UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Cvrsvs Philosophicvs

Arriaga, Rodrigo de

Antverpiæ, 1632

Dispvtationes In Tres Libros Aristotelis De Anima.

urn:nbn:de:hbz:466:1-95614

Visual Library

DISPVTATIONES IN TRES LIBROS ARISTOTELIS DE ANIMA,

AVCTORE

R.P. RODERICO DE ARRIAGA

E SOCIETATE IESV.

PROOEMIVM

DIVVS *Augustinus lib. 2. de Ordine cap. 8. duas præcipuas in Philosophiâ docet esse quæstiones, vnam de Animâ, alteram de Deo: primamque efficere, vt nos ipsos nouerimus; alteram, vt originem nostram: illam nobis dulciorem, hanc esse chariorem; illam nos dignos beatâ vitâ, hanc beatos reddere. Quibus S. Augustinus excellentiam, vtilitatem & suauitatem scientiæ de animâ (cuius explanationem aggredimur) satis apertè demonstrat. Ad hanc & ipsi Ethnici suos hortabantur passim. Nam, teste Tullio lib. 1. Tusculanarum quæst. & Plotino lib. 3. Enneadis 4. cap. 1. oraculum olim in foribus templi Delphici inscriptum monebat, quemque maximè eniti debere vt animi naturam cognosceret. Eius enim spectatâ excellentiâ, facilè sibi persuadebit quilibet, non esse in his fluxis caduciſque rebus immorandum, qui tam nobilem eius originem agnouerit, eiusque supra res omnes creatas imperium considerauerit, ac solius infiniti Dei immensis Oceani aquis satiari se posse experiatur. Videantur de hoc Conimbricenses in præsenti.*

Hanc esse præcipuam Philosophiæ partem, constat & ex nobiliori illius obiecto, scilicet animo rationali; & quia (vt Disputatione 11. Logicæ à numero 51. ostendi) cognitio rationum communium ordinatur, vt ad obiectum præcipuum attributionis, ad cognitionem rationum particularium: quapropter cognitio octo librorum Physicorum, item Generationis & corruptionis, in quibus de corpore substantiali completo in communi agitur, ad hos tres libros, in quibus de præcipuâ illius specie, scilicet de corpore animato, & præcipuè de homine, disputatur, ordinem dicit ex naturâ suâ.

Hinc infero, in his libris non agi præcipuè de animâ secundùm se, sed de corpore animato; quia anima seorsim sumpta non est species corporis substantialis, hæc enim est animal, homo, *&c. Philosophus autem in his libris agit in particulari de his, quo-*

rum rationes communes in præcedentibus explicuerat, ergo in præsenti non tam de animâ secundùm se, quàm de toto composito animato disputat. Dicuntur autem libri de Animâ, per denominationem à præcipuâ corporis animati parte.

Rogabis, vtrùm in his libris etiam agatur de animâ intellectiuâ. Ratio dubitandi est, quia si de illâ ageretur, deberet etiam agi de omnibus entibus quæ ab ipsâ possunt cognosci, quia intellectiuum & intelligibile mutuò referuntur, relatorum autem eadem est scientia: quo discursu vsus est Aristoteles lib. 1. de Partibus animalium cap. 1. vt probaret, Philosophum non agere de omni animâ. Nihilominùs respondeo, animam intellectiuam non solùm esse obiectum, sed præcipuum huius scientiæ.

Ad rationem dubitandi respondeo, Primùm, si quidea conuincitur, sanè probari, nullam scientiam posse agere de animâ intellectiuâ, quia ea scientia deberet agere de omnibus entibus; nulla autem scientia est quæ sola agat de omnibus rebus. Secundò respondeo, scientiam agentem de animâ & eius intellectu, agere quidem de omnibus entibus vt de obiectis materialibus proximis, sicut in simili diximus de Logicâ, disputantes de modo sciendi formali, & consequenter de obiectiuo vt de obiecto materiali proximo: verùm quia eiusmodi disputatio de rebus est valdè imperfecta, & solùm eas attingit secundùm rationem communem, quatenus scilicet possunt cognosci ab intellectu, ideò necessum est, alias esse scientias ab animasticâ distinctas, ponere, quæ magis distinctè & in particulari de omnibus illis obiectis secundùm proprias differentias disputent.

Hinc inferes, immeritò ob eam rationem Aristotelem negasse, Philosophum agere de omni animâ. Poteris tamen vlteriùs obijcere: Ergo etiam in his libris agetur de alijs brutorum animabus; illa enim sunt species corporis corruptibilis, sicut & homo. Respondeo, in re potuisse de illis aliquam esse scientiam, & hoc conuincit obiectio facta; de facto tamen nullam esse singularem quæ de illis tractet. Congruentia huius potest esse, quia illarum operationes sunt valdè diuersæ, & parum nobis notæ; animus autem rationalis in altiori genere constitutus, & nostri præcipua pars, meritò peculiarem de se disputationem à nobis exegit.

Vlteriùs potest dubitari, vtrùm ad Philosophiam pertineat disputare de animâ separatâ. Ratio dubitandi est, quia ex vnâ parte anima secundùm illum statum separationis, non componit ens physicum; ergo vt sic, non pertinet ad Philosophum: aliunde verò etiam vt separata habet aptitudinem vt componat totum, ergo eius disputatio pertinet ad Philosophum. Propter hæc diuisi sunt Auctores. Affirmat Hurtadus & recentiores communiter in præsenti: negant Conimbricenses & alij ibidem. Magis tamen placet sententia Hurtadi, quam vlteriùs sic confirmo.

Ad scientiam, ad quam pertinet disputare de aliquo composito, pertinet etiam disputare de illius partibus: sed perfecta notitia animæ, quæ est pars viuentis, requirit notitiam eorum statuum quos potest anima naturaliter habere, ergo pertinet ad Philosophum agere de statu separationis animæ, cùm hic sit illi connaturalis. Confirmatur, eò quòd in Physicis agitur de corpore completo substantiali, agitur etiam de materiâ & formâ substantiali, non solùm vt actu componentibus, sed etiam vt separatis; inquiritur enim, vtrùm materiâ naturaliter aut diuinitus esse possit sine formâ, & quâ actione tunc conseruaretur, quod etiam inquiritur de formâ: ergo similiter ad Animasticam pertinebit idem de animâ disputare. Hinc manet soluta ratio dubitandi in oppositum: fateor enim, animam, vt separatam, formaliter non componere viuens; verùm,

rùm, quia ille status est animæ connaturalis, & perfecta animæ notitia in his libris intenditur, etiam pertinet ad illos disputatio de prædicto animæ statu.

Scientia de animâ, maiori ex parte speculatiua est: nam cognitio de ipsâ animâ & eius potentijs nequit nobis ad eas efficiendas deseruire; quâ parte verò agit de illius actibus, practica videtur, possumus enim ex cognitione eorum actuum ad eosdem efficiendos dirigi.

Circa ordinem horum librorum hæc seruabo. primò agam de essentiâ animæ, eiusque compositione & vitâ; secundò, de eius potentijs in communi; tertiò, de potentijs propriis animæ intellectiuæ; quartò, de illius habitibus; quintò tandem, de rationali separatâ nonnulla dicam.

DISPVTATIO PRIMA.

De Animâ secundùm se.

SECTIO I.

Animi definitio.

1 ARISTOTELES lib. 2. cap. 1. animam definiuit esse *actum primum corporis organici physici potentiâ vitam habentis*. Illud *actus* est genus, quo anima conuenit cum omnibus formis, etiam accidentalibus, quæ omnes sunt actus sui subiecti. Tè *primus* ponitur loco differentiæ à formis accidentalibus, quæ sunt actus secundus subiecti. Pro quo aduerte, actum primum & secundum dupliciter vsurpari solere: Primò pro virtute productiuâ quæ actus primus dicitur; & pro actione, quæ dicitur actus secundus: in hoc sensu non omnia accidentia sunt actus secundus; multa enim sunt operatiua, & consequenter sunt actus primus.
2 Alio sensu sumitur in præsenti actus primus, scilicet pro eo quod est primum complementum substantiale rei, quod proprium est solius formæ substantialis; accidentalis verò in hoc sensu proprium est, esse actum secundum, supponentem iam completum substantialiter subiectum, de quo fusiùs in Metaphysicâ. *Corporis physici*: his verbis excluduntur corpora artificiosa & Mathematica, quorum formaliter vt talium anima non est actus primus informans aut constituens. *Organici* explanantur dispositiones, quibus materia necessariò debet præparari ad receptionem animæ; sed quia hæ dispositiones videntur etiam esse aliquo modo in cadauere, ideò additur vltimò
3 *potentiâ vitam habentis*, quia corpus sub animâ habet potentiam proximam ad vitam, quâ caret dum est sub formâ cadaueris, aut embryonis. Circa hanc definitionem

Prima potest esse difficultas, Quid nomine *corporis* in præsenti significetur. Non defuere, qui intelligerent non solùm materiam organizatam, sed etiam informatam ipsâ animâ viuentis, non quidem secundùm omnes suos gradus, sed solùm secundùm gradum corporeitatis; ipsam autem animam secundùm vltimum gradum viuentis esse actum quasi Metaphysicum & sui ipsius & simul etiam materiæ, secundùm gradum corporis præcisè. Ita expressè P. Suarez Disput. 15. 4
Metaphysicæ, sect. 10. num. 15. Arbitror, rectè posse dici, Metaphysicè loquendo, gradum vltimum animæ esse actum seu formam gradus superioris ipsius animæ, imò de facto differentia Metaphysicè seu Logicè semper dicitur actus generis; quare in re nihil falsum docet Suarez. Verùm in præsenti *tò corporis* non ita esse intelligendum, videtur certum, quia hîc locutus est Aristoteles de corpore vt de comparte reali animæ; corpus autem, vt includens ipsum gradum superiorem animæ, non distinguitur realiter, sed Metaphysicè solùm ab ipsâ animâ, etiam secundùm vltimum gradum viuentis, ergo *tò corporis* non inclu- dit vllum gradum animæ. Præterea, si ani- 5
ma tolùm sumeretur in præsenti secùndum vltimum gradum Metaphysicum viuentis, non esset actus primus corporis, quia iam supponeret corpus primò substantialiter completum per gradum superiorem ipsius animæ, scilicet, formæ corporis, vel substantiæ vt sic.

Alij docent, *tò corporis* significare totum ipsum compositum, viuens etiam secundùm infimum gradum; animamque dici actum primum illius, non quidem informantem, quia non informat totum compositum, sed constituentem. Ita multi recentiores, contra quos alij satis prolixè.

In primis, posse animam dici actum constitu- 6
tiuum totius compositi, certissimum est; vnde ex hac parte rectè poterat nomine *corporis* totum compositum explicari, etiamsi anima diceretur illius actus. Sic anima dicitur forma hominis, & albedo forma albi, & tamen homo includit ipsam animam, & album albedinem. Verùm in præsenti ab Aristotele non fuisse in hac acceptione vsurpatum nomen *corpus*, suadetur aperte ex eodem loco, text. 11. vbi traditâ hac definitione, subdit, *anima & corpus est animal*, ergo Aristoteles nomine corporis non intellexit nisi solam materiam vt condistinctam ab animâ. Deinde text. 4. dixerat, *atque cùm tale etiam sit corpus, id est habens vitam, corpus profectò non erit anima, sed vt subiectum potius est & materies*. quibus verbis clarè

ostendit, à se nomine *corporis* solam materiam, quæ subiectum animæ est, intellectam.

7 Igitur dicendum est cum communi, *corpus* in præsenti significare solam materiam primam, non quidem organizatam (id enim per sequentia verba explicatur) sed secundùm se; quo pacto etiam formæ inanimatæ sunt *actus corporis*, id est, *materiæ primæ*.

Objcies Primò: Lapis non dicitur constare corpore, etiamsi constet materiâ, ergo hæc sola non est corpus. Respondeo, corpus Philosophicè, prout hìc vsurpatur, etiam conuenire alijs entibus; vulgariter autem solùm applicari materiæ iam organizatæ. Quæ duo hìc Aristoteles satis clarè distinxit, aliàs omisisset *τὸ organici*, si corporis nomine materiam organizatam significasset.

8 Objcies Secundò: Anima non est actus primus solius materiæ, quia, iuxta dicta à nobis num. 1. actus primus est idem ac id quod est de primo & substantiali conceptu rei; sed anima non est de primo conceptu materiæ, quia omnino est extra illam, solùm ergo erit actus primus totius compositi; ergo corpus in præsenti non solam materiam, sed totum etiam compositum significat. Respondeo, animam esse de primo conceptu materiæ, non quidem constitutiuo, sed completiuo in esse substantiali, in quo materia est incompleta; vnde nego, non posse animam dici actum primum etiam respectu solius materiæ.

Secunda potest esse difficultas, Vtrùm corpus organicum ita sit proprium viuentis, vt nulli alij possit conuenire. Quæstio etiam hæc est de solo nomine, scilicet de significatione vocis *organicum*.

9 Dico igitur, si *organicum corpus* præcisè significet corpus cum varijs accidentibus & dispositionibus in diuersis materiæ partibus, posse etiam alijs rebus non viuentibus conuenire, v.g. iaspidi, cælo, cadaueri, & embryoni; si verò *organicum* significet materiam ita diuersè dispositam, vt siue proximè siue remotè ordinetur ad operationes vitæ, tunc sola anima, & formæ per se illam antecedentes & subsequentes habebunt corpus organicum. Denique, si *τὸ organicum* solùm significet dispositiones proximas & immediatas ad vitam, sola viuentia componentur corpore organico.

10 Quæ autem ex his sit legitima huius nominis significatio, vix potest decerni, quia alij hac alij verò illâ vtuntur. rem intellige, nomine vtere vt libuerit.

Tertia difficultas est, Quâ ratione corpus dicatur potentiâ vitam habere. Qui nomine *corporis* intelligunt totum compositum ex materiâ & animâ, id est totum viuens, necessariò debent de vitâ accidentali verba hæc explicare; nam viuens non habet in potentiâ vitam substantialem, sed potiùs est ipsa vita substantialis. Fateor, etiam aliquando dici, *homo habet animam*, cùm tamen homo iam dicat animam; hoc tamen etiam reducitur ad quæstionem de modo loquendi: magis propriè in eo sensu dicetur, habere in potentiâ vitam accidentalem, id est, actuales operationes

11 vitæ. Qui verò per *corpus organicum* intelligunt solam materiam proximè dispositam ad vitam, dicunt, hæc verba, *potentiâ vitam habentis*, esse explicationem præcedentium. Quòd si non audeas dicere, verbum hoc ab Aristotele otiosè positum, poteris intelligere per *corpus organicum* materiam variis dispositionibus affectam ac organizatam, etiamsi proximè vitam non habeat, sed remotè, sicut corpus dum est sub embryone: per illud autem, *potentiâ vitam habentis*, distinctionem illius à corpore non viuentium, quia corpus in eo instanti, in quo est cum ipsâ animâ, habet potentiam proximam ad ipsam animam, 12 quæ est vita substantialis; hac autem potentiâ proximâ caret etiam corpus embryonis, quantumuis organis dispositum sit, quia nequit simul cum formâ embryonis habere vitam, licet illam possit habere amissâ formâ embryonis; & consequenter non habet potentiam proximam ad vitam substantialem.

Obiciunt aliqui: Ergo tunc ea definitio faciet hunc sensum, *Anima est actus corporis habentis potentiam ad ipsam animam*, quæ est vitiosa definitio. Qui hæc obiiciunt, docent, nomine *corporis organizati* ipsam etiam animam includi, quos inde æquiùs ego redarguo sic: Ergo in eorum sententiâ idem est dicere, *anima est actus corporis*, ac dicere, *anima est actus compositi constantis materiâ & animâ*, quæ planè est vitiosior. Respondeo er- 13 go, definitiones non ideò esse vitiosas, quia significent idem quod definitum (imò, vt sint bonæ, id debent habere) sed quia significant eisdem terminis. At, licet vita significet idem quod anima, est tamen conceptus clarior, ideò est illa bona definitio. Et hanc fuisse mentem Aristotelis, non includentis nomine corporis animam, ostendi iam satis clarè suprà ex illius verbis.

Obiicies tamen Secundò & difficiliùs: Eo instanti, quo corrupta est vnio substantialis ad animam, pro priori naturæ habuit materia potentiam proximam ad ipsam animam, nam in eo instanti potuerunt permanere dispositiones ad illam, & consequenter potuit ipsa cum illis man- 14 sisse, sicut in eo instanti quo quis habet amorem liberè, etiam habet potentiam proximam ad odium. Quòd si in eo instanti naturæ habuit eam potentiam proximam, eam etiam habebit in toto instanti reali: vt enim sæpè dixi, instans illud est indiuisibile, & quod simul verè fuit in priori naturæ, necessariò fuit in toto instanti; ergo etiam eo instanti, quo corpus primò est sub formâ cadaueris, habet vitam substantialem in potentiâ proximâ, ergo non benè dictum est, id esse proprium corporis, dum est sub animâ. Respondeo facilè, dupliciter posse materiam seu corpus in instanti mortis considerari; vel in sensu composito cum ipsâ formâ cadaueris, aut dispositionibus 15 vltimis ad illam, & vt sic non habet corpus potentiam proximam, neque remotam ad animam, quia ex suppositione, quòd habeat formam contrariam, non potest habere animam: & in hoc sensu potest intelligi, quod in explicatione eorum verborum dixi. Aliter *corpus* tunc considerari potest, quatenus præscindit ab ipsâ formâ contrariâ, & ex se habet capacitatem ad formam rationalem eiusque dispositiones: & nec in hoc sensu habet capacitatem proximam ad animam, sed solùm ad dispositiones pro animâ, & consequenter habet remotam capacitatem ad animam. & hoc solùm probat obiectio, quæ malè intulit, *corpus habet potentiam proximam ad dispositiones, ergo & ad animam*: malè, inquam, intulit, quia 16 dispositiones immediatè potest recipere sine aliis præuiis, animam autem non potest nisi post dispo-

posi-

positiones, quas tunc non habet, sed potest habere. Et hinc constat differentia inter potentiam ad amorem vel odium (de quâ in obiectione) & potentiam ad animam, quòd scilicet odium & amor liber non requirunt diuersas dispositiones; vnde quando vnus est, est potentia proxima ad alium pro priori naturæ: at anima prærequirit dispositiones; quibus dum caret materia, non habet potentiam proximam ad animam, sed ad dispositiones pro illâ; & dum præscindit à dispositionibus, præscindit à potentiâ proximâ ad animam, nam ea potentia proxima constituitur per dispositiones illas.

17 Vltima tandem difficultas circa hanc definitionem est, Vtrùm sit essentialis, an descriptiua. Communis sententia docet, esse essentialem: sed ego aliquid descriptiuum in illâ reperio, scilicet *in organici*, quo significantur accidentia quibus materia disponitur ad formam viuentis; ea enim accidentia non sunt viuenti essentialia, neque enim totum substantiale potest componi, vt ex parte essentiali, ex accidente, ideoque etiamsi anima rationalis vniretur cum materiâ organis omnibus carente, adhuc constitueretur homo essentialiter (vt fatentur omnes, quotquot benè negant formas partiales) ergo ex hac parte definitio est descriptiua, non secùs ac si definirem
18 hominem esse *animal bipes, rectum.* nisi velis explicare *in organici* aptitudinaliter, ac si diceres, *anima est actus corporis, petitque illud esse organicum*; at hoc modo etiam illa, *homo est animal bipes rectum*, potest esse essentialis, id est, *animal petens esse bipes, rectum.* Circa reliqua verba definitionis non est dubium, constat enim, ea omnia esse essentialia.

Alteram animæ definitionem tradidit Aristoteles lib. 2. cap. 2. text. 24. scilicet *anima est id quo viuimus, vel sentimus, vel intelligimus.* Si hæc definitio in sensu copulatiuo intelligatur, solùm conuenit animæ rationali, quæ sola habet eas tres operationes: si verò sumatur disiunctiuè, id est quâ *vel viuimus, vel sentimus, vel intelligimus*, comprehendit omnes animas; nulla est enim, quæ non habeat aliquem ex his effectibus, & aliquæ habent duos, vt animæ brutorum, nempe
19 vitam & sensationem, humana verò (vt iam diximus) omnes tres. Sed aduerte, vt definitio hæc essentialis sit, debere accipi non de vitâ, sensatione & intellectione in actu secundo, quia vt sic esset accidentalis, solùm ergo est sumenda de vitâ in actu primo, id est, *animam esse quâ possumus sentire, nutriri, intelligere*, &c. Tunc autem habet hæc definitio vitium hoc, quòd tradatur per disiunctionem; potuisset autem Aristoteles eam in communi hoc modo definire, *Anima est id quo viuimus*, in hoc enim omnes conueniunt. Habet etiam aliud vitium, quòd, cùm ponat illam particulam *viuimus*, quæ est generica ad omnes animas, posteà ponit differentias, perinde ac si quis
20 diceret, *animal est principium sentiendi, vel hinniendi, vel discurrendi*, quæ est mala definitio, vt intuenti patet; ideò putarem, Aristotelem solùm voluisse nostram animam definire, cui ea tria cõueniunt. Sed neque hoc modo est liber à censurâ, quia tradidit eam definitionem per duo genera, *sentimus* & *viuimus*, debuisset que præcisè dixisse, *anima est id quo sentire & intelligere possumus*, quæ fuisset bona animæ rationalis definitio & essentialis, quod vltimum malè à nonnullis refutatur, eò quòd putent, hanc esse descriptiuam, quia traditur per operationes: sed in hoc errant, traditur enim per principium operationum, id est *quâ possumus in actu secundo viuere*, seu *quâ* 21
viuimus in actu primo; sicut homo definitur essentialiter per hoc, quòd *sit principium sentiendi, & discurrendi*, & sic in aliis rebus.

SECTIO II.

Animus est actus informans, & substantialis.

NON defuerunt, qui animum rationalem non vnitum corpori, sed illi assistentem, sicut nauarchum naui, aut Angelum cælis quos mouet, reputarent. Mouebantur Primò, quia res spiritualis non potest vniri rei materiali, ergo nec animus noster corpori. Hæc ratio nulla est: licet enim materialitas consistat in partium extensione, benè potest res spiritualis, etiamsi indiuisibilis, extensum locum occupare, & vniri rei diuisibili tota toti, & tota cuilibet parti. sic Deus, 22
cùm indiuisibilis summè sit, totus est in toto, & totus in qualibet Vniuersi parte. Si verò consistat in impenetratione, etiam poterit res penetrabilis seu spiritualis vniri cum re impenetrabili, quæ enim in hoc repugnantia?

Secundò arguunt: Anima est separabilis à materiâ, & subsistens, ergo non potest ei vniri. Sed facilè retorqueo argumentum: Vna gutta aquæ potest separari ab aliâ, & per se subsistere, ergo non poterunt vniri duæ illæ inter se. Negabit etiam obiiciens, & meritò, hanc consequentiam, cur ergo eam facit in animâ? Respondeo igitur, per vnionem non auferri inseparabilitatem, sed solùm actualem separationem. Non repugnat autem vllo modo, actu simul esse, quæ possunt à se inuicem separari, vt infinitis exemplis ostendi posset, quæ omitto, quia res est clara.

Tertiò: Quia omne quod recipitur, ad mo- 23
dum est recipientis, ergo res spiritualis non poterit recipi à re materiali. Hoc argumentum parum vrget, quia aliàs etiam non posset vllum accidens in substantiâ recipi, quia non est ad modum recipientis; illud ergo Antecedens negatur absolutè, sufficit enim, si aliquam similitudinem habeat in ratione compartis, &c.

Hæc sententia, vel error potiùs, reijcitur ex Viennensi Concilio Clem. De summâ Trinitate, vbi damnatur tamquam hæreticus, qui animam rationalem negat esse veram formam corporis. Ratione naturali multis agit Hurtadus contra prædictum errorem Disputatione 1. sect. 3. aliqua tamen argumenta ipsius, si non omnia, ten- 24
dunt ad probandum, dari inter animam & corpus vnionem distinctam ab vbicatione animæ & ipsius substantiâ. Tale est illud, quòd in generatione hominis aliquid producitur, hoc autem non est anima, neque corpus, neque præsentia localis, ergo debet esse vnio. Sed hîc non debemus sententias confundere: licet enim negantes vnionem distinctam (vt ostendi Disputatione IV. Physicæ à num. 1.) reijciendi omnino sint, non tamen sunt hi quos hîc Pontifex damnat. Aliud enim est, dicere, animam vniri corpori per seip-

sam; aliud verò, negare ei vnionem etiam indistinctam, aut consistentem in accidentali vbicatione. Hoc secundum est contra Fidem, illud contra rationem naturalem; non ergo in præsenti debemus contra non distinguentes vnionem agere, sed contra eam omnino negantes.

25 Objicies fortè, in re non parum vexari hoc Concilij definitione, qui eam vnionem distinctam negent: licet enim dicant, dari, & esse veram vnionem realem, &c. in re tamen nihil videntur ponere ampliùs, quàm, qui animam dicũt esse actum assistentem; hi enim etiam admittunt requiri materiam dispositam, & vbicationem animæ ac corporis, ergo vtrique in re omnino conueniunt. Nec possunt respondere, qui vnionẽ distinctam negant, à se admitti, ex animâ & cor-
26 pore fieri verè vnum per se, quod negatur ab his contra quos agit Clementina, non, inquam, hoc satisfacit; videtur enim totum hoc ad solum modum loquendi pertinere, quia eò quòd dicas fieri vnum per se, nihil amplius in re ponis quàm qui id negant, vt paulò antè ostendi, explicando res determinatè, quas illi & vos ponitis. Nihilominùs tamen, quod suprà dixi, verum est, scilicet esse magnum inter hos Auctores discrimen: qui enim animam actum assistentem dicunt, licet in re non ponant pauciores entitates, quàm qui vnionem negant distinctam, ponunt tamen illas valdè diuersas. Nam illi dicunt, animam in se esse completam substantialiter, sicut est Ange-
27 lus; hi verò illam dicunt incompletam: illi dicunt eam nec per se nec per aliquid superadditum vniri; hi verò idemtificant cum animâ ipsam rationem vnionis, quam nos distinguimus, & consequenter diuersum ponunt prædicatum reale in animâ, quàm illi; est ergo magnum inter vtrosque chaos, non ergo eisdem argumentis impugnandi.

Videamus, an ostendi possit ratione naturali, propriè & specialiter animam vniri corpori. Duas video communiter afferri rationes, vna desumitur ab operationibus quas in corpore exercet, quas, si non esset vnita, non posset exercere; altera ab exemplo aliarum animarum: potest addi tertia, hominem scilicet esse vnum per se, quod
28 sine vnione non fieret. Sed in primis hoc tertium parum vrget, quia solùm desumitur ex modo loquendi: neque enim nos videmus, esse vnum per se, nec experientia id probat; ergo nisi aliunde ea vnio probetur, ex eo modo loquendi nihil fiet.

Primum ab operationibus, sensationibus, &c. non videtur esse efficax: constat enim, nos sentire calorem & frigus in manibus, pedibus, &c. item ictus membrorum, concussiones, diuisiones, &c. At vtrùm hæ sensationes fiant à solâ animâ ibi assistente, & corpori non vnitâ, nec videtur à nobis, nec experientia quidquam hac de re nobis dicit. Imò multi dicunt, de facto animas separatas in Purgatorio & inferno sentire qualitates eorum corporum quibus non sunt vnitæ, perinde ac sentiunt in corpore calorem, fri-
29 gus, &c. & de facto anima sentit qualitates existentes in corporibus contiguis, etiamsi illis vnita non sit, vt infrà probabo; ergo ex sensationibus non efficaciter cognoscitur illam esse formam.

Dices Primò: Id colligitur ex eo, quòd cognitiones illæ sint materiales. Hæc solutio facilè præcluditur: vnde enim tibi constat, eas cognitiones esse materiales? Certè experior, me sentire calorem, an autem sensatio sit spiritualis an materialis, non video.

Dices Secundò: Ad quid ergo sunt tot organa & dispositiones materiales, si anima non vnitur materiæ, nec vtitur illis tamquam administris? Respondeo, posse sæpè causam aliquam 30
indigere dispositionibus ex parte passi approximati, etiamsi non sit illi vnita: sic artifex indiget instrumentis artificiosè elaboratis ad operandum, & tamen ipse non est forma instrumentorum eis physicè vnita. Quomodo ergo redarguetur solidè, qui diceret, animam, vt percipiat accidentia materialia, indigere dispositionibus & organis in corpore cum quo est penetrata, etiamsi illi non sit vnita? Ego sanè putarem, relictam in corpore benè disposito animam sine vnione, non improbabiliter dici posse elicituram sensationes materiales, quæ reciperentur etiam in corpore. Imò addo, difficillimum esse, reddere rationem, 31
cur vnio substantialis inter materiam & formam requiratur ad eas operationes, stantibus omnibus alijs dispositionibus & animæ approximatione. Quòd si Disputatione v. de Angelis à num. 21. impugnaui quemdam ex recentioribus, docentem, animas in inferno sine vnione sentire qualitates corporum quibus ex Dei voluntate alligantur, etiamsi illis vnitæ non sint; si, inquam, impugnaui, non tamen ideò quia dicit sentiri res non vnitas, sed Primò, quia docet, fieri sine organis vitalibus, quæ non sunt in igne inferni. Secundò, quia cùm supponat, vnionem esse rationem formalem dissonantiæ qualitatum cum animâ, addit tamen, per solam Dei voluntatem posse suppleri eum defectum, quod videtur esse falsum, nam defectus causæ formalis extrinsecè suppleri nequit. Tertiò, quia dicit, tunc causari 32
dolorem ex contrarietate earum qualitatum cum corpore cui anima est alligata, quod apertè falsum est: nam igni, cui anima damnati est alligata, nõ est contrarius calor. Tandem, quia ex contrarietate cum corpore proximo dixit, oriri dolorem in animâ. Nulla autem ex his rationibus militat contra præsentem sententiam, nam hîc & ponuntur organa ad eas sensationes, & nullus effectus formalis suppletur per extrinsecam Dei voluntatem; nec ex contrarietate cum corpore dolor animæ explicatur, sed præcisè dicitur, animam sentire eas qualitates in corpore cum quo penetratur, vel cui est contigua, illam autem sensationem naturâ suâ esse animæ contrariam quando est in gradu intenso, quod non facilè impugnari potest.

Vnde ergo probabimus, animam rationalem 33
esse formam corporis? Primò à simili ex aliis animantibus, quod argumentum suprà secundo loco posui, & videtur habere vim si confirmetur, ostendendo nullam esse specialem repugnantiam in homine quæ non sit in aliis, vt anima non sit forma corporis, quod suprà ostendi obiectionum solutione; nec potest ostendi minor necessitas talis vnionis in homine, quàm in aliis, ergo idem est in illo dicendum.

Secundò potest eadem veritas ostendi his quæ diximus in Physicis Disputatione III. à num. 1. ad probandam formam substantialem: debet enim

34 enim in homine dari aliquod principium intrinsecum, quod sit prima radix eorum omnium accidentium & dispositionum quæ in homine reperiuntur; hoc autem non potest esse materia prima, quæ ex se non petit ea accidentia; nec anima rationalis, nisi sit vnita corpori: si enim præcisè illi assistat, & non faciat vnum per se cum corpore, nec in illo recipiatur, sed solùm sit ibi localiter, non potest petere talia accidentia. Vt enim existat localiter vbi est aliquod corpus, nulla in eo petit accidentia, vt patet in animâ separatâ, quæ potest vbique sine eis accidentibus existere: ergo si ea petit in corpore, plus ibi habet quàm existere, illud autem plus, est informare corpus.

35 Confirmatur: non esset vlla ratio, cur homo moreretur, si non esset ea vnio; nam ea anima sicut alibi potest manere sine dispositionibus, posset manere intra corpus; eo autem ipso homo viueret, quia per te vita consistit in hoc quòd assistat corpori.

Tertiò, quia si anima non esset vnita corpori, & per eam vnionem illi affixa, non esset vlla ratio, cur, manentibus etiam dispositionibus, anima pro suo libitu non posset exire extra corpus, & ire spatiatum, posteaque redire, sicut potest Angelus à cælo quod mouet, & nauarchus à naui; nisi dicas, Deum suâ præcisè voluntate extrinsecâ id impedire, quod est ridiculum, & de eâ voluntate Dei sine fundamento à te diuinatur. Constet ergo, animam verè esse corpori vnitam.

36 Adhuc tamen posset quis dicere, animam, etiamsi vniatur corpori, non esse actum primum substantialem; quia, vt Galenus asseruit, nihil est aliud anima, quàm temperies primarum qualitatum, ideò iuxta diuersitatem harum qualitatum oriuntur in homine diuersi affectus & passiones; ideò etiam, pereunte humorum rectâ temperie, perit homo, ergo temperies est hominis anima. Hæc non vrgent, quia solùm probaret, animam, vt conseruetur intra corpus, & suas operationes exerceat, ab eis dispositionibus & qualitatum temperie pendere, & ex harum diuersitate diuersos habere effectus ac operationes.

37 Animam autem esse substantiam, probatur eisdem rationibus, quibus Disputatione III. Physicæ, Sect. 1. ostendimus, materiam primam necessariò debere compleri aliquâ formâ substantiali, quæ in viuentibus non est alia quàm anima.

Quòd autem anima distinguatur à temperamento primarum qualitatum, suadetur facilè: ab animâ enim oriuntur functiones altioris conditionis, quàm quæ à primis qualitatibus proficiscuntur; ab his enim solùm emanat calefactio, frigefactio, &c. Sed ab animâ oriuntur actus sensationis, intellectionis, &c. quæ operationes,

38 non dubium, quin perfectiores sint quàm primæ qualitates. Item animus rationis particeps, cohibet motus in appetitu insurgentes; sed hoc non potest fieri ab ipsâ qualitatum turbâ, ab eâ enim potiùs excitantur tales motus, quàm compescantur; ergo anima est aliquid multò illis perfectius.

Tertiò potest obijci: Quia anima à corpore separata verè est anima, & tamen non est actus corporis, ergo anima non est actus corporis. Respondeo, animam ex se petere esse actum materiæ, quod est esse actum primum, id est substantialem in actu primo; sicut etiam materia prima dicitur esse essentialiter subiectum formarum, non actu eas recipiens, sed aptitudine & exigentiâ.

SECTIO III.

Difficultates aliquæ solutæ.

PRIMA est, An in homine sint duæ aut tres 39
animæ, vna vegetatiua, alia sensitiua, tertia rationalis; an vnica tantùm. Ex dictis Disputatione III. Physicæ, à num. 50. vbi de formis partialibus egi, constat, in homine non esse nisi vnicam formam substantialem, & consequenter non nisi vnicam animam. Breuiter autem id iam ostendo, quia nulla est necessitas ponendi duas, ergo frustrà ponuntur. Consequentia est bona. Antecedens patet, quia eadem anima potest esse principium sentiendi, discurrendi, & vegetationis, seu incrementi ab intrinseco; non enim hæ operationes repugnant eidem principio.

Aliter nonnulli hanc sententiam probant. Primò, quia si essent hæ tres vel duæ animæ, homo non esset vnum per se, ergo non dantur. Sed hæc 40
ratio nulla est, Primò, quia nobis non constat, hominem in eo sensu esse vnum per se, non enim id experimur; vnde ex eo quòd homo sit vnum per se, non possumus nos vnitatem animæ probare, sed potiùs aliunde probatâ vnitate animæ, & vnione eius cum materiâ, inferimus illum esse vnum per se. Secundò, quia posset quis dicere, etiamsi essent duæ formæ, hominem esse vnum per se, sicut dicunt, qui formas partiales ponunt.

Dices: Brutum cum solâ eâ animâ sensitiuâ est vnum per se completum, ergo si homini addatur altera anima rationalis, non faciet vnum per se. Respondeo Primò, posse ab aduersarijs 41
dici, etiam brutum habere alteram animam pro specificâ operatione illius, & consequenter cum solâ sensitiuâ illud non esse completum. Secundò, & meliùs, sensitiuam, quæ in homine ponitur, non esse eiusdem rationis cum sensitiuâ bruti, sed diuersam; ideò etiamsi brutum per suam compleatur, non sequi, hominem completum iri per solam sensitiuam, quia hæc in homine dicit ordinem ad aliam, ideoque est inadæquata, quod non habet sensitiua bruti.

Secundùm argumentum, quo idem probant, est: Quia anima rationalis impeditur etiam in intellectionibus ab organi læsione, ergo est eadem cum sensitiuâ, alias non iuuaretur rationalis ab organis & sensationibus materialibus. Hoc
argumentum est etiam valdè debile: nam posset 42
facilè dici, animam rationalem iuuari ab operationibus sensitiuæ, quatenus per illas accipit perfectiores species ad intelligendum, sicut in sententiâ Thomistarum distinguentium potentias, vna iuuatur ab aliâ. Nec maior est difficultas in animabus distinctis, quàm in distinctis potentijs. Et licet ea sententia Thomistica vera non sit, non tamen ideò impugnatur à nobis & ab arguente, quia non possent se illæ potentiæ iuuare inuicem, sed aliunde petitur eius impugnatio. Et si vis exemplum certius, pars formæ equinæ quæ

in

in capite videt, est diuersa à parte residente in cerebro: atqui hæc iuuatur ad suos actus à visione factâ à parte existente in oculo, aut pede, ergo etiamsi animæ essent distinctæ, posset vna ab alterâ
43 iuuari. Minor probatur, quia quò minùs intensè operatur equus in aliis partibus, eò perfectiùs potest in capite; &, si cor equi lædatur, etiam in capite non rectas habet operationes, ergo vna pars iuuatur aut impeditur operatione alterius partis, ergo ex hoc capite possent etiam diuersæ animæ se iuuare. His ergo argumentis relictis, standum est primo à nobis supra posito.

Secunda difficultas est, An anima rationalis sit formaliter vegetatiua, & sensitiua. Hæc est quæstio de solo nomine. Si per *vegetatiuum* intelligatur, quod in se crescit & augetur, certum est, eam non esse formaliter vegetatiuam, quia est indiuisibilis: si verò ea intelligatur, quæ est principium intrinsecum vegetationis, proculdubiò est formaliter vegetatiua, quia formaliter est principium augmentationis substantialis ab intrinseco, vt omnes fatentur. Absolutè autem puto, illam dicendam vegetatiuam, quia hoc nomen non est
44 idem quod *vegetabile*, significat enim præcisè virtutem augendi suum compositum; vegetabile verò est, quod in se etiam augescit, hoc autem non habet anima: sicut Deus, licet non sit formaliter mobilis, est tamen motiuus corporum. Eodem modo dicendum est, eam esse formaliter sensitiuam, id est, principium formale sensationum, per quam ipsa verè & realiter sentit, ac percipit obiecta, sed non esse formaliter sensitiuam, id est materialem.

Tertia difficultas est, An anima, vt rationalis, corpus informet. Negat Caietanus, alij fusè affirmant.

Dico Primò, quæstionem posse esse de nomine. Si enim dicatur ratiocinatio seu intellectio non recipi in corpore, verum omnino dicitur, & in eo sensu potest dici, *anima vt discurrens non*
45 *informat*, id est, discursus non informat. Addo tamen, posse dici *vt rationalis informat*, id est dependet à corpore: quia licet intellectiones non recipiantur in corpore, quamdiu tamen anima est vnita, pendet etiam ad intelligendum à corpore. Hæc omnino certa. De re verò posset esse cum Caietano quæstio, si ipse vellet distinguere in animâ ipsâ duas intrinsecas formalitates, vnam sensitiuam, discursiuam seu rationalem aliam; diceretque, formalitatem rationalem non vniri corpori, sed solam sensitiuâ. In hoc sensu omnino improbabilis esset Caietani sententia. Vt enim sæpè alibi docui, repugnat vnam eamdemque indiuisibilem entitatem vniri secundùm vnam formalitatem, & non vniri secundùm aliam, seu se-
46 cundùm se totam, sicut non potest secundùm vnam produci, & secundùm aliam non; secundùm vnam existere, secundùm aliam verò non; de quo fusius Disputatione v. Logicæ à num. 25. vbi & eas formalitates, etiam in ordine ad cognitionem, vt omnino repugnantes, euidenter reieci. Illa omnia hìc à fortiori habent locum contra vnionem, in quâ vix vllus concedit, posse dari eam inadæquatam vnionem in creatis, licet in diuinis vniri possit immediatè relatio non vnitâ immediatè naturâ illi identificatâ, vt in humanitate Christi Domini de facto contingit.

Dices: Animus non communicat cuilibet parti suas operationes rationales, quia non vbique discurrit, ergo non vnitur in quantum rationalis. Respondeo, hanc reduplicationem, *in quantum rationalis*, iam à me esse suprà explicatam. Nunc 47
dico, aliud esse, animam non habere vbique suas operationes rationales; aliud, non esse ibi ipsam formalissimam virtutem, & radicem ratiocinandi. Hoc secundum est falsum, illud primum verum. Sicut licet Deus hìc non conseruet Romam, hìc tamen est ipsamet virtus conseruatiua, & omnipotentia Dei quæ Romam conseruat; neque vna formalitas est hìc, alia verò Romæ: & ratio à priori est, quia non vbicumque est vna causa, debent esse ibi omnes effectus illius, vt per se est manifestum.

SECTIO IV.

An omnes Animæ constent partibus integrantibus.

EXPLICVIMVS partes essentiales seu Metaphy- 48
sicas animæ, quod per definitionem essentialem fit; iam oportet partes physicas per definitionem physicam illius explicare, circa quæ duplex est difficultas, vna de animâ rationali, altera de sensitiuâ. Vtramque ferè eadem viâ expedie-
mus, si prius differentiam rei spiritualis à materiali exactè tradiderimus.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia asserens, esse de essentiâ rei spiritualis, carere partibus integrantibus.

HVRTADVS Disputat. 2. à sect. 3. fusè cona- 49
tur probare, rem spiritualem in hoc differre à materiali, quòd hæc constat partibus integrantibus, illa verò eis caret, in quo sequitur P. Vasquez, quem & refert, obiicitque P. Suarezio, quòd hanc quæstionem confuderit, dum asseruit, rem spiritualem posse esse diuisibilem integraliter. Probat autem suam sententiam Primò auctoritate D. Augustini & D. Thomæ, aientium, nomine corporis ab ipsis intelligi rem compositam integraliter: imò dicit, ab omnibus bonæ notæ Philosophis nomine corporis id ipsum intelligi. Verùm hoc argumentum leue valdè est: & quidem ex D. Thomâ contrarium omnino ostendo. docet enim apud eumdem Hurtadum §. 88. animas brutorum perfectorum esse indiuisibiles, & tamen sunt materiales seu corporeæ; ergo sentit D. Thomas, conceptum rei materialis in communi, prout distinguitur à spirituali in communi, non consistere in partibus integrantibus.

Fortè posset respondere, consistere vel in par- 50
tibus integrantibus, vel in commensuratione cum illis, & formas brutorum hanc habere commensurationem. Sed hoc ab eo dici non potest, qui vult, omnes res materiales in se formaliter constare partibus, & omnes spirituales eis carere. Iam ergo videat, quæso, quomodo id ex sancto Thomâ probari possit. Respondeo, D. Thomam numquam absolutè negare spiritui partes vtcumque, sed quantitatiuas, prout expresè ex eis locis constat, per quæ est nobis liberum da-
re ei

re ei partes extensionis non-quantitatiuas, sicut ipsi & omnes dant rei spirituali partes intensionis non-quantitatiuas. Nec in hoc putant se à D. Thomâ discedere, qui tamen non facit distinctionem eo loci inter partes extensionis & intensionis. Legatur artic. 7. in quo de hoc agit, vbi solùm in communi negat partes quantitatiuas; vbi etiam excludit à Deo omnes partes, nec inuenietur in eo vlla specialis ratio de integrantibus, magis quàm de intensiuis. D. Augustinus difficiliùs loquitur: sed, vt isti obseruant, in materiâ explicandi corpus & spiritum, præsertim circa Angelos, valdè fuit dubius S. Augustinus, nec ex eo argumentum pro nobis desumi potest. Hinc rursus ostendo, malè dici, omnes bonæ notæ Philosophos eam differentiam posuisse: cùm enim D. Thomas & cum eo Thomistæ alij, in eam sententiam de brutorum perfectorum animis indiuisibilibus abiuerint, necessariò omnes illi alium debuerunt assignare corporis in communi conceptum. 51

Secundò moti hi fuêre olim hac ratione, quia, si res spiritualis, v. g. Vbi Angeli, constaret partibus integrantibus & extensis, posset sine dubio palpari, quod tamen apertè est contra Christum Dominum, probantem sui corporis veritatem, eò quòd palpari posset. Sed & olim hoc argumentum reiecti: nam in ordine ad palpandum Angeli vbicationem, quid magis facit, esse per spatium diuisibile viginti v. g. partes vbicationis, quàm viginti vbicationes totales, casu quo Angelus diuinitus in eo loco per eas vbicationes esset, aut eamdem vbicationem in omnibus loci partibus replicatam? Certè vbicationes non fiunt palpabiles quia inter se vniantur, sed quia impenetrabiles, quod tunc non haberent, ideò ipsi hoc argumentum posteà omiserunt. 52 53

Tertiò mouentur: Quia omnia corpora, quæ de facto sunt, eam habent compositionem, ergo illa est de essentiâ corporis vt sic. ideò enim dicitur de essentiâ hominis vt sic esse animalitas & rationalitas, quia homines omnes, qui de facto sunt, sunt animal rationale. Quòd si abstrahamus conceptum ab his hominibus qui sunt de facto, & ab aliis substantiis non vtentibus discursu, quamuis sint intellectrices, iam non concipietur homo vt sic, sed substantia abstracta ab homine & aliis. Idem erit in corpore. Argumentum hoc habet multum de quæstione de nomine, quod debebat distingui ab obiicientibus, & aliquid etiam de re. De re habet, an sit possibilis vna substantia habens partes integrantes, quæ & diuersa loca naturaliter occupare possit, & etiam naturaliter per se ad punctum reduci, seu penetrari, siue ea dicenda sit materialis siue spiritualis, siue corpus siue spiritus, quod secundum ad quæstionem de nomine pertinet; item, an sit possibilis è contrario vna substantia indiuisibilis, quæ non posset cum aliâ eiusdem speciei in eodem loco existere seu penetrari, siue dicenda sit spiritualis, siue non, quod secundum ad quæstionem de nomine etiam spectat. His suppositis, iam ego respondeo argumento, nullatenus repugnare tales substantias; hi enim afferunt argumentum solùm de nomine, quo illæ deberent nominari. 54 55

Dicent: Hæc secunda substantia indiuisibilis & impenetrabilis omnino repugnat: quia si tangitur, debet tangi adæquatè, & consequenter secundùm se totam, ac tandem fiet penetratio cum illâ. Sed respondeo Primò, à me ostensum esse Disputatione pænultimâ Physicæ, à num. 88. vnum punctum posse tangi sine penetratione; imò nec posse naturaliter vnicum punctum cum altero penetrari. Secundò respondeo, etiamsi hæc substantia repugnet, saltem non repugnare illam alteram constantem partibus per se penetrabilibus, & quæ etiam possent extendi. Suppositâ ergo iam possibilitate illius, disputandum erit, an dicenda sit spiritualis, an corporalis, quod pertinet ad quæstionem de nomine, in quâ ego, propter rationes inferiùs reddendas, illam substantiam constantem talibus partibus voco *spiritum*; aliam verò indiuisibilem, impenetrabilem tamen, voco *corpus*. 56

Exemplum autem quod affertur de homine, non est ad rem: nam corpus & spiritus sunt duo nomina, quæ comprehendunt omnia entia; vnde quæcumque res debet vocari vno ex illis nominibus. Ostendam autem, licet omnia, quæ vocantur corpora, de facto habeant partes, non tamen ideò quia partes habent, vocari corpora: vnde benè infero, etiam illam substantiam possibilem, quæ illis careret, posse vocari corpus, quia non posset dici spiritus. At vox hæc, *homo*, est imposita ad significandum vnam speciem animalis, scilicet animal discursiuum; vnde non potest nisi æquiuocè applicari alteri substantiæ possibili intellectiuæ, non tamen sensitiuæ, aut non-animali. 57

Hinc etiam constat solutio Quarti argumenti, scilicet, nisi semel statuatur quid sit spiritus, nihil de illo definire nos posse. Cùm ergo vniuersi Doctores dicant, spiritum esse substantiam simplicem, id profectò erit de ratione spiritus. Huic argumento respondi ferè suprà, in primis, omnes Thomistas cum D. Thomâ nomine *spiritus* aliquid aliud significare quàm rem indiuisibilem: nam formæ brutorum in eorum sententiâ sunt tam indiuisibiles quàm anima rationalis, & tamen hæc est spiritus, illæ verò non, ergo illi in aliâ re constituunt proprium conceptum spiritus. Item P. Franciscus Suarez rei spirituali dat diuisibilitatem, quem è nostrâ Societate ferè omnes recentiores sequuntur, ergo ex hac parte in quæstione hac de nomine plures ego habeo pro me Auctores. Addo, me ex ipsis aduersariis probaturum inferiùs, rem spiritualem posse talibus partibus constare. 58

Quintò arguunt: Nisi res spiritualis debeat esse indiuisibilis, non est vnde probetur animæ indiuisibilitas. Respondeo Primò, ab obiicientibus committi in hac probatione circulum: probant enim, animam esse spiritualem, quia est indiuisibilis; & esse indiuisibilem, quia est spiritualis. 59

Replicabunt fortè, à se non probari spiritualitatem ex indiuisibilitate, sed ex independentiâ à materiâ. Benè; sed tunc adhuc illos ego vrgeo, quomodo independentia à materiâ arguat carentiam partium: cur enim res composita non poterit esse independens à materiâ? quæ enim connexio inter hæc duo, *non dependet a materiâ, ergo caret partibus?*

Dicent: Si est independens, ergo spiritus, ergo indiuisibilis, quia omnis spiritus est indiuisibilis.

60 lis. Sed contrà, quia hîc iterùm relabuntur in circulum: nam eam indiuisibilitatem probant à spiritualitate, spiritualitatem verò ab indiuisibilitate; nam à solâ independentiâ à materiâ non potest (vt in præcedenti replicâ ostensum est à me) indiuisibilitas demonstrari. Ecce, dum nobis obiiciunt, non esse in nostrâ sententiâ argumentum ad probãdum animæ indiuisibilitatem, ipsi eam probant manifesto circulo.

Secundò respondeo, eam indiuisibilitatem animæ posse probari aliunde, de quo nos infrà.

Tandem argumentantur: Quia nisi dicamus, corpus consistere in hac partium extensione, non est vnde possit desumi differentia eius à spiritu, ergo. Sed huic argumento fiet satis, dum nostram sententiam probauerimus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Res spiritualis potest habere partes integrantes.

61 DICENDVM cum P. Suarezio Disputat. 4. Metaphysicæ, sect. 1. & recentioribus communiter, rem spiritualem posse constare partibus integrantibus. Eamdem sententiam fusiùs & solidiùs idem Suarez Tomo de Angelis lib. 4. per totum cap. 1. occasione vbicationis Angelicæ probauit. Hæc suadetur Primò ad hominem contra aduersarios, & præsertim Hurtadum, ponentem duas vniones in homine, vnam materialem in corpore, aliam in animâ spiritualem & indiuisibilem. Quo posito, sic argumentor: Hæc vnio spiritualis recepta in solâ animâ, est diuisibilis integraliter iuxta materiæ partes, ergo res spiri-
62 tualis potest esse diuisibilis. Consequentia non potest esse clarior. Antecedens posset suaderi cum nonnullis, quia si illa vnio esset indiuisibilis, ablatâ quacumque parte materiæ, vel etiam additâ, tota vnio periret, & consequenter homo moreretur, quod est euidenter falsum. Hæc tamen probatio facilè reiicitur: nam licet tota vnio deperdatur, succedit tamen alia noua; ideò homo non moritur, sed mutat vniones. Meliùs ergo aliter idem Antecedens probatur, quia si vnio animæ ad corpus esset indiuisibilis, sequeretur, quotiescumque homo vel nutritur, vel amittit aliquam partem materiæ, semper mutari totam vnionem totius animæ ad totum corpus: nam eademmet vnio non est indifferens, vt iam has iam illas partes materiæ de nouo vniat, est enim alligata essentialiter his in particulari & determinatè.

63 Concedunt hi sequelam, negantque in consequenti vllum esse absurdum. Sed contrà euidenter, quando homo nutritur pro priori naturæ ad nutritionem, cuius anima rationalis est causa, necessariò ipsa intelligitur vnita materiæ, ergo non potest pro illo instanti deperdi vnio præcedens, ergo manent simul hæc & ea quæ tunc primò acquiritur, quarum quælibet est partialis; neque enim simul potest anima habere duas vniones totales cum totâ materiâ, constat ergo partibus ea vnio spiritualis animæ. Probatur primum Antecedens, ex quo reliqua manifestè sequuntur, scilicet, in priori ad nutritionem debere animam supponi vnitam, quia anima non est principium nutritionis vt separata, sed vt constituens hominem, qui propriè nutritur, non anima: sed anima, vt constituens hominem, inclu- 64
dit vnionem cum materiâ, vt per se notum est; ergo in priori ad nutritionem debet intelligi vnio animæ cum materiâ. Confirmatur, nutritio pendet per se ab vnione animæ cum materiâ præcedenti, non è contrario vnio à nutritione, ergo vnio prior est naturâ nutritione.

Huic argumento dixi olim posse responderi, pro priori ante nutritionem debere intelligi animam vnitam aliquo modo cum materiâ, non tamen vnione tenente se ex parte animæ, sed ex parte materiæ, quæ materialis est, & distincta, in sententiâ ipsorum, ab vnione tenente se ex parte animæ. Sed contrà Primò, quia ipsi alibi fatentur expressè, & meritò, solam vnionem tenentem se ex parte materiæ, non constituere perfectè essentiam hominis, hic enim dicit vtramque vnionem. Tunc sic: Non nutritur homo inad- 65
æquatè & partialiter, sed homo essentialiter completus, ergo non supponitur pro priori ad nutritionem sola vnio tenens se ex parte materiæ, sed etiam, quæ se tenet ex parte animæ, & pertinet ad integram essentiam hominis.

Contrà Secundò euidenter, quia si vnio materiæ cum animâ sit prior naturâ, quàm aggeneratio, etiam vnio animæ cum materiâ erit prior: nam ex vnione materiæ cum animâ necessariò sequitur vnio animæ cum eâ materiâ; at ex vnione materiæ cum animâ non infertur necessariò aggeneratio nouæ materiæ, vt per se patet; ergo positâ vnione materiæ cum animâ, priùs naturâ debet resultare vnio eiusdem animæ cum materiâ, quàm aggeneratio, seu vnio cum aduenientе materiâ. Probo euidenter consequentiam: quia 66
quãdo ex vnâ causâ duo effectus sequuntur, vnus essentialiter, alius verò purè contingenter, priùs pullulat ille qui necessariò essentialiter est connexus, quàm ille qui contingenter, &c. Et ratio est manifesta, quia hæc prioritas *in quo* non solùm est prioritas causalitatis, sed etiam maioris connexionis. Sic, quia cum animâ (ponamus potentias esse distinctas) magis est connexa voluntas quàm actus intellectus, priùs intelligimus animâ habentem voluntatem quàm intelligentem, etiamsi voluntas non sit causa intellectionis: & in Deo etiamsi iustitia v. g. non sit causa creandi mundum, quia tamen est magis connexa cum Deo quàm volitio creandi mundum, priùs intelligimus Deum iustum, quàm intelligimus volentem creare mundum.

Tertiò eamdem solutionem impugno, quia 67
vnio animæ rationalis cum materiâ cordis, etiamsi non sit causa aggenerationis (vt contendit solutio) est tamen omnino independens ab eâ aggeneratione: non enim solùm materia cordis esset vnita animæ, sed etiam anima maneret vnita materiæ cordis, etiamsi non fieret aggeneratio, ergo etiam vnio animæ ad cor est independens ab aggeneratione; at è contrario aggeneratio non esset, si non esset anima vnita cordi, ergo vnio animæ ad cor, licet non sit causa aggenerationis, quia tamen est ab eâ independens, debet esse prior naturâ, vel saltem debet esse distincta ab eâ aggeneratione: quod mihi sufficit ad probandum, ibi esse duas partiales vniones animæ, vnam cum materiâ cordis, aliam cum materiâ aggenerandâ. Patet 68
consequentia: quia si non esset nisi vna, non posset vna esse independens ab alterâ. Confirmo: id-

eò

eò ipsa causa est prior *in quo* respectu effectus, quia causa potest existere sine effectu, non autem è contrario; hoc autem idem in eis vnionibus contingit, nam vnio animæ ad cor non pendet ab eo quòd manus pingueſcat, at pingueſcere nequit manus, si anima non sit vnita cordi, ergo est idem fundamentum quod in causis ad prioritatem harum vnionum, quidquid sit de causalitate.

69 Vltimò tandem eam solutionem impugnò, quia si prærequiritur aliqua vnio inter animam & corpus, gratis fingitur, eam debere esse quæ se tenet ex parte materiæ; potiùs enim videtur futura ea, quæ ex parte animæ, quandoquidem anima est, quæ efficienter facit eam aggenerationem, & non materia.

Ideò aliter Secundò respondent, animam vniri cum corpore multis vnionibus totalibus, v.g vni minimo naturali vniri vnâ vnione, alteri minimo alterâ vnione; & sic dicunt, pro eo priori ad nutritionem supponi etiam animam vnitam, vnione tamen totali distinctâ ab eâ quæ acquiritur in nutritione, quæ antiqua vnio non vnitur cum aduc-

70 niente. Sed hæc solutio faciliùs adhuc reijcietur, Primò, quia ponere in homine vniones totales non secum vnitas, nec facientes vnum, est etiam dicere, hominem non esse vnum per se. Quod ostendo euidenter argumento frequentissimo ipsis aduersariis, scilicet, formam non posse dare subiecto id quod in se non habet; sed illa vnio non est vna per se, sed multiplex adæquatè, quomodo ergo facit hominem vnum per se, cùm ratio constituendi vnum sit ipsa vnio?

Secundò reijcio eas vniones totales, quia cuilibet intellectui benè dispositio statim apparet,

71 non esse explicabile, cur illæ vniones, quæ per totum corpus sunt sparsæ, sint spirituales, casu quo non sint vnitæ; & è contrario, cur, si inter se tamquam bonæ sorores vnirentur, eo ipso omnem imperfectionem rei materialis contraherent; & iam inde ex solo eo capite incapacitatem ad intelligendum, ad amandum, & ad omnia alia quæ hi annectunt essentialiter rebus materialibus, etiam illis vnionibus debere conuenire. O infelix vnio, quæ talia secum damna affert!

Tertiò, quia sæpè contingit, manere in homine animam vnitam non solùm illi minimo naturali in quo absolutè posset operari, sed illi v.g. & medio, & totam illam partem cum suis dispositionibus operari in cibum. Demus ergo, tunc dis-

72 vt licet in eâ solâ non posset anima rationalis existere, in eâ tamen simul cum præexistente possit; tunc ergo rogo, Illa vnio, quæ tunc producitur, non potest esse totalis, quia est in minori parte quàm in minimo naturali, ergo debet esse partialis, & connecti cum præcedenti. Confirmo & explico: da in meâ manu esse tales vniones cum minimis naturalibus centum, & quodlibet minimum esse instar nucis auellanæ; abscindat quis subtilem partem carnis, iam illud minimum ad quod ea pars pertinebat, non manet integrum, ergo non potest retinere vnionem totalem. quid ergo fiet? debebit necessariò loco illius quæ destructa est, succedere alia partialis, vt contendo.

73 Et vrgeo ampliùs: da, immediatè illam partem abscissam applicari & vniri iterùm, sicut sæpè fit etiam in abscisso naso, iam tunc habeo intentum: nam anima vnita cum partibus aliis facit eam nouam vnionem, ergo prior naturâ est vnio ad alias partes, & posteà sequitur vnio ad istam partem nouam quæ est minor quàm minimum naturale, vt supponimus; ergo non est capax vnionis totalis, ergo debet produci partialis vnio, ergo dantur partiales vniones spirituales, quod contendo.

Tandem argumentum suprà positum contra omnes solutiones sic confirmo semper ad hominem contra aduersarios: quia si detur vnica vnio ad multas partes materiæ, sequitur, homines esse inter se specie diuersos, quod meritò & ab aduersarijs negatur. Sequelam probo euidenter, 74
quia ipsi docent, dum agunt de æqualitate indiuiduorum eiusdem speciei, cognitionem indiuisibilem de duobus hominibus esse specie diuersam à cognitione de vno, quia ex suâ essentiâ est perfectior. E quo sic argumentor: Ergo homo tantillo pinguior vel altior, quia habet vnicam vnionem spiritualem essentialiter respicientem plures partes materiæ, quàm homo minor, habebit eo ipso vnionem specie diuersam; ergo ratione illius homines erunt specie diuersi, & semper quilibet à se diuersus specie, si pingueſcit, vel si decrescit, etiamsi solùm vnum indiuisibile amplius materiæ acquirat vel deperdat, quod falsissimum est. Et ob simile inconueniens negatur 75
ab aduersarijs, actionem eductiuam formæ materialis in primo fieri esse vnionem illius, ne posteà, mutatis causis, mutetur vnio in specie, & sic equus in secundo instanti sit specie diuersus à seipso in primo, quod maius inconueniens esset in homine, qui perpetuò mutaretur specie ob specificam vnionum mutationem.

Nec euadent, ponendo eas vniones totales ad minima naturalia, quia, vt suprà dixi, potest quis vel extrahendo vnam guttam sanguinis qui in eorum sententiâ animatur, vel pelliculam imperceptibilem abscindendo, reddere partem remanentem, ad quam ea pellicula pertinebat, minorem illo minimo, & tunc vel producetur vna vnio ad pauciores partes quàm sint aliæ, vel vt illæ accedant ad alteram vicinam vnionem, & sic hæc habeat plures partes materiæ quas vniat, ideoque sit perfectior, & consequenter in eorum sententiâ specie diuersa. Denique, quia nec ipsi ponunt ea minima ita inter se æqualia.

SVBSECTIO TERTIA.

Idem nouis argumentis suadetur.

SVAREZ suprà relatus probat, vnionem animi 76
rationalis necessariò debere esse compositam partibus; aliàs, inquit, intra breuissimum tempus nutritionis deberent produci infinitæ vniones totales, eò quòd transierunt infinita instantia indeterminata, & nutritio illa facta est continenter sine interruptione; in quolibet autem instanti indeterminato debuit habere distinctam vnionem totalem. Hoc argumentum non premit aduersarios aientes, nutritionem non esse continuam, quo cessat totus processus in infinitum; ideò ego formo argumentum in Angelo se continenter mouente, vel per ictum oculi: tunc 77
enim acquirit successiuè infinitas præsentias totales & determinatas, ergo in ictu oculi infinitæ categorematicè præsentiæ producentur, quod ab-

surdissimum est. Sequela probatur, quia in qualibet parte indeterminatâ Angelus habet totalem præsentiam; sed partes illæ indeterminatæ spatij, quas percurrit, sunt infinitæ, ergo & præsentiæ determinatæ Angeli.

Mirum est, quàm hoc argumento premantur aduersarij, qui Primò dicunt, illud nihil valere, quia multi ex his qui eo vtuntur, ponunt puncta finita. Sed hæc solutio nulla est, quia ego ipsos volo premere qui infinita puncta ponunt.

78 Secundò videntur velle inclinare cum Durando ad negandum Angelis motum localem, quod esset error peior priore. Vide quæ dixi Disputatione XII. Physicæ à num. 88. de vbicatione & motu Angelorum. Sed ne hîc mihi euadant, in nostrâ animâ est eadem difficultas, etiamsi Angelo negent motum: nam vbicatio animæ rationalis est indiuisibilis in toto corpore, iuxta doctrinam quam impugno. Demus moueri manum, in ictu oculi acquirit anima infinitas vbicationes totales, non secus ac Angelus; quia in qualibet parte indeterminatâ temporis nouam habet vbicationem totalem, sicut suprà de Angelo argumentabar, nec enim ipsi admittunt morulas in motu.

Tertiò tandem respondent, sicut à P. Suarez admittuntur in motu Angeli infinitæ partes vbicationis, ita posse admitti infinitas vbicationes
79 totales aggregatas in vnum sine vnione. Sed contrà, quia hoc ipsum est summum absurdum: quia quando partes illæ sunt vnitæ, sunt proportionales & communicantes, ideò non tantum infinitum simpliciter; at hîc iam ponuntur illæ vbicationes totales, vnde non possunt recurrere ad terminos, quibus se aliàs tegunt, de communicantibus & proportionatis, sed debent necessariò dicere, eas esse infinitas simpliciter, quod ipsi reputant meritò pro absurdo.

Ego fateor, hoc argumento clarè ostendi, ab aduersariis debere infinitas simpliciter vbicationes concedi, neque hoc possunt effugere. Verùm quoad me non est magis absurdum, infinitas eas vbicationes sine vnione ponere, quàm vnitas, vt
80 eas ponit Suarez; quia vnio non tollit earum distinctionem & infinitatem simpliciter. Vnde agens de continuo, probaui, quidquid terminis rem inuoluant, in re esse ibi entia infinita categorematicè; vnde ex hac parte do aduersariis, hoc non esse speciale hîc contra ipsos argumentum, nisi quatenus, ablatis terminis *proportionalis* & *communicantis*, clariùs hîc premuntur quàm in continuo.

Sed ne hanc sententiam solùm ad hominem probemus, ideò sic argumentor Secundò: Vbicatio animæ est in omnium sententiâ spiritualis; sed hæc est composita ex partibus extensiuis seu integralibus, ergo aliquid spirituale potest constare partibus integrantibus. Probo Minorem, quæ sola eget probatione; quia in priori naturæ, in quo anima rationalis intelligitur ante nutritionem,
81 præintelligitur approximata materiæ præexistenti, cui quâ supponitur vnita; item præintelligitur approximata passo seu materiæ in quam introductura est propriam vnionem. *Approximata* dico, id est iuxta illud passum, sicut causa est iuxta passum; non enim necessariò debet esse intra illud vt operetur, ergo pro illo priori iam supponitur vbicata in materiâ, quæ præexistebat sub ipsâ animâ, & pro posteriori vbicatur de nouo intra materiam, quam de nouo informat pro posteriori. Patet consequentia, quia vbicatio animæ intra materiam est dependens ab vnione ipsius animæ cum materiâ: neque enim anima vbicatur 82
intra materiam cui non vnitur, quando non est in statu separationis, ergo pro secundo posteriori naturæ, pro quo datur noua vnio animæ ad nouam materiam, datur etiam & noua illius vbicatio, & consequenter in eodem instanti dantur duæ vbicationes spirituales in animâ non totales, quia, vt diximus, naturaliter nequit illas simul habere; ergo partiales, ergo res spiritualis potest partibus integrantibus constare. Neque hîc possunt recurrere aduersarij, sicut in nutritione, ad vbicationem ex parte materiæ, quia per illam solam anima non approximatur passo. Nec possunt etiam recurrere ad duas vbicationes totales animæ, sicut ibi ad duas vniones; quia anima non potest, ex omnium & ipsorum sententiâ, duas simul habere vbicationes totales: nec potest negari, pro 83
priori ad introductionem vltimæ dispositionis in materiâ non requiri approximationem animæ cum eo passo; cur enim ignis eam requiret, vt producat calorem, & anima non eamdem requiret, vt producat suum calorem vitalem, & alias dispositiones? Loquor in communi & aduersariorum sententiâ; nam in Physicis ego docui, approximationem non esse pro priori naturæ. Nec tandem potest dici, tunc pro eo priori iam iam quidem esse approximatam, sed simul esse intra totam illam materiam quam informatura est, hoc, inquam, dici non potest, tum quia ad operandum non requiritur penetratio cum passo, tum quia penetratio cum materiâ prouenit in animâ ex vnione, non è contrario: ideò enim ponitur in 84
totâ illâ materiâ, quia illa est dispositа ad vnionem; non autem ideò est dispositа, quia anima est localiter in totâ illâ materiâ. Nec video quid responderi possit, nisi negetur ad agendum requiri priùs naturâ approximationem ignis cum passo, &c. quod non dicent aduersarij, est enim contra ipsorum doctrinam: ego fortè id dicere possem verè, quia Disputat. VII. Physicâ à num. 73. docui, & lege Subiectionem sequentem.

Tertiò idem ostendo, quia, vt infrà probabo, quando video v. g. simul longum terræ spatium, visio illa quam tunc habeo, est composita integraliter. Et quidem de visione externâ ipsimet aduersarij admittunt; de internâ verò & spirituali ego idem probo, quia efficacissimum argumen- 85
tum ad probandam eam compositionem visionis quo ego vtor, inde desumo, quòd clariùs vna pars quàm altera videatur, vt experientia ipsâ docet; remotior enim non tam clarè videtur quàm vicinior, ergo non est eadem indiuisibilis visio de vtroque. Patet euidenter consequentia: quia si esset eadem visio, esset etiam æquè intensa de vno ac de altero obiecto; in vnâ enim indiuisibili visione circa duo obiecta non est maior intensio circa vnum quàm circa alterum, vt ex se est euidens. Iam vlteriùs pergo: Non solùm visio exterior, quam tunc habeo, est magis intensa, & clara de vnâ obiecti parte quàm de aliâ, sed etiam ipsa cognitio intuitiua intellectualis, quæ resultat ex exteriori; ergo etiam illa cognitio spiritualis ha- 86
bet partes integrantes, iuxta partes obiecti visi, ergo res spiritualis potest habere partes integrantes. Confirmo: si esset eadem indiuisibilis cogni-

tiuo

nitio de toto cælo, sequeretur, quoties vel musca aliqua vel atomus se interponit aut se mouet, mutari mihi totam visionem de toto cælo, aut de mari, quod absurdum est, vt in simili ipsi intulêre, ad probandum, non esse in toto mari vnam indiuisibilem subsistentiam, ne ad additionem vnius guttæ tota deberet mutari. Idem autem absurdum iam hic sequitur, si totius cæli vnica indiuisibilis esset intellectualis visio. Item & in vbicatione animæ sequitur, ad continuum motum cordis perpetuò in toto corpore animam mutare suam vbicationem, si hæc non sit diuisibilis: dicendum ergo est, eam esse compositam ex partibus integrantibus.

87 Denique, quia res spirituales possunt habere partes intensionis, ergo & extensionis, quia non est cur illæ magis officiant spiritualitati quàm hæ.

Dices: Partes intensionis sunt in ordine ad perficiendum magis idem subiectum, quod non repugnat rei spirituali, partes verò extensionis sunt in ordine ad diuersum subiectum, quod repugnat rei spirituali. Sed contrà Primò, quia petunt manifestum principium: ego enim contendo, eas partes perficere idem subiectum, aut diuersum, per accidens se habere in ordine ad spiritualitatem, quia non est maior ratio de his quàm de illis, & è contrario; tu verò respondes, esse maiorem rationem, quia illæ impediunt spiritualitatem, hæ verò non; quæ est tua conclusio à me
88 præcedenti argumento impugnata. Contrà deinde, quia plures partes vbicationis in Angelo vel animâ rationali etiam sunt ad perficiendum magis idem subiectum, licet in ordine ad diuersum locum & ad diuersum terminum. cur ergo se non compatientur cum spiritualitate? potest ergo res spiritualis partibus integrantibus componi. Confirmo: non magis in intellectu perficiunt subiectum gradus intensæ cognitionis de eodem Petro, quàm perficerent idem subiectum, eumdem scilicet intellectum, multæ partes cognitionis, quarum quælibet repræsentaret diuersam par-
89 tem obiecti, vt per se est manifestum; ergo ratione huius perfectionis non magis repugnant duæ partes cognitionis, vna de hac parte albedinis, altera de aliâ, quàm duæ partes cognitionis de eadem albedine; ergo non magis hæ partes integrantes cognitionis officiunt spiritualitati, quàm partes intensionis. nec video quæ hic assignari possit bona disparitas.

SVBSECTIO QVARTA.

Expenditur aliud argumentum pro eadem sententiâ.

EADEM nostra Conclusio probari potest in præsentiâ Angeli ad locum diuisibilem, quæ in omnium sententiâ spiritualis est, aliunde autem potest esse diuisibilis, ergo. Probo Minorem, & suppono, Angelum posse esse, pro suo libitu, vel in toto hoc Gymnasio v. g. vel tantùm in di-
90 midiâ illius parte. Ponatur ergo solùm in dimidiâ parte, & decernat pro suo libitu, mouere se simul cum aliquo corpore sibi coniuncto ad nouam partem Gymnasij (quod fieri posse, negauit nullus;) in hoc ergo casu sic argumentor: Pro priori naturæ ante motionem Angeli ad nouum spatium supponitur vbicatus, quia supponitur approximatus corpori quod mouet, quæ approximatio formaliter consistit in vbicatione, & pro posteriori naturæ acquirit nouam præsentiam; quia, vt supponimus, in eo instanti simul cum corpore mouetur, ergo in eo instanti habet Angelus duas præsentias, & eam quæ se tenet ex parte causæ, vt conditio ad operandum, & eam quæ pro posteriori acquiritur, & præterea non sunt totales, vt supponimus, ergo partiales; ergo præsentia spiritualis Angeli potest partibus constare.

Posses respondere Primò, præsentiam ad no- 91
uum spatium non esse dependentem à motu illius corporis; sed potiùs esse illo priorem, ideoque in priori naturæ Angelum esse præsentem toti illi spatio per vnicam indiuisibilem præsentiam, quo corruit totum argumentum. Sed contrà, quia supponimus in argumento, Angelum pro suo libitu decreuisse, non se mouere nisi præuiso priùs naturâ motu corporis, quod rectè ab ipso fieri potest: ecce ergo in hoc casu motus Angeli ad nouum spatium est posterior impulsu & motu corporis, consequenterque non potest se tenere ex parte causæ ad motum corporis, ergo noua præsentia Angeli ad nouum spatium est necessariò distincta in eo casu ab approximatione, & præsentiâ se tenente ex parte causæ, ideoque necessariò dantur tunc duæ præsentiæ, & partiales, vt diximus.

Respondebis Secundò, pro priori naturæ ad 92
motum corporis non supponi Angelum vbicatum, præcipuè quando mouetur simul cum corpore, sicut anima rationalis pro priori ad motum totius corporis non supponitur vbicata, alioquin in illo instanti haberet duas præsentias ad totum corpus, & eam quæ se tenet ex parte causæ, & eam quam de nouo in eo instanti totum corpus acquirit, & anima simul cum illo; ergo non datur in instanti, quo Angelus simul cum corpore mouetur, duplex præsentia, vna ex parte causæ, & alia ex parte effectus, sed vnica ex parte effectus ad totum illud spatium. Quod vlteriùs à priori potest ostendi, quia ante vbicationem, quam res acquirit per motum, non potest supponi vbicata, ergo neque Angelus in eo instanti ante motum supponetur vbicatus.

Sed contrà, quia eo casu Angelus duo efficit: 93
alterum est, se mouere, & ad hoc fateor non prærequiri in priori naturæ vbicationem, ob rationem in responsione datam; alterum est, imprimere impulsum in lapidem, & ad hoc non minùs prærequiritur approximatio, quàm prærequiritur in igne ad calefaciendum passum.

Ad instantiam de animâ rationali se & corpus mouente, respondeo, eam ratione vnionis cum corpore esse illi approximatâ seu connexam, ita vt illam trahat quocumque seipsam mouerit; vnde anima non mouet propriè corpus per impulsum, sed se mouendo: quando autem vna manus alteri vult imprimere impulsum, debet priùs illi esse vicina; Angelus ergo cùm non sit vnitus lapidi, debet, vt possit in illo operari, præintelligi illi approximatus per vbicationem, sicut & reliquæ causæ vt in passum operentur.

Adhuc tamen hoc argumentum non videtur 94
esse efficax, probaretur enim etiam illo, Angelum non posse vmquam mouere lapidem, nec impulsum ei imprimere; nam pro priori naturæ ad mo-

tum lapidis, licet ipse Angelus intelligatur vbicatus, lapis tamen non intelligitur cum vbicatione, ergo nec Angelus intelligitur lapidi approximatus. Patet euidenter consequentia, quia approximatio necessariò coalescit ex vbicatione vtriusque, ergo quando lapis non est vbicatus,
95 non potest esse approximatio cum illo: nisi dicamus, per impulsum non moueri corpus in eo instanti in quo imprimitur, sed in sequenti, ideoque ante impulsus productionem debere supponi vtriusque corporis approximationem priùs naturâ. Sed tunc manet difficultas, quando Angelus mouet lapidem, secum illum trahendo sine impulsu producto, sed immediatè in eo efficiendo vbicationem, sicut ego mecum traho vestes quando moueor; eo enim casu ante productionem eius vbicationis Angelus non supponitur vnitus cum lapide, vt de animâ cum corpore paulò antè dicebam; nec supponitur illi approximatus, quia vtrumque mouetur simul, & ante motum non potest supponi approximatio, quia nec supponitur vbicatio, ergo non est necessa-
96 rium ad hoc, vt Angelus moueat lapidem, esse illi approximatum priùs naturâ. Vnde rursus infero, neque vt illum moueat; quia sicut potest in lapide producere vbicationem, etiamsi priùs naturâ non supponatur illi approximatus, ita poterit producere impulsum; nec enim video rationem, cur magis productio impulsus prærequirat eam approximationem, quàm vbicationis productio; quandoquidem videmus, tam non posse, imò multò minùs aliquem secum trahere rem distantem, quàm non posse rei distanti imprimere impulsum; ergo nulla est ratio ad requirendam pro priori naturæ eam approximationem. Vide quæ dixi de hac re Disputatione VII. Physicæ à num. 73.

SVBSECTIO QVINTA.

Duæ sententiæ de materialitatis essentiâ reiectæ.

97 DICVNT ergo nonnulli, qui nobiscum rem spiritualem partibus posse componi admittunt, materialitatem desumi in ordine ad materiam, spiritualitatem verò in carentiâ eius ordinis. Sed contrà, quia corpus simplex, quod esse possibile dixi Disputatione v. Physicæ, num. vltimo, non haberet materiam, & tamen esset materiale, ergo materialitas non sumitur in ordine ad materiam. Contrà Secundò, quia ipsa materia est materialis, & non ex ordine ad materiam, ipsa enim non habet ordinem ad seipsam, ergo non das rationem communem rei materialis.

Secundò alij constituunt materialitatem in ordine ad quantitatem, à quâ dependeat commensuratiuè. Quòd si illis obiicias, ipsam quantitatem esse materialem, nec tamen dependere à quantitate, quia non dependet à se; Respondent, duplicem esse quantitatem, vnam formalem, ra-
98 dicalem aliam. Formalem dicunt, quæ absolutè dicitur quantitas; radicalem verò, ipsam materiam, quæ radix est quantitatis formalis. Quantitas ergo formalis, quia commensuratur quantitati radicali, id est materiæ, materialis est; item materia, quia commensuratur quantitati formali, est materialis. Hanc opinionem reieci olim, & nunc iterùm reiicio, eò quòd in eâ committitur manifestè vitiosus circulus: nam materialitas quantitatis explicatur per materiæ materialitatem, & hæc per materialitatem quantitatis, nec sistitur in aliquâ re notâ: sicut si quis diceret, materiam ideò posse recipere formâ, quia forma est receptibilis à materiâ, & hanc ideò esse receptibilem, quia materia potest illam recipere, qui modus explicandi non dubium quin sit vitiosus. Contrà Secundò, quia valdè probabile est, quantitatem non distingui à materiâ, vel ad minimum 99
illud est certum, possibile esse aliquod corpus seipso habens effectum impenetrabilitatis partium sine quantitate superadditâ: quæ enim in hoc excogitabilis esse potest repugnantia? ecce, ergo illud non commensuraretur nec quantitati radicali, quia non esset subiectum quantitatis; nec quantitati formali, quia vt supponimus, non esset quantitas distincta, & tamen illud corpus verè esset materiale, ergo materialitas in communi non consistit in commensuratione cum quantitate prout abstrahit à radicali vel formali. Denique reiicitur, quia non conuenit ea definitio creationi albedinis, quæ non commensuratur materiæ primæ, nec quantitati formali.

SVBSECTIO SEXTA.

Vera sententia.

DICENDVM ergo censeo, *corpus* esse *substantiam per se impenetrabilem cum aliâ eiusdem speciei.* Vbi Primò aduerte, à me non explicari corpus per impenetrabilitatem cum alio corpore, non quia in re ita non sit (si enim dico, *cum aliâ eiusdem speciei*, procul dubiò illa etiam erit corpus) sed quia si dicerem, *corpus est quod est impenetrabile cum alio corpore*, nihil prorsus declararem, relinquerem enim tam obscuram definitionem quàm anteà, ratione illius verbi, *alio corpore.* Vt enim sæpè dixi, non debet poni in definitione ipsummet definitum, nec in ordine ad illud declarari, est enim idem per idem; sicut si dicerem, *homo est, quod est eiusdem speciei cum homine*, verum quidem dicerem, nihil tamen declararem. ideò ergo dixi, *corpus est substantia impenetrabilis* 101
cum alia eiusdem speciei; hoc enim modo datur per terminum clariorem, ex quo benè infertur, si materia sit impenetrabilis cum aliâ materiâ, esse corpus; si forma cum aliâ formâ, esse corpus, &c.

Secundò aduerte, à me non requiri ad rationem corporis, habere partes, sed solùm, esse impenetrabile per se cum alio indiuiduo eiusdem speciei. vnde, etiamsi materia esset indiuisibilis integraliter, adhuc posset esse corporea, quia esset impenetrabilis cum aliâ eiusdem speciei. Hæc sententia in re est communissima inter recentiores, etiamsi non omnes eam eodem modo explicent; & Hurtadus suprà §. 25. eam putat probabilissimam inter omnes sibi aduersas. Eam tenetur P. Suarez tradere, quidquid Hurtadus in 101
contrarium dicat: cùm enim admittat, res spirituales posse constare partibus, non potest materialitatem in eis partibus constituere, ergo debet recurrere ad hanc impenetrabilitatem, quæ eo ipso facit molem corpoream; est enim proprium corporum, vt se in eodem loco non patiantur; imò

imò & illi, quos præcedenti Sectione impugnaui, qui materialitatem per ordinem ad quantitatem explicant, in hanc sententiam in re coincidunt, quia per quantitatem eam intelligunt impenetrabilitatem, licet non benè loquantur, nec benè se explicent. Idem etiam & Thomistæ, qui res materiales putant posse esse indiuisibiles. Hæc sententia rectè explicat, quomodo materia prima sit corpus, quia per se est impenetrabilis, vel
103 ratione quantitatis à quâ per se pendet, si hæc distinguatur, vel ratione sui ipsius (vt ego probabilius iudico) quia per se est impenetrabilis, nec habet quantitatem distinctam. Explicat item, cur ipsa quatitas, si distinguatur, sit corporea, quia scilicet per se habet eam impenetrabilitatem. Tandem de formâ substantiali materiali reddit bonam rationem, eò quòd per se pendet, vt à subiecto intrinseco sustentante, ab ipsâ materiâ affectâ eâ quantitate, & consequenter per se est impenetrabilis cum aliâ formâ materiali.

Antequam obiectiones, quæ contra hanc sententiam fieri possunt, proponam, eisque respondeam, explicandum est, an hæc definitio sit communis rei materiali vt sic; videtur enim ex duobus capitibus non conuenire omni rei materiali, tum quia ponit terminum *substantia*, non autem omnis res materialis est substantia, vt per se est
104 notum. Secundò est difficilius, quia non omnis res materialis est impenetrabilis cum alterâ eiusdem speciei, nam gradus intensionis in meâ sententiâ sunt homogenei, v.g gradus caloris, & tamen vnus cum altero penetratur, ergo illis non conuenit definitio rei materialis. Propter hæc ego consultò suprà dixi, à me definiri corpus; corpori autem rectè vtraque pars definitionis conuenit, vt suprà ostensum est: non est autem idem, corpus & res corporea seu materialis; nam albedo, etiamsi sit materialis & corporea, non est corpus; ergo illa definitio non est nisi solius corporis. Iam autem oportet explicare, quomodo definiatur res corporea in communi.

105 Primò, rectè quis dicet, posse definiri disiunctiuè, vt sit vel *quæ est per se impenetrabilis cum alterâ eiusdem speciei*, vel *commensuratur cum re hoc modo impenetrabili*. sic enim omnia comprehenduntur, etiam accidentia materialia, vt inferiùs in obiectionum solutione videbimus. Nec nouum est, definire disiunctiuè aliquam rationem communem; imò quoad hoc omnes aduersarij sunt in eadem naui nobiscum: nam etiamsi explicent materialitatem per partes integrantes, tenentur dicere rem materialem esse, quæ constat vel partibus, vel dicit ordinem ad illas: nam punctum continuatiuum, siue vnio illa indiuisibilis, est materialis, & tamen non constat partibus, totum autem illis constat, ergo non datur vtrique rei eadem definitio nisi disiunctiua: non enim
106 potest dici, *res materialis est, quæ dicit ordinem ad partes*, nam totum non dicit propriè ordinem ad partes, sed est ipsæ partes; nihil autem dicit ordinem ad se, ergo nec illi possunt dare vnicam indiuisibilem definitionem pro vtrisque. Imò, licet dicerent definitionem esse *dicere ordinem*, posteà hoc ipsum tandem explicant disiunctiuè, id est, vel dicit ordinem quatenus eis partibus constat, vel quatenus eas vnit; sicut etiam in Logicâ agens de iudicio dixi illud à nobis definiri non posse, nisi disiunctiuè per affirmationem vel negationem, & in alijs rebus hoc idem contingit.

Fortè Secundò aliquis diceret, posse reddi definitionem in communi, vt res materialis sit, quæ est impenetrabilis cum alterâ. Sed hæc definitio 107
facilè reijcitur: quia si dicatur impenetrabilis cum alterâ eiusdem speciei, euidenter reijcitur in gradibus homogeneis intensionis, & etiam in visionibus materialibus; duæ enim visiones de duabus albedinibus separatis sunt inter se in eodem loco penetrabiles; ergo per impenetrabilitatem cum altero indiuiduo sibi simili, non potest tradi definitio communis omni rei materiali. Si verò dicatur, impenetrabilis cum altero corpore, petitur principium, vt suprà dicebam: deinde falsum id est, nam omnia accidentia sunt penetrabilia cum materiâ & formâ, quæ sunt alterum corpus. Si denique dicatur, illam esse rem 108
materialem, quæ cum suo subiecto non potest penetrari cum alterâ habente distinctum subiectum, falsum etiam dicitur: nam hoc etiam habet anima rationalis, quæ simul cum corpore in quo est, non potest cum alterâ animâ, habente aliud corpus, penetrari. Deinde, non dat definitionem sine disiunctione: nam ipsum subiectum materiale non definitur, *quod cum suo subiecto penetrari non potest*, non enim habet subiectum, ergo non vitat, quod contendit.

Dicet quis Tertiò: Potest definiri res corporea esse illa, quæ est quantitatiua. Benè, sed contrâ peto à te, vt explices mihi, quid sit esse quantitatiuam; tùc enim debebis recurrere ad disiunctionem, scilicet, vel esse per se impenetrabile cum alio indiuiduo, vel commensurari tali rei impenetrabili; nec poteris ibi vitare disiunctionem. Fateor, hoc modo saltem in primâ explicatione 109
non committi disiunctionem, & ita posse hoc modo dari propter illos, qui terrentur, si prima definitio datur disiunctiuè, nec tamen cogitant in re idem esse posteà eam dare in vlteriore explicatione eius definitionis ac eam dare in primâ.

Dicamus ergo, rem materialem in communi esse *ens quantitatiuum*. Illud *ens* ponitur loco generis, *tò quantitatiuum*, loco differentiæ. Vnde è contrario definienda est res spiritualis *ens non quantitatiuum*. Posteà verò explicabimus illud *quantitatiuum* disiunctiuè, vel quod est per se impenetrabile cum alio indiuiduo sibi simili, vel habet commensurationem cum tali re impenetrabili.

Rogabis autem vlteriùs, quid sit habere eam 110
commensurationem, ne videamur more Thomistico terminis rem confundere. Dico, esse pendere naturaliter ab illo vt à subiecto, aut vt à formâ; hæc enim dependentia est intrinseca, & facit rem pertinere ad genus sui subiecti aut formæ à quâ pendet. Iam his positis, facilè obiectiones aduersæ soluentur.

SVBSECTIO SEPTIMA.

Obiectiones solutæ.

PRIMA sit: Quia Vbi Angelicum est impenetrabile cum altero eiusdem speciei distantiori, ergo iuxta hanc definitionem erit materiale. Respondeo facilè, illud Vbi non esse propriè impenetrabile cum alio, sed immobile ex suo loco,

quod longè diuersum est; vnde fit, vt siue alibi
111 sit alterum Vbi siue non, non possit ibi esse hoc Vbi; è contrario verò naturaliter possint esse in eo loco duo Vbi eiusdem speciei duorum Angelorum, etiam speciei eiusdem; ergo illud Vbi non est impenetrabile cum alio eiusdem speciei, sed quia immobile est, non potest esse in loco altero.

Sed hinc fortè insurges, & dices: Ergo Vbi materiæ non erit materiale, quia etiam non habet aliam impenetrabilitatem, nisi quatenus non potest moueri. Respondeo facilè, negando sequelam. Disparitas est manifesta, Primò, quia Vbi materiæ etiamsi esset per se penetrabile cum alio simili, habet tamen commensurationem cum materiâ, quod suprà dixi sufficere ad rationem rei materialis, scilicet dependentiam à materiâ vt à subiecto; at Vbi Angelicum non habet eam
112 dependentiam. Secundò respondeo, Vbi materiæ naturâ suâ repugnare in eodem loco cum alio Vbi sibi simili, vnde ex se habet impenetrabilitatem.

Replicabis fortè adhuc: Vbi, quo Christus Dominus est in Venerabili Sacramento, est supernaturale quoad substantiam: si enim esset naturale, non posset ponere in eodem loco caput & brachia Christi. Vlteriùs, illud naturâ suâ est penetrabile, Vbi v. g. capitis cum Vbi manus, & adhuc est materiale, ergo non benè ponitur materialitas in eâ impenetratione. Respondeo Primò, à me probatum in materiâ de Eucharistiâ, illud Vbi esse quoad substantiam naturale, illa
113 scilicet duo Vbi quæ successiuè in eodem loco possunt habere naturaliter manus & caput, illa inquam duo simul tempore ibi posita, quo corruit argumentum, quia illa naturâ suâ se excludunt, licet ibi miraculosè sint simul; sicut etiam ipsum caput & manus ibi miraculosè penetrantur. Secundò respondeo, etiamsi essent supernaturalia quoad substantiam, & penetrabilia, adhuc tamen futura materialia propter dependentiam, vt à subiecto inhæsionis, à corpore seu re materiali, iuxta paulò antè dicta.

Secundò dices: Gradus intensionis caloris v. g. sunt materiales, & tamen sunt penetrabiles cum alijs sibi similibus, ergo materialitas non consistit in eâ impenetrabilitate. Huic obiectioni iam ex dictis responsum est, dum ostendi, materialitatem accidentium non ex impenetrabilitate, sed ex dependentiâ à re impenetrabili desumendam esse.

114 Obijciunt hi Tertiò: Forma bruti si sit indiuisibilis, non est impenetrabilis, & tamen est materialis; ergo materialitas non consistit in hac impenetrabilitate. Respondeo Primò, illam esse impenetrabilem cum aliâ eiusdem speciei. Secundò, illam esse dependentem à materiâ vt à subiecto, ideoque esse materialem, iuxta dicta suprà, etiamsi non sit propriè corpus, sed corporea.

Obijcies Quartò: Actio, quâ de potentiâ absolutâ albedo crearetur, independenter à quan-
1 titate, esset materialis, & tamen non esset impenetrabilis per se, quia ex naturâ suâ petit suum terminum esse sine quantitate, & consequenter esse penetrabilem; ergo non rectè explicatur
115 materialitas per impenetrabilitatem per se. Fortasse aliquis diceret, actionem illam esse spiritualem, nec facilè impugnari posset; ego tamen censeo, non posse rem spiritualem naturâ suâ dependere, vt à subiecto etiam adhæsionis, à re materiali, quia spiritualitas est quoddam genus boni, quod conflatur ex integrâ causâ, ideoque non admittit aliquem defectum, qualis esset dependentia, vt à subiecto, à re materiali. Concedo igitur, eam actionem futuram materialem, quia habere esse materiale in accidentibus, nihil aliud est, vt à nobis suprà est explicatum, quàm commensurari cum corpore impenetrabili, partes autem illius albedinis, licet penetrabiles sint, quia tamen naturâ suâ sunt dependentes à corpore impenetrabili, sunt materiales, & actio pendens ab illâ albedine materiali, vt à subiecto adhæsionis, etiam est ma- 116
terialis: quæ solutio est doctrina expressa aduersariorum, qui hanc obiectionem contra nostram sententiam posuerunt. docent enim, omne ens pendens proximè aut remotè subiectiuè à materiâ, esse materiale; hæc illi: ego addo, ad hoc parum interesse, quòd materialitas materiæ ex partibus, vel quòd ex impenetrabilitate desumatur. Quam etiam solutionem tenentur reddere alij, qui ponunt materialitatem in ordine ad quâtitatem radicalem vel formalem, etenim actio creatiua illa albedinis non habet aliter ordinem ad quantitatem radicalem, nisi quatenus commensuratur ex se cum re dicente ordinem ad quantitatem, eamque petente, licet nic & nunc, vt sub eo statu non possit à quantitate radicali aut formali dependere.

Adhuc potest Secundò responderi, eam actio- 117
nem etiam esse naturâ suâ impenetrabilem: licet enim petat albedinem non causari à subiecto, petit tamen adhuc vt vnita sit subiecto; dixi enim alibi, eductionem esse distinctam ab vnione. Cùm ergo accidens duas habeat dependentias à subiecto, vnam vt à causâ, alteram vt à complemento connaturali, & comparte sui, & hæc secunda dependentia sit diuersa à primâ (hi enim qui accidentia negant causari à subiecto, adhuc illi concedunt hanc secundam dependentiam) hinc fit, vt licet per creationem prima suppleatur, secunda tamen adhuc maneat; & illa albedo, etiamsi creetur, petat vniri subiecto, & consequenter petat cum illo reddi impenetrabilis alteri. Nec potest esse actio, quâ ea exigentia 118
vnionis impediatur: consistit enim in ipsamet entitate albedinis, quæ semper manet, neque est sicut dependentia à subiecto in genere causæ, quæ prouenit à causalitate distinctâ, quæ deesse potest saltem diuinitus, & loco illius dari creatio. At loco vnionis nihil est quod detur albedini, pugnans cum vnione ad subiectum, etiamsi fingatur aliqua subsistentia, hæc enim solùm pugnat cum eductione, non cum vnione.

Sed obijcies contra primam solutionem: Si anima vniretur vnione partiali, in ipsâ solâ receptâ (vt posse fieri saltem de potentiâ absolutâ, dixi Disputatione IV. Physicæ, Sectione 2. in fine) illa vnio haberet partes extensas, & commensuratas materiæ à quâ penderet vt à termino intrinseco, & tamen non esset materialis, ergo materialitas non consistit in eâ commensuratione cum re
quantâ. Responderet quis, eam vnionem non fu- 119
turam quantitatiuam; quia, licet penderet à materiâ, non tamen vt à subiecto cui commensuraretur vllo modo, sed præcisè vt à termino, quod non

non officit spiritualitati, sicut non officit cognitioni intuitiuæ albedinis, pendere ab albedine vt à termino illius.

Replicabis, à me alibi dictum, dependentiam à termino intrinseco esse vt à subiecto inhæsionis, ergo tam penderet vnio illa spiritualis à materiâ, quàm creatio albedinis ab albedine; ergo tam materialis esset vna quàm altera. Huic replicæ tenentur & ipsi aduersarij respondere, ostendereque, cur creatio puncti seu vnionis, quæ est indiuisibilis, & non pendet à re materiali inhęsiuè, sed solùm adhæsiuè, sit materialis, vnio autem animæ, uæ etiam videtur adhærere materiæ, non sit ma-
120 terialis. Porrò, posse vnionem materialem creari, ipsi aduersarij fatentur: licet enim vnio essentialiter connectat extrema, non tamen essentialiter ab eis educitur. Iam ergo de illâ creatione puncti est eadem difficultas, quæ de creatione albedinis aut de vnione spirituali animæ, quæ adhæret intrinsecè materiæ. Si dixerint aduersarij, eam creationem puncti esse spiritualem, possum ego idem dicere de eâ creatione albedinis: si verò dixerint, esse materialem, eò quòd pendet adhæsiuè à re materiali, tunc debent reddere rationem, cur vnio tenens se ex parte animæ, & adhæsiuè, vt termino intrinseco, à re materiali dependens, non sit materialis, & ego eamdem etiam reddam. Quòd si assignauerint differentiam inter terminum intrinsecum, & subiectum adhæ-
121 sionis, eamdem ego assignabo. Confirmo hoc manifestè, quia ipsi dicunt, creationem tantùm pendere, vt à termino intrinseco, à re creatâ, ergo non ampliùs pendet à re materiali, quàm vnio tenens se ex parte animi. Hæc ad hominem dicta.

Absolutè autem respondeo, propterea non posse intelligi vnionem spiritualem ex parte animæ, si dependeat à materiâ vt à termino intrinseco. Dedi quidem eâ Disputatione IV. Physicæ aduersarijs duas vniones possibiles partiales, vtrùm autem possit ea, quæ inhæsiuè solùm in animâ reciperetur, esse spiritualis, huc reiecì discutiendum, quod iam nego.

Sed replicabis: Ergo vna res materialis potest adæquatè recipi in subiecto spirituali, illa scilicet vnio quæ se teneret ex parte animæ; hoc autem videtur esse contra me, qui sæpè dixi, rem materialem non posse adæquatè recipi in subie-
122 cto spirituali. Respondeo, à me non requiri nisi vt res materialis habeat aliquod subiectum materiale, siue adhæsionis siue inhæsionis, illa autem vnio, licet inhæsionis nullum haberet materiale, haberet tamen adhæsionis, non secùs ac creatio materiæ.

Replicabis Secundò: Verbum diuinum est terminus vnionis, & non est subiectum, neque adhæsionis illius, ergo non est idem subiectum adhæsionis, & terminus intrinsecus; ergo non quia ea vnio habeat materiam pro termino intrinseco, eam habebit pro subiecto, & consequenter non inferetur, eam esse materialem. Respondeo, subiectum adhæsionis vltra rationem termini intrinseci addere esse in se incomple-
123 tum, ex cuius defectu Verbum non est subiectum; at in materiâ primâ, quæ est incompleta, idem est, esse terminum intrinsecum vnionis, ac esse subiectum adhæsionis. vnde sicut creatio, quia habet pro termino intrinseco rem materiam, est materialis, idem erit de vnione receptâ in animâ, quæ habet pro termino intrinseco materiam, neque potest esse vnio spiritualis, si habeat pro termino intrinseco rem materialem.

Tandem obiicies contra præcipuam difficultatem, à me explicari materialitatem per dependentiam à quantitate, quod suprà impugnaui Subsectione 5. Respondeo, à me explicari materialitatem corporis per impenetrabilitatem per se, quæ conuenit formaliter corpori, materialitatem verò aliarum rerum per dependentiam à corpore; quo non committitur vllus circulus: neque enim ego explico impenetrabilitatem ma- 124
teriæ per ordinem ad res materiales, & è contrario materialitatem harum per ordinem ad quantitatem, quod erat vitium explicationis suprà impugnatæ; sed explico impenetrabilitatem quantitatis per eius essentiam sine ordine ad res materiales, per incapacitatem scilicet existendi in eodem loco cum alio eiusdem speciei, & posteà materialitatem aliarum rerum explico per commensurationem cum eâ impenetrabilitate, in quâ explicatione sine circulo sistitur in aliquâ re per se notâ, nempe in impenetrabilitate quantitatis, quam vel oculis cernimus. non ergo recidit nostra explicatio in eam quam Subsectione 5. impugnauimus.

SVBSECTIO OCTAVA.

Anima rationalis caret partibus integrantibus.

QVI dicunt, spiritualitatem in indiuisibilita- 125
te consistere, facilè effugiunt hanc difficultatem: nam cùm anima rationalis sit spiritualis, necessariò in eorum sententiâ caret partibus integrantibus. Nos verò, qui rem spiritualem diuisibilem agnoscimus, tenemur vlteriùs reddere rationem, cur noster animus non constet partibus.

Prima aliquorum ratio est: Quia si anima rationalis haberet partes, esset corruptibilis; sed hoc est falsum, ergo. Probatur sequela, quia animæ pars quæ informabat manum, hac abscisâ deberet separari ab alterâ parte animæ. Vel ergo, vt sic separata, est operatiua, vel non. Si non, ergo periit, quia quod non potest operari, non potest existere: si verò potest operari, ergo ea pars verè est anima integra & totalis, quod est absurdum. Nec potest dici, eam partem animæ retrotrahi ad corpus, nam partes remanentes corporis iam informantur animâ, ergo.

Hoc argumentum non vrget, Primò, quia pos- 126
set quis dicere, eam animæ partem, quæ separatur, esse quidem operatiuam, neque ideò esse animam totalem, sed adhuc dicere ordinem ad alias compartes; sicut licet omnes fateamur, animam rationalem separatam posse operari, non ideò cogimur dicere, esse ens totale & completum subsistentialiter. Secundò non vrget, quia sicut possunt aliqua entia diuidi ferè vsque ad indiuisibile, vt patet in atomis, etiamsi in eo statu vix possint operari; cur non poterit ea pars animæ separata conseruari naturaliter, licet non possit in eo statu operari? Vt enim sæpè diximus, non est necessum, quamlibet rem existentem esse operatiuam, vt aduersarij ipsi docent de modis. Ter-

127 tiò, quia posset quis respondere, eam partem animæ manere quidem intra corpus non informando illud (iam enim informatur ab aliis partibus animæ) sed vt vniatur cum aliis compartibus integrantibus; nec esse absurdum, si aliquæ partes illius animæ materiam informent, aliæ verò non ob defectum subiecti, quantumuis ambæ inter se sint vnitæ. Denique Quartò, quia posset responderi, animam constare partibus integrantibus, quæ omnes sint in quolibet puncto materiæ, & omnes in totâ materiâ, sicut de facto in Eucharistiâ omnes partes Corporis Christi sunt in quolibet puncto Hostiæ, & omnes in totâ: quo casu, etsi abscinderetur brachium, non amitteret homo aliquam partem animæ, sed omnes par-
128 tes essent in minori materiâ quàm anteà. Neque hinc sequitur, materiam informari duabus formis, sed præcisè duabus partibus formæ, quæ requirentur pro quolibet puncto materiæ.

Ex his colliges secundam aliorum rationem, desumptam ex eo, quòd si anima haberet partes, vna posset separari, quando existeret in gratiâ, & consequenter beatur; alia verò quando existeret in peccato, quæ & ideò damnaretur: absurdũ autem esse, dicere, vnam partem eiusdem animæ damnari, beari alteram. Colliges, inquam, hanc rationem infirmã esse: posset enim iuxta duas vltimas solutiones argumenti præcedentis responderi, animam constare partibus integrantibus, quæ omnes essent in eodem puncto & omnes in totâ materiâ, ideoque nullam partem animæ se-
129 parari ab alterâ, sed omnes manere in minori materiâ quàm anteà, abscisso brachio vel manu, sicut modò in animâ indiuisibili contingit: quo corruit præcedens argumentum. Vel posset quis dicere, etiamsi pars animæ à materiâ separetur, non tamen separari ab alterâ parte animi, sed omnes semper esse vnitas, & consequenter omnes idem præmium aut supplicium mereri, propter vnionem inter se, sicut suâ proportione de corpore dicitur.

Tertiò arguunt alij: Anima est intellectiua Dei & Angelorum, qui carent partibus integrantibus, ergo & ipsa illis debet carere. Antecedens est certum. Consequentia verò probatur, quia sicut quod habet partes quantitatiuas, seu quod est materiale (quæ idem sunt) eo ipso est inepta ad cognoscendum rem carentem partibus quan-
130 titatiuis, scilicet rem spiritualem; ita similiter, quod habet partes integrantes, nequit esse cognoscitiuum rei carentis prædictis partibus: ergo cùm anima sit cognoscitiua rei carentis partibus, debet & ipsa illis carere.

Quòd si eis obiicias, Anima, etsi dicat ordinem ad aliam compartem substantialem, id est ad materiam, potest tamen cognoscere, quod non dicit talem ordinem, id est Deum & Angelos, ergo similiter res constans partibus integrantibus poterit cognoscere rem illis carentem. Respondent, negando consequentiam, quia materia, quæ est compars animæ, iuuat ipsam animam ad cognoscendum Deum, quatenus recipit species, quibus vtitur anima ad discurrendum de Deo, ideoque hæc compositio essentialis non
131 obest, ne vna pars possit cognoscere rem carentem prædictâ compositione, pars verò integralis non potest iuuare alteram partem, vt cognoscat rem carentem partibus, ideò potiùs impedire, ne possit cognoscere rem indiuisibilem.

Sed contrà Primò, quia supponitur in hac doctrinâ, spirituale non posse à materiali cognosci, quod fortè falsum: imò etsi verum sit, non tamen redditur illius ratio quam in præsenti quærimus. Secundò, quia etiamsi anima non posset ex actibus materialibus in materiâ receptis ad Dei cognitionem venire, non ideò esset incapax cognitionis Dei per species ab eo illi infusas: rogo enim, vt anima separata Deum cognoscat, quid interest, quod in corpore ex speciebus materialibus ad Dei notitiam venire possit? Tertiò, corpus subministrare species materiales animæ, non efficit ne anima dependeat à materiâ vt à comparte substantiali possibili, neque item constituit animam in eodem ordine cum Deo; ergo neque ef- 132
ficiet, vt anima possit Deum cognoscere, sicut per te, licet anima bruti esset indiuisibilis, & in materiâ reciperentur species cognoscitiuæ, quia tamen semper maneret intra ordinem rei materialis, non posset rem spiritualem cognoscere; ergo quandoquidem, recipi species in materiâ, non efficit animam completam substantialiter, nec eiusdem ordinis cum Deo, non proderit quidquam, vt anima possit Deum cognoscere, si forma tui argumenti contra meam doctrinam bona est. Explicatur vis responsionis seu instantiæ: animam esse incompletam, & dicere ordinem ad aliam compartem substantialem, non illi obest, quò minùs possit recipere species, quibus discurrat de rebus carentibus partibus; ergo similiter constare partibus integrantibus non impediet animam, ne possit recipere species ad cognoscendum obiectum carens eis partibus. Quartò, quia 133
quod potest esse compositum ex subiecto & formâ accidentali, v. g. Angelus qui est capax recipiendi in se plura accidentia, licet per illa non iuuetur ad cognoscendum, potest tamen cognoscere rem omnino incapacem compositionis accidentalis, scilicet Deum: ergo similiter res constans partibus integrantibus, poterit cognoscere rem eis partibus carentem. Tandem, quia partes integrantes possunt inuicem iuuari ad cognitionem, possunt enim species recipi in vnâ parte, & cognitio in aliâ, sicut aduersarij dicunt de partibus essentialibus; ergo tam benè res constans partibus integrantibus poterit cognoscere rem eis non constantem, quàm res essentialiter composita potest non compositam.

Quidam recentiores concedunt nobis, pos- 134
sibilem esse diuinitus substantiam spiritualem compositam partibus integrantibus; dicunt tamen, eam non posse esse intellectiuam: vnde inferunt, animam, quia est intellectiua, non constare partibus. Eam autem non posse esse intellectiuam, probant, quia partes integrantes debent esse omnino similes, repugnat enim etiam diuinitus, heterogeneas res inter se continuari, ergo si vna pars illius substantiæ sit intellectiua, etiam erit & altera, quæ est omnino similis; vtramque verò esse intellectiuam repugnat, quia intellectio de obiecto indiuisibili non potest esse diuisibilis; ergo repugnat substantia spiritualis intellectiua, constans partibus integrantibus.

Vix in toto isto discursu vel vna propositio assumitur vera: nam in primis, res diuersæ speciei nec diuinitus posse cõtinuari, falsum est, vt infrà 135
ostendam. Sed dicunt hi, Si res diuersæ speciei continuari

continuari possunt, cur ergo de facto non continuantur omnia elementa, & alia corpora diuersa? Ecce huius doctrinæ Achillem. Verùm ego pero ab his, Cur, quandoquidem res eiusdem speciei continuari possunt, non continuantur duæ manus se inuicem tangentes, aut duo adamantes, aut duo alij lapides? Sicut ergo, quòd hæc non vniantur de facto, non reducent ad repugnantiam ortam ex diuersitate partium, sed ad talem harum rerum naturam, dicant idem de aquâ & aëre, vel de lapide & auro, &c. Posset ergo illa anima constare partibus heterogeneis, quarum vna esset intellectiua, altera non, sicuti de facto multi dicunt de formis animalium. Secundò, illa doctrina malè supponit, duas partes integrantes eiusdem animæ non posse esse intel-
136 lectiuas; posset enim illis responderi, quòd ipsi docent in animis brutorum quorum omnes partes sunt cognoscitiuæ; sunt enim homogeneæ: quia tamen non in omni parte subiecti habent dispositiones requisitas, non in omni cognoscit brutum; videt, audit, etiamsi quantum est ex se, tota illius anima sit auditiua, &c. Idem ergo posset in nostrâ animâ dici, scilicet, etiamsi haberet partes distinctas per totum corpus, & quantum est ex se omnes intellectiuas, ex defectu tamen dispositionum non vbique intelligere; sicut etiam de nostrâ animâ idem tenemur dicere: cùm enim eadem sit in pede quæ in capite, ex defectu tamen dispositionum potest in capite intelligere, non verò in pede.

Tandem quia posset dicit, eamdem intellectionem esse in eis partibus distinctis, vel in qualibet parte esse partialem intellectionem, non quia par-
137 tem solùm obiecti repræsentaret (hoc enim circa obiectum indiuisibile repugnat) sed quia, licet quælibet cognitionis pars totum obiectum repræsentaret, vnirentur tamen integraliter, vt subiectum constans partibus integrantibus perficerent, sicut de facto multi dicunt, visionem materialem albedinis esse indiuisibilem ex parte obiecti, hoc est, quamlibet partem visionis repræsentare indiuisibiliter totum obiectum, nihilominùs tamen eam visionem habere partes integrantes, iuxta partes subiecti diuisibilis cui inhæret. Quæ doctrina, licet falsa sit ex aliis capitibus, vt infrà ostendam, non tamen ex eo, quòd dicat, duas partes cognitionis repræsentantes idem obiectum posse inter se continuari. Idem ergo dici posset de nostrâ animâ.

138 Alij solùm irridendo contrariam sententiam suam probant. *O quam rideo*, inquiunt, *considerans animam longam in corpusculo infantili contractam, ac se paulatim porrigentem*, &c. Sed eiusmodi probatio irridetur ab aduersariis vt indigna Philosopho. Adde, magis videri animam indiuisibilem cõtrahi & porrigi iuxta magnitudinem vel paruitatem corporis, quàm illam quæ haberet partes. Rideant ergo animæ nostræ indiuisibilitatem, considerantes eam extendi & contrahi, caueant tamen ne risus reputetur error.

Iandunus quæst. 5. lib. 3. huius Operis, & Pomponatius lib. 1. de Nutritione cap. 11. docent, solâ Fide teneri, animam esse indiuisibilem, ratione autem id non posse demonstrari. Ego di-
139 cerem, nec ex Fide posse eam veritatem suaderi: licet enim Fide teneatur animam esse spiritualem, immortalem, capacem visionis Dei, &c. hæc tamen omnia rectè possunt saluari, etiamsi constet partibus; expressè verò nullibi definitur eam partibus carere.

PRIMA CONCLVSIO. De potentiâ absolutâ potest esse aliqua substantia spiritualis constans partibus integrantibus. Ita plures recentiores è nostrâ Societate; & probatur, quia nulla potest implicatio excogitari in existentiâ talis substantiæ, vt patet ex dictis in totâ hac Sectione de conceptu rei spiritualis; ergo.

Dices: Illa esset & non esset intellectiua: esset, quia spiritualis; non esset, quia res constans partibus non potest intelligere. Sed contrà Primò, quia non est necessarium, omnem substantiam spiritualem esse intellectiuam; non enim apparet, cur essentialiter ex carentiâ partium impenetrabilium inferatur vis cognoscitiua. Contrà Se- 140
cundò, quia, vt ostendi, benè potest res composita integraliter, saltem secundùm vnam partem, cognoscere aliam omnino simplicem, sicut res composita substantialiter potest cognoscere rem simplicem substantialiter. Contrà Tertiò, quia posset esse cognoscitiua, saltem obiecti spiritualis compositi ex partibus integrantibus, quia cum illo esset proportionata in modo essendi.

SECVNDA CONCLVSIO. Potest esse de potentiâ absolutâ aliqua substantia, siue completa, siue incompleta, substantialiter carens partibus integrantibus. Hæc est certior præcedenti, quia magis proprium est rei spirituali, habere indiuisibilitatem quàm diuisibilitatem, licet hanc vtcumque possit habere; ergo si non repugnat substantia spiritualis composita, nec repugnabit simplex.

TERTIA CONCLVSIO. Anima rationalis est ex 141
numero rerum spiritualium indiuisibilium. Hæc probatur Primò auctoritate communi, quæ in quæstione de facto magni momenti est. Secundò, quia licet argumenta suprà facta non conuincant apertè hanc veritatem, valdè tamen probabiliter illam persuadent; cumque pro oppositâ sententiâ nullum sit vllius ponderis argumentum, non dubium est, quin certa reddatur nostra Conclusio.

Dices: Nulla res potest esse in duobus locis etiam inadæquatis, ergo anima, quæ existit in pluribus partibus materiæ, non est indiuisibilis, sed composita. Respondeo, negando Antecedens in rebus spiritualibus propter maiorem illarum perfectionem; imò & in materialibus, id non repugnare de potentiâ absolutâ, dixi suprà.

Dices Secundò: In illâ substantiâ spirituali 142
compositâ ex partibus integrantibus, quam possibilem esse diximus, si de facto existeret, rectè intelligerentur omnia ea, quæ ægrè dicis intelligi in animâ; vnde ergo tibi constat eam non esse de facto productam, & illam esse animam? Respondeo, Primùm, mihi constare ex auctoritate communi. Secundò, quia fortè illa, etsi constaret partibus, non esset simul immortalis, intellectiua, indifferens ad maiorem & minorem materiam informandam, vt est anima; ex quo probabiliter infertur, non esse compositam. Denique, quia licet ea omnia vtcumque cohæreant cum diuisibilitate, ideoque in ordine ad potentiam absolutam non negetur eiusmodi substantia; dubitari tamen non potest, ea faciliùs cohærere cum indiuisibilitate. Quando autem non est argu- 143
mentum in oppositam sententiam, probabilior modus

modus dicendi est, ea ponere de facto quæ sine difficultate percipiuntur; minus enim requiritur vt aliquid possibile sit de potentiâ absolutâ, quàm vt dicatur naturaliter existere.

SVBSECTIO NONA.

Quid alij de Animæ bruti indiuisibilitate senserint.

OMNES animas plantarum diuisibiles esse, dubitauit nullus. Eius probatio à fortiori constabit ex dicendis infrà de animis brutorum: in speciali autem probatur, quia aliquando ramus ex arbore sectus, floruit in aliâ insertus arbore; ergo retinuit formam viuentis, quam habuerat in arbore; ergo illa forma diuisibilis erat in partes, quia non potest eadem anima poni in locis distantibus.

144 Posset quis respondere, non esse eamdem animam rami florescentis post abscissionem, quæ fuerat anteà, sicut non est eadem anima frumenti existentis in spicâ, & eiusdem posteà emortui & nouam gignentis spicam. Sed contrà, quia si ramus amittat semel formam viuentis quam anteà habebat, & exiccetur, quantumuis inseratur, numquam virescit, ergo signum est, quòd quando virescit, non reproducatur alia forma plantæ de nouo; si hoc enim ita contingeret, etiam amissâ formâ priore posset virescere.

Instantia de frumento non vrget; quia hoc omnino emoritur, ideoque etiam post multos annos aptum est ad generandum spicam, quod signum est euidens, non habere tunc eamdem
145 formam viuentem, quam habebit in spicâ. Vlteriùs id confirmatur, quia frumentum non transit immediatè in frumentum viuens, quantumuis seminetur, sed corrumpitur prius, & posteà acquirit formam spicæ, deinde formam frumenti etiam priùs habebat, eamdem non numero, sed specie: virga autem inserta nec corrumpitur, nec transit in aliud compositum, nec eo corrupto in virgam, sed habet eamdem formam quam anteà; hoc autem manifestè ostendit, etiam eamdem numero retinuisse formam viuentis. Idem suadetur in herbis: neque dicendum est, quoties aliqua pars herbæ diuiditur, & in aliâ terrâ plantatur, amittere formam quam anteà habebat, & aliam omnino similem priori acquisisse; nam si semel priorem amisisset, non posset immediatè in aliam omnino similem transire, sicut eo ipso, quòd corpus canis v. g. amittat formam canis, non potest immediatè in alium canem transire (idem est in reliquis viuentibus;) ergo manent in prædictis herbis absciss is, necdum exiccatis, eædem partes formæ quas anteà habebant, erant ergo illæ formæ diuisibiles.

146 Neque item est dubium, plurima animantia habere animam diuisibilem integraliter: si enim diuidatur lacerta, quælibet pars separata mouetur, ergo quælibet habet animam, sed non vtraque eamdem numero, quia non potest aliqua res esse simul in duobus locis distantibus; ergo illæ animæ sunt distinctæ, ergo anima lacertæ, antequam diuideretur, componebatur ex duabus partibus, quarum vna manet in vnâ parte materiæ separatæ, altera in aliâ.

Dices Primò, motum lacertæ absciss æ non fieri ab animâ, sed à spiritibus vitalibus adhuc remanentibus in illâ materiâ. Sed contrà, quia cauda lacertæ non solùm mouetur, sed etiam cognoscit; sentit enim se tangi, quod non potest fieri à spiritibus vitalibus, sed debet fieri à parte animæ ibi remanente, sola enim anima potest sentire.

Dices Secundò, Producitur noua anima in 147
vnâ ex illis partibus, & in alterâ manet antiqua, sicut in sententiâ ponente vnionem animæ indiuisibilem, quando acquiritur noua pars materiæ, destruitur tota vnio, & noua alia producitur, eò quòd maneant dispositiones pro eâ vnione. Sed contrà, quia licet id non repugnet, certè faciliùs intelligitur, si dicamus eas partes esse distinctas, & quamlibet mansisse in suo loco. Contrà Secundò, quia cur potiùs anima antiqua maneret in hac quàm in illa parte? possent enim inter se ambæ pugnare, quæ esset retentura antiquam formam. Contrà Tertiò & euidentiùs, quia nul- 148
la forma sensitiua per se naturaliter primò inducitur in corpus ineptum operationibus præcipuis sensitiuis & nutritiuis, sine capite, & sine corde, &c. Instantia autem de vnione non est ad rem, tum quia tunc datur vnio ex parte materiæ, quæ essentialiter petit illâ vnionem nouam in animâ, tum, quia ibi iam supponitur anteà existens anima, nec primò introducitur; minus autem requiritur multò vt anima conseruetur, quàm vt primò introducatur in materiam.

Maior est difficultas, vtrùm etiam animæ animaliũ perfectorũ, equi v.g. leonis, &c. diuisibiles sint. Thomistæ negant cum Alexandro, Alberto, & aliis apud Conimbricenses in præsenti cap. 1. quæst. 3. art. 2. qui probabilem censent eam sententiam. In contrarium stant Durandus, Argent. 149
Ægidius, Gabriel, commentator apud Conimbricenses suprà, Suarez Tomo 1. Metaphysicæ Disputatione 15. sect. 10. num. 32. Toletus lib. 2. cap. 2. quæst. 5. Perrerius lib. 6. suæ Philosophiæ, cap. 3. & Hurtadus Disputatione 2. de Animâ, sect. 4. item Murcia hîc lib. 2. Dispur. 1. quæst. 4. & recentiores communiter.

Probari solet Primò à nonnullis: quia repugnat, rem materialem naturaliter esse in duplici loco, etiam partiali; ergo repugnat, animam etiam animalis perfecti, quæ materialis est, esse indiuisibilem. Patet consequentia, quia si esset indiuisibilis, deberet eadem esse in capite, pede, &c. quod est, esse in pluribus locis inadæquatis. Hoc argumentum non premit aduersarios, qui negant, rem materialem non posse esse in duobus locis inadæquatis. Nec facile ratione naturali ea repugnantia ostendetur. Nihilomi- 150
nùs satis probabiliter persuadetur ista sententia hoc argumento: videmus enim, nullam rem materialem posse acquirere nouum locum, etiam coniunctum præcedenti, nisi amittat præcedentem; quod signum est, illi esse connaturalius, non occupare nisi vnicum. cùm autem nulla sit in oppositum ratio, vt constabit ex solutione argumentorum, non est cur formis materialibus etiam animalium perfectorum concedatur ea virtus essendi in duobus locis.

Secundò efficaciùs: Quia forma materialis educitur ex potentiâ materiali subiecti, vt fatentur etiam aduersarij omnes: sed subiectum, ex quo educitur, est extensum, & partibus compositum; ergo etiam forma quæ ab eo educitur. Pa-

tet

tet consequentia, quia non potest tota forma educi ex qualibet parte materiæ, & tota ex totâ materiâ, ergo ex qualibet parte materiæ debet
151 educi pars formæ. Probo Antecedens, quia si forma equi v. g. educitur ex materiâ quæ in primo instanti generationis recepit eam formam, ergo illa materia fuit causa adæquata eius formæ, ergo non potest ex materiâ quæ acquiritur per nutritionem, prædicta forma causari, quia iam sufficienter causatur à materiâ in quam primò fuit introducta; duæ autem causæ totales, vel vna totalis & alia partialis, non possunt influere simul in effectum. Confirmatur: quia vel forma equi quæ est in capite, dependet à materiâ pedis, vel non. si dependet, ergo ablatâ materiâ pedis, destruetur ea forma, cuius contrarium experimur; si non dependet, ergo neque causatur, cuius oppositum à te docetur.

152 Possent huic argumento aduersarij respondere, quamlibet materiæ partem esse de se sufficientem ad conseruandam materialiter totam formam, vt causam adæquatam; in præsentiâ tamen alterius compartis attemperare suum concursum, & solùm partialiter quamlibet concurrere, deficiente autem alterâ parte, iterùm eam, quæ remanet, concursu adæquato influere: quo fit, vt licet in primo instanti generationis ea forma causetur adæquatè à solâ materiâ in quam introducta, acquisitâ tamen nouâ materiâ per nutritionem, iam à præcedenti solùm causetur inadæquatè, adæquatè autem & à præcedenti & à nouâ. Item, licet de facto causetur forma capitis à materiâ pedis, & ab illâ dependeat, non ideò abscisso pede formam illam perire; nam materia, quæ remanet, auget suum concursum, & supplet defectum materiæ abscissæ, sicut contingere in causis efficientibus vniuocis, diximus in Physicis. Nec videtur, cur duæ causæ vniuocæ efficientes possint attemperare suum concursum, non verò duæ materiales etiam vniuocæ.

153 Sed contrà, quia licet duo ignes, æqualiter & æquè primò approximati passo vterque concurrat ad producendum ignem, si tamen aliquis eorum primò applicatus sit, & quasi primò possideat ius ad operandum, quantumuis alius postea accedat, prior non attemperabit suum concursum; ergo cùm materia, in quam primò introducta est ea forma, & quæ sola primò cœpit causare formam, duret approximata, habeatque ius primò possidentis, non est cur attemperet suum concursum aduenienti aliâ; ergo non potest, si est indiuisibilis, à totâ eâ materiâ pendere.

154 Hæc replica non est admodum efficax, quia hoc de maiori iure, &c. non habet vim pro secundo instanti, in quo iam æqualè ius possunt ambæ habere; quia tunc iam sunt æquè applicatæ. Adde, hoc de maiori iure esse solam congruentiam, quæ facilè potest negari. Ideò Secundò meliùs eam solutionem reijcio, quia cùm in equo v. g. forma illius sit causa aggenerationis, necessariò pro priori naturæ debet supponi existens; ergo etiam supponitur adæquatè conseruata, ergo in eo instanti non potest etiam simul causari à parte materiæ de nouo acquisitâ, sed necessariò debebit à solâ præexistente. Et hinc reijcitur solutio aliorum, qui dicunt, pro priori naturæ ante nutritionem non supponi formam dependentem actu à materiâ, sed solùm potentem pendere. Constat, inquam, hanc solutionem nullam esse, quia cùm ea forma causetur à materiâ, non potest intelligi potens causari, antequam actu causetur, quia non potest esse existens, nisi causetur.

Adhuc tamen posset responderi huic replicæ, 155
& toti argumento; in instanti quidem nutritionis non pendere eam formam à materiâ aduenient, propter rationem in replicâ factam; in alijs verò instantibus antiquam materiam attemperare suum concursum, & simul ab eâ & à nouâ eam formam causari. Quòd si aliquando contingat, vt etiam ex materiâ quæ in primâ formatione dispositâ fuit, & ex quâ primò est ea equi forma educta, aliquid postea successu temporis deperdatur, tunc reliquæ partes materiæ augebunt suum concursum, vt suppleant defectum eius materiæ abscedentis. Hæc solutio licet propter tot variationes in concursu non careat difficultate, qui tamen eam defendere voluerit, non poterit ratione efficaci conuinci.

Tertiò alij sic argumentantur contra has formas indiuisibiles: Forma prout est in capite, dependet à materiâ pedis; sed hoc non potest esse, quia non est vnita cum illâ materiâ, ergo vel negãda est dependentia illius formæ ab omnibus partibus, vel si conceditur, debet poni ea forma diuisibilis: negare autem eam dependere ab omnibus partibus, videtur absurdum, ergo ponenda
156 est diuisibilis. Hoc argumentum ex vltimâ responsione pro præcedenti constat esse leuissimum, Primò, quis potest negari ea dependentia ab omnibus partibus sine absurdo. Secundò, quia quando dicis, *forma, prout est in capite, dependet à materiâ pedis*, vel reduplicas supra solam formam, & vt sic fateor dependere à materiâ pedis, nego tamen non esse vnitam cum illâ: cùm enim eadem ipsa forma sit in pede, iam est vnita illi materiæ. Si verò reduplicas supra vbicationem in capite, falsum est illam pendere à materiâ pedis, neque enim ea vbicatio producitur à materiâ pedis: ergo licet forma capitis dependeat à materiâ pedis, adhuc non est necesse, vt prout in capite sit vnita cum materiâ pedis; sed sufficiet, eam esse absolutè vnitam cum materiâ pedis. Quod confirmatur ex dictis Disputatione XIV. Physicæ, Sectione 7. non requiri, causam esse in omnibus locis vbi est effectus illius, sed sufficere, si sit in aliquo. Ego hanc quæstionem sequentibus Conclusionibus decido.

SVBSECTIO DECIMA.

Vera in hac re sententia.

PRIMA CONCLVSIO. Non repugnat de potentiâ absolutâ forma aliqua materialis indiuisibilis. Probatur, quia, vt diximus suprà, nulla est repugnantia in eo quòd detur aliqua res materialis indiuisibilis; quo posito, nulla est ratio, cur non possit esse eiusmodi forma substantialis, quæ est è perfectioribus inter res materiales. Hoc do Thomistis. 157

SECVNDA CONCLVSIO. Nec repugnat forma substantialis animalis composita ex partibus. Hæc est certior præcedentibus, quia magis propria est rei materialis diuisibilitas, quàm indiuisibilitas; ergo si potest esse forma indiuisibilis, poterit etiam esse diuisibilis.

TER-

TERTIA CONCLVSIO. Formæ materiales, quæ de facto existunt, sunt diuisibiles. Probatur Primò à paritate rationis aliarum formarum non viuentium, quæ omnes diuisibiles sunt, non autem est specialis ratio in viuentibus (excepto homine, qui constat formâ spirituali;) ergo quod de illis dicitur, est etiam dicendum de his, non enim debemus de illis diuersimodè philosophari, si non habemus vllam rationem ex quâ colligamus differentiam. 158

Dices Primò: Possibilis est forma indiuisibilis, ergo eiusmodi est forma omnium animantium. Hoc argumento mouentur nonnulli, ad dicendum, etiam animas imperfectorum animalium esse indiuisibiles. Quòd si illis obijcias experientiam à lacertâ petitam; respondebunt, à Deo produci nouam animam indiuisibilem, similem omnino priori in vnâ ex illis partibus, in altero verò manere eam quæ anteà erat. Quòd si rursus roges ab eis, cur moueantur; ad hoc docendum respondent, præcisè moueri se, quia est possibilis forma materialis indiuisibilis. 159 Sed contrà Primò, quia pari ratione tenentur hi dicere, omnes formas materiales siue substantiales siue accidentales, esse indiuisibiles, & quando separatur vna pars ignis ab aliâ, produci à Deo formam indiuisibilem ignis in vnâ ex illis materijs, & in aliâ manere formam indiuisibilem, quæ priùs totum subiectum perficiebat. Idem in separatione vnius albedinis ab alterâ. Imò multò meliùs posset id doceri in igne quàm in lacertâ: nam forma ignis nullam exigit organizationem, ideoque non mirum, si posset primò introduci in parte materiæ separatæ, forma autē lacertæ exigit corpus organicum constans capite, corde, &c. ideoque non potest introduci primò adæquata forma in corpus truncum, carens partibus principalibus, scilicet corde, capite, &c. vt & suprà dixi; ergo non potest in abscisâ caudâ primò introduci adæquata forma lacertæ: satis enim multum est, si possit conseruari ibi per aliquod tempus pars formæ, quæ anteà etiam ibi erat.

160 Respondebis, non esse bonum argumentum à lacertis ad ignem, tum quia non est eadem de vtrisque auctoritas, tum quia, si lacerta ad longum per medium secetur, non manet ibi anima; quod non potest reduci, nisi ad eius indiuisibilitatem. Hæ responsiones nullæ sunt. Non prima, quia hîc agimus de ratione, non de auctoritate. Non secunda; siue enim anima sit diuisibilis, siue indiuisibilis, dicendum est, in eis partibus sic in longum diuisis non manere dispositiones pro formâ sensitiuâ, siue partiali siue totali: neque video, quid conducat ad hoc esse indiuisibilem, magis quàm diuisibilem; vbi enim ego pono mediam animam, quæ alias in colubro minori poterat esse totalis, tu ponis vnam totalem; ergo quoad hoc nulla est differentia: & sicut in tuâ sententiâ non potest ibi manere vna indiuisibilis totalis, ita nec in meâ poterit manere vna diuisibilis, quæ, licet sit pars præcedentis, est tamen ex se capax, vt in minori corpore sit totalis; pono enim ego eas partes omnino homogeneas, de quo infrà.

161 Secundò impugnatur ea doctrina: quia cùm quælibet ex illis duabus partibus sufficiat ad retinendam formam lacertæ præcedentem in totâ materiâ, nec maior ratio sit cur in vnâ quàm in aliâ maneat, vel debent inter se contendere quæ illarum eam retineat, vel in neutrâ debet manere, & consequenter producentur duæ formæ adæquatæ de nouo; quæ omnia absurda sunt. Quis enim dicet, corrumpi eam formam, vt alia omnino similis in sequenti instanti producatur? Vide quæ suprà diximus, & in Physicis contra docentes, accidentia corrupti non manere in genio, sed alia omnino eiusdem speciei; ea enim argumenta militant contra præsentem opinionem.

Denique, quia sine vllo fundamento reduc- 161
cuntur hi Auctores ad has angustias, præcisè quia possibilis sit de potentiâ absolutâ forma indiuisibilis, cùm fortè non posset ea simul cum indiuisibilitate habere, quæ habent illæ formæ quæ de facto dantur; qui autem Auctores volunt in vnam coniungere quæ inter se repugnant, licet seorsim quælibet ex illis possibilis sit.

Meliùs ergo potest Secundò obijci in fauorem bruti perfecti, quia abscisâ aliquâ parte corporis bruti perfecti, non manet in illâ anima, manet autem in parte lacertæ abscissæ, ergo quia huius anima est diuisibilis, illius indiuisibilis. Respondeo Primò cum Hurtado, id non oriri ex maiori perfectione: non enim dubium, quin coluber & anguilla perfectiores sint mure vel vespertilione, aut muscâ, & tamen hi secti non viuunt, secus illi. Secundò respondeo, probabile esse, etiam 163
in bruti perfecti parte abscisâ manere per breue tempus partem animæ, quia, vt refert idem Hurtado ex Aristotele, aries abscisso capite aliquantulùm ambulauit progressiuè, &, ex Galeno, victimæ extractis extis ambularunt aliquando. Imò & noster P. Iosephus de Acostâ lib. 5. de historiâ Indicâ cap. 22. refert, Hispanum quemdam, extracto corde à barbaris vt immolaretur dijs, hæc dixisse, *Caualleros, muerto me han*, id est, Equites, occisus sum. Tertiò respondeo, ex diuersissimâ animantium naturâ oriri vt aliqua ad sui conseruationem talem exigant organizationem & dispositionem, vt corpore per medium secto, vel abscisâ parte principe, corde scilicet, aut capite, nec eant nec per vnicum instans conseruari, alia verò saltem per breue tempus possint durare; quod non reduco in maiorem vel mino- 164
rem perfectionem, propter dicta de anguillâ & mure aut muscâ; sed in diuersam perfectionem, siue maior siue minor siue æqualis sit.

Tertiò obijcitur: Quia, si equus percutiatur in aliquâ parte, mouet totum corpus, ergo quia eadem anima indiuisibilis est in toto corpore. Inprimis hoc argumentum retorquetur in quolibet animali, etiam reptili, quod percussum in qualibet parte corporis mouet totum corpus, vel fugiendo, vel se defendendo. Respondeo absolutè, eam partem animæ equi, quæ residet in pede v.g. sentire ibi dolorem, quia habet ibi potentiam sensitiuam, id est tactū, inde autem emittere species per neruos sensorios ad caput, vbi est po- 165
tentia appetitiua, & sensitiua communis. Hæc efficit ibi cognitionem doloris in pede causati, ex quâ cognitione appetitus imperat actum potentiæ loco motiuæ, de quo fusiùs infrà.

Sed replicabis: Omnes partes corporis, si capiti malum immineat, illud tutari conantur, ergo quia est eadem anima in omnibus partibus, alias quælibet pars se priùs quàm alteram compartem defenderet. Respondeo, hac replicâ nimium pro-

bari,

bari, scilicet, bruta esse valdè docta, & doctiora nobis, quia sciunt eamdem esse animam suam in capite quam in pede & aliis partibus, de quo nos dubitamus. Quòd si dicas id fieri sine eâ notitiâ, tunc ego respondebo, à naturâ inclinari ad defendendum caput, quia inde vita ipsorum præcipuè dependet. imò addo, nec propter hanc causam posse dici ea id facere, nam vita ita pendet à
166 corde ac à capite, si non magis, non tamen ita defendunt cor ac caput; quid ergo iam diuisibilitas vel indiuisibilitas animæ? Absolutè respondeo, animam quæ est in capite, apprehendere malum sibi imminens, ac conari etiam pedibus & corpore illud propulsare.

Quartò: Quia si equus occupatur intensè operando in vnâ parte, non potest in alterâ operari, ergo quia est eadem anima in vtraque. Hoc argumentum etiam retorquetur in animis brutorum imperfectorum, quæ, si nimis attendant ad aliquod obiectum, non poterunt circa alia operari, nec tamen ideò dicis, eorum animas esse indiuisibiles. Respondeo ergo, id oriri, non ex eo quòd
167 sit eadem anima in vtraque parte, sed quia spiritus vitales & animales, quæ requiruntur ad omnes operationes, confluunt ad eam partem, vbi intensa est operatio; ex defectu autem ipsorum non possunt operari reliquæ partes animæ, vel nullo modo, quia omnino deficiunt; vel debiliter, quia perpauci remanent quibus iuuentur.

SECTIO V.

Anima rationalis caret partibus essentialibus.

PARTES essentiales voco *subiectum*, & *formam*: & his nego componi animam, quia præcisè est forma, non aliquod compositum ex subiecto & formâ. Ante huius assertionis probationem, statuendum est contra P. Suarez Disput. 13. Metaphysicæ, sect. 14. & P. Hurtadum hîc Disp. 2. §. 15. possibilem esse de potentiâ absolutâ substantiam spiritualem, compositam ex subiecto &
168 formâ spirituali. Ita Alensis, Bonauentura, Richardus, Aureolus, & alij apud P. Suarez suprà num. 5. quos sequuntur recentiores nonnulli. Probatur autem efficaciter, quia nulla est in tali substantiâ implicatio, ergo.

Obiicit Primò nonnullus, contradictionem adeò esse apertam ex conceptu potentiæ passiuæ, vt præ claritate sit probatu difficilis: nam illa pars, quæ esset potentia passiua, esset tam perfecta quàm noster animus rationalis, qui videtur esse imperfectissima substantiarum spiritualium, eò quòd sit forma corporis; ergo illa potentia passiua seipsâ esset principium intelligendi, ergo esset actus, quia principium intelligendi est actus
169 primus intelligendi. Respondeo Primò, falsum esse, animum nostrum rationalem esse imperfectissimam substantiam spiritualem possibilem, tum quia non repugnat substantia spiritualis non intellectiua; tum quia potest esse aliqua intellectiua, non tamen tot obiectorum quot noster animus. Sicut enim in potentiis materialibus non omnes ad eadem materialia obiecta extenduntur (visus enim solùm attingit colorem, auditus sonum, &c.) cur non idem etiam potest de potentiâ absolutâ in potentiis spiritualibus respectu obiectorum spiritualium? Secundò respondeo, licet ea potentia passiua perfectior esset nostro animo, eò quòd non diceret ordinem ad materiam, non tamen ideò sequi, eam necessariò futuram intellectiuam; compensaretur enim defectus virtutis 170
intellectiuæ ex alio capite, sicut in sententiâ aduersariorum quodlibet accidens supernaturale est simpliciter & absolutè perfectius animo, licet hic sit capax intelligendi & videndi Deum, illud verò non, quia excessus iste aliunde compensatur. Idem est in equo corruptibili respectu cæli incorruptibilis. Tertiò, licet illa potentia passiua esset intellectiua, adhuc posset recipere in se aliam formam substantialem, à quâ denominaretur: esse enim subiectum, nil aliud est, præsertim in sententiâ aduersâ, quàm ita vniri cum alio, vt ab eo accipiat denominationem. Si ergo res intellectiua potest vniri cum alterâ, dando illi denominationem; cur non poterit & recipiendo? quæ enim in hoc disparitas sufficiens assignari potest? ergo res intellectiua poterit esse subiectum substantiale.

Secundò obijcit: Quia illa forma spiritualis 171
substantialis nullo modo egeret eo subiecto spirituali, ergo non posset vniri cum illo. Probatur Antecedens, quia inprimis non egeret subiecto ad operationes materiales, illas enim non posset habere: deinde nec ad spirituales; sicut enim has potest noster animus efficere sine consortio materiæ, ita etiam & illa forma posset sine consortio subiecti. Neque hoc argumentum vrget. Ei respondeo Primò, posse ad aliquas operationes spirituales requiri consortium illius subiecti spiritualis: quamuis enim forma spiritualis esset, non dubium, posse multa fieri ab eâ formâ & subiecto simul, quæ tamen à quolibet seorsim nō possent. Posset ergo vel ad recipiendas species de obie- 172
ctis, vel quia ipsum subiectum effectiuè concurreret, eius indigere consortio, sicut anima equi materialis indiget materiâ pro speciebus materialibus. Cur enim non idem de formâ spirituali pro speciebus spiritualibus respectu subiecti spiritualis dicetur? tam enim videtur completa forma materialis ad operationes materiales, quàm spiritualis ad spirituales: ergo sicut forma equi pendet à materiâ pro suis operationibus, ita anima spiritualis potest pendere à subiecto spirituali pro operationibus spiritualibus. Deinde Secundò, etiamsi forma illa non penderet à subiecto ad aliquam operationem, adhuc poterat naturâ suâ ordinari ad constituendum cum illo aliquod totum substantiale completum: neq; enim anima rationalis ideò est incompleta, & potest vniri cum materiâ, quia in materiâ potest exercere operationes, sed potiùs è contrario ideò potest in materiâ exercere operationes, quia est incompleta, & potest cum illâ vniri. Confirmatur in formâ ignis. Licet enim diuinitus separata à ma- 173
teriâ posset calefacere, & exercere alias operationes quas exercet in materiâ, & quidem omnes (materia enim non concurrit nisi sustentando eam formam) nihilominùs, quia est incompleta, ordinatur ad materiam; ergo similiter, licet illa forma extra subiectum posset efficere omnes operationes quas in subiecto, adhuc per se posset ad subiectum ordinari tamquam compars illius substantialis.

Adde, illam formam spiritualem posse esse de-

pendentem naturaliter ab eo subiecto spirituali, quia dependentia à subiecto non obest rationi substantiæ, vt patet in formâ equi; cumque aliunde illud subiectum sit spirituale, dependentia ab illo non obest spiritualitati, ergo posset illa forma egere subiecto spirituali ad operandum, quatenus egebat illo ad existendum naturaliter, quo solo pacto forma materialis ignis eget subiecto materiali ad operandum.

174 Sed vrgebis Primò: Si illa forma penderet à subiecto spirituali, non posset esse incorruptibilis, quod videtur contra rationem substantiæ spiritualis. Sed nego inprimis sequelam: etenim forma cæli dependeret à materiâ, & tamen est incorruptibilis; ergo non benè infertur, forma substantialis pendet à subiecto spirituali, ergo non potest esse incorruptibilis. Ratio à priori, quia dependentia à materiâ in tantum infert corruptibilitatem formæ, in quantum vnio est corruptibilis: quòd si hæc non sit corruptibilis, neque erit & forma, quantumuis pendeat à subiecto. Sed admittamus sequelam, quid inde? num incorruptibilitas est annexa essentialiter rei spirituali? certè multa accidentia spiritualia sunt corruptibilia. cur ergo non posset forma aliqua, etiam substantialis & spiritualis, esse corruptibilis?

175 Vrgebis: Ergo illa forma esset perfectior & imperfectior nostro animo: imperfectior, quia penderet à subiecto, noster verò minimè; perfectior, quia respiceret materiam spiritualem. Respondeo, negando sequelam. Ad probationem: rogo, an hi duo conceptus, scilicet respicere perfectiorem materiam cum dependentiâ ab illâ, & respicere imperfectiorem materiam, sed sine dependentiâ, sint conceptus æquales in perfectione, an inæquales. neque enim est medium inter hæc. Si æquales, ergo noster animus, & illa forma essent æquales tantùm in perfectione, & non esset vnus alio perfectior & imperfectior simul: si verò sint conceptus inæquales, dic quis eorum sit absolutè & simpliciter perfectior, & inde poteris colligere, an noster animus sit perfectior an im-
176 perfectior, quàm illa forma. Dicere autem, eos conceptus esse absolutè & simpliciter se mutuò excedentes, omnino est chimæricum. Ego dicerem, nostrum animum esse perfectiorem, nam independentia à subiecto æquiualet imò excedit perfectionem, quæ ex nobiliori subiecto potest prouenire, præsertim si forma illa esset corruptibilis: sicut enim forma cæli, licet respiciat imperfectiorem materiam quàm forma terræ, casu quo sint diuersæ in specie materiæ, adhuc ratione incorruptibilitatis est perfectior, quàm forma terræ, ita similiter in nostro casu.

177 Tertiò potest argui: Quia substantia spiritualis ex conceptu suo simplicior est quàm substantia materialis, ergo quia repugnat substantiæ spirituali compositio ex materiâ & formâ, quæ non repugnat rei materiali. Respondeo, Antecedens gratis assumi: nam spiritualitas constituitur per negationem impenetrabilitatis aut dependentiæ à subiecto materiali, non autem per negationem partium; ergo non est de ratione rei spiritualis, ea maior simplicitas. Adde, etiam corpus simplex, & carens partibus, esse possibile de potentiâ absolutâ, ergo non est necesse, omnes res materiales distingui à spiritualibus in hac compositione ex partibus essentialibus.

Quartò & vltimò: Quia si esset possibilis talis substantia, de facto esset producta; sed non est producta de facto, ergo neque est possibilis. Respondeo, consequentiam malam esse, vt sæpè dixi: neque enim omnia quæ sunt possibilia, de facto producta sunt.

Ostensâ possibilitate substantiæ spiritualis com- 178
positæ essentialiter, oportet videre, vtrùm anima sit eiusmodi. Negatiua sententia communis est ferè inter omnes: & ratio prima sit, quia anima rationalis non est ens completum, alioquin cum corpore non posset facere vnum per se, quia ex ente completo vt ex parte non potest vllum totum per se resultare, ergo non componitur ex subiecto spirituali. Patet consequentia, quia si ex illo componeretur, esset completa; sicut equus constans ex subiecto & formâ materiali, est ens completum. Hoc argumentum probabiliter suadet hanc sententiam, non euidenter; posset enim responderi, etiamsi anima constaret subiecto & formâ, adhuc eam esse incompletam: sicut enim Angelus, qui est indiuisibilis, est substantia completa, animus autem licet spiritualis & indiuisibilis sicut Angelus, adhuc tamen est incompletus, exigit- 179
que aliam compartem, quod habet ex propriâ suâ essentiâ; ita similiter licet equus constans ex materiâ & formâ esset completus, non tamen ideò anima constans materiâ & formâ deberet esse necessariò completa, sed posset dicere ordinem ad aliam materiam, idque illi prouenire ex propriâ essentiâ talis formæ & subiecti. Quare homo in illo casu componeretur ex duplici materiâ, aliâ corporeâ, spirituali aliâ: hæc reciperetur in materiali, & respectu illius posset dici forma; respectu verò alterius compartis animæ esset subiectum, sicut de facto animus est forma respectu corporis, subiectum autem respectu accidentium: illa verò præcisè esset primum subiectum in illo composito, sicut etiam de facto multi dicunt, hominem esse vnum totum per se, licet cõstet duabus formis substantialibus, animâ rationali, & formis partialibus. Quæ sententia licet 180
falsa sit in ordine ad duas formas, vnam alteri subordinatam, vt suo loco ostendi; in ordine tamen ad subiectum non videtur vlla repugnantia, vt sint duo subiecta substantialia incompleta, vnum prius altero. Disparitas ea est: nam esse primam radicem, qui est conceptus substantiæ, non potest conuenire duabus formis inter se subordinatis, sed solùm illi quæ exigit secundam, & consequenter sola prima esse potest substantia. At subiectũ ideò est substantia quod sustentat in se formam substantialem, vnde & secundum subiectum, quia immediatè recipit substantialem formam, erit substantia, & etiam primum, quia recipit & sustentat in se secundum subiectum substantiale.

Hinc constat, argumentum suprà factum non esse euidens; nihilominùs tamen negari nequit, multò consequentiùs ad reliqua entia nos philosophari, & clariùs percipi compositionem per se hominis, si præcisè vnicum subiectum & vnicam formam substantialem in homine agnoscamus, præsertim cum nulla sit necessitas vel experientia, quæ vel probabiliter suadeat, debere in eo reperiri ea duo subiecta. Et hæc sit secunda & sufficiens ratio pro hac veritate, quia non sunt multiplicandæ entitates sine necessitate, ergo non

sunt

sunt in homine duo subiecta, sed vnum constituendum; ergo anima non compónitur ex subiecto & formâ, sed est omnino essentialiter simplex; ex ipsâ autem & materiâ primâ resultat homo essentialiter compositus.

SECTIO VI.

Vtrùm partes animæ sint homogeneæ.

181 STATVIMVS, animas omnes, exceptâ rationali, componi ex partibus: restat nunc explicare, vtrùm hæ partes sint inter se omnino similes, id est homogeneæ, an verò dissimiles, id est heterogeneæ. Vbi aduerte, eamdem esse difficultatem de partibus vnionis humanæ.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia affirmans esse heterogeneas reiicitur.

SVAREZ Disputatione 15. Metaphysicæ, sectione 10. num. 3. Pereira lib. 6. Philosophiæ, cap. 6. Hurtadus Disput. 5. de Animâ, sect. 5. & 6. quibus alij plures recentiores subscribunt, docent, eas partes esse inter se dissimiles & heterogeneas; sed non omnes eisdem mouentur argumentis.

Primum sit: Quia si partes animæ essent homogeneæ, equus magnus, abscissis cruribus, vel aliâ qualibet parte quantumuis magnâ, esset tam integer quàm equus paruus, constans omni-
182 bus membris. Patet consequentia: quia ille haberet tot partes animæ quot equus paruus, defectum enim membri abscissi suppleret per excessum in aliis partibus. Dicere autem, eum esse tam integrum, omnino est absurdum; ergo dicendum est, constare partibus dissimilibus, ideoque defectum vnius non suppleri per excessum in aliis, quia illæ non sunt similes alteri quæ deest. Sed retorqueo argumentum euidenter contra aduersarios: licet enim adstruant aliquas partes heterogeneas, tamen non omnes. neque enim duo pedes inter se heterogenei sunt, nec duo oculi, &c. Pone ergo equum magnum cum vno pede & vno oculo, & paruum cum duobus, ecce in hoc casu, quantumuis ponamus partes heterogeneas, tot tamen partes animæ & eiusdem speciei habet equus magnus truncatus quot paruus integer; defectum enim cruris recuperat per excessum alterius constantis animâ omnino simili cum parte
183 abscissi cruris. Rogo ergo, vtrùm in eo casu equus ille magnus tam integer sit, quàm paruus. Si affirmes, neque id reputes absurdum, idem dicito in casu tui argumenti; si verò neges, nego etiam & ego ob eamdem tuam rationem. Respondeo ergo, Metaphysicè & essentialiter tam integrum esse vnum ac alium, accidentaliter autem non ita, quia vpi deest pars integralis per se requisita ad operationes vitales & animales, quæ non deest equo paruo, etiamsi in minori materiâ.

Secundum argumentum sit: Quia non repugnat anima constans eis partibus heterogeneis, quod per se videtur manifestum, ergo dicendum est, eam de facto dari; faciliùs enim intelligitur, quâ ratione in materiâ exigantur variæ dispositiones in diuersis partibus, iuxta varietatem partium formæ in illis residentium, quàm si in om- 184
nibus partibus similis forma ponatur; non enim erit necessarium, recurrere ad Deum, vt determinet quæ pars formæ habeat has dispositiones, quæ verò illas Sed inprimis ostendo, teneri etiam aduersarios recurrere ad Deum in hac determinatione, Primò, vt determinet has dispositiones diuersas in hac parte materiæ, potiùs quàm in illâ omnino simili huic. Deinde, quia, vt dixi numero præcedenti, non possunt poni omnes partes animæ heterogeneæ, neque enim manus inter se vel pedes heterogenei sunt, neque digiti, neque caro faciei cum carne per totum corpus sparsâ, vt per se est notum; ergo pars formæ, quæ est in pede dextro, potuit esse in sinistro, vel è cõtrario; caro, quæ est in facie, potuit esse in tibiâ: idem est 185
in omnibus aliis membris, quæ constant pluribus indiuisibilibus homogeneis; ecce ergo iam tunc teneris recurrere ad Deum, vt determinet hanc partem formæ potiùs ad pedem dextrum quàm ad sinistrum, ad oculum dextrum potiùs quàm ad sinistrum, &c. ergo non tollitur per heterogeneitatem necessitas determinationis diuinæ. Ad argumentum ergo, admissâ possibilitate illius formæ, de quâ statim, respondeo, negando eam de facto dari, quia non sunt diuersificandæ entitates de facto sine necessitate, quæ ratio non vrget in ordine ad potentiam absolutam: non esse autem necessitatem de facto diuersificandi eas partes formæ, ex aduersariorum obiectionum solutione facilè constabit.

Tertium argumentum sit: Quia ex diuersis 186
operationibus & dispositionibus colligitur diuersitas principiorum; sed diuersas exigit dispositiones, & diuersas habet operationes, forma capitis equini v.g. à formâ pedis, ergo est diuersa forma pedis. Respondeo, formam capitis non exigere determinatè eas dispositiones & operationes potiùs quàm omnes alias eiusdem equi (idem est è contrario de formâ pedis) quare omnes illæ partes secundùm se consideratæ, indifferentes sunt ad eas operationes, ideoque & eiusdem speciei; diuersitas enim operationum in tantum arguit diuersitatem principij, in quantum hoc est, determinatum est ad illas operationes, non verò quando indifferens est ad operationes diuersas alterius principij, vt patet in omnibus ferè causis: 187
neque enim, quia intellectus Petri habeat nunc solam cognitionem de cælo v. g. & Ioannes solam cognitionem de equo, quæ cognitiones inter se differunt specie, ideò potest inferri, eos intellectus esse diuersos. Non, inquam, potest: nam licet de facto habeant diuersas operationes, quilibet tamen est indifferens ad operationes alterius; posset autem inferri, si determinati essent præcisè ad eas quas de facto habent.

Sed contrà vrgebis Primò: A qualibet parte illius equi non requiruntur determinatæ dispositiones capitis v.g. ergo nec requiruntur ab omnibus partibus, ergo nec à totâ formâ, quæ non distinguitur ab omnibus illis. Huic argumento valdè fidunt aduersarij, sed immeritò, vt iam ostendo. Respondeo enim, non requiri ab omni- 188
bus partibus diuisiuè sumptis, requiri tamen ab illis omnibus collectiuè: sicut licet omnes Apostoli diuisiuè non sint duodecim (quilibet enim præcisè est vnus) omnes tamen collectiuè duodecim sunt; anima autem equi non est omnes

partes diuisiuè, sed collectiuè, quare nego eas dispositiones non peti ab eâ animâ. Et hanc solutionem tenentur etiam aduersarij reddere. Formæ enim pars, quæ est in pede, non petit determinatè pedem dextrum potiùs quàm sinistrum, quolibet enim contenta est; nihilominùs tamen indeterminatè petit vtrumque, & ab vtraque parte formæ vterque petitur determinatè.

189 Sed contrà vrgebis Secundò: Ergo etiam poterit dici, equum & leonem non differre inter se specie, quantumuis diuersas habeant operationes & dispositiones, sed eas dispositiones exigi indeterminatè à formâ quæ est in equo, & ab eâ quæ est in leone, ab vtraque autem determinatè omnes illas requiri, sicut dicis de partibus existẽtibus intra idem suppositum: sicut enim diuersitas operationum intra idem suppositum non arguit diuersitatem principiorum, ita etiam dicemus, nec diuersitatem operationum in pluribus suppositis arguere diuersitatem principiorum. Respondeo, in distinctis suppositis rectè argui diuersitatem principiorum ex diuersis operationibus; quia cùm illa principia sint adæquata, neque vnum sit pars alterius, non potest intelligi, quâ ratione indeterminatè exigat illas operatio-
190 nes, quia vnum suppositum habet se omnino per accidens respectu alterius, nec ex vtroque aliquid vnum per se resultat, neque vnum pendet ab altero ad suam integritatem aut vitam, &c. Vnde non est, cur possit vnum exigere pro altero eas dispositiones diuersas, intra idem tamen suppositum, omnes partes sunt inadæquatæ, & per se vniuntur; vnde fit, vt possit vna exigere eas diuersas operationes, vel sibi vel alteri comparti, quòd est, illas exigere indeterminatè, sicut ob eamdem rationem vna pars sibi & alteri prospicit, ideoque mutuò defenduntur: equus autem non prospicit bono leonis, non se inuicem defendunt, & consequenter nec equi interest, leonem habere aut non habere proprias operationes, idcoque nec illas exigit etiam indeterminatè, præcisè enim contentus est proprijs; non ergo arguitur benè à partibus formæ eiusdem suppositi ad formas adæquatas distinctorum suppositorum, aut è contrario.

191 Confirmo hanc instantiam, & in eâ omnes replicas aduersariorum apertè infringo: sumo magnum equum, & comparo illum cum paruo habente tantùm minimum naturale pro conseruatione & productione requisitum, & in eo argumentor sic: Iste equellus habet duas libras, exempli gratiâ, carnis dispositas per quatuor pedes, caput, ventrem, &c. quæ omnes partes carnis sunt per te eiusdem speciei, licet differant ab ossibus, neruis, &c. equus autem magnus habet in solo vno pede eas duas libras carnis, iam sic argumentor, & rogo, Quæ pars formæ exigit in equello eas
192 libras carnis esse dispersas per totum corpus? omnes enim illæ duæ libræ, quantum est ex se, vt suppono, potuerunt in solo vno pede esse, ergo illæ non petunt esse dispersæ per quatuor pedes, caput, ventrem, &c. Ita hi argumentantur contra me, Forma oculi potuit esse in pede, ergo illa non petit esse in oculo. Neque potest dici, id peti à formâ ossis, aut ab aliis partibus formæ; ipsi enim docent, vnam partem formæ nihil petere pro aliis partibus (non disputo, vtrùm hoc verum sit, sed ex eorum doctrinâ contra ipsos argumentor.) Neque potest etiam responderi id peti à totâ illâ formâ: nam tunc accipio tuam replicam: Tota illa forma nihil aliud est, quàm omnes illæ partes formæ; at nulla pars formæ carneæ est, quæ petat esse in ventre aut pede, quia omnes illæ simul ex naturâ suâ potuerunt esse in solo capite, aut solo pede. Quòd si recurrant ad petitionem disiunctiuam, incidunt in meam solutionem, quam re- 193
ijciunt acerrimè. Neque tandem dici potest, equi formam in minimo naturali non petere nisi duas libras carnis, siue vnicum pedem faciant, siue omnes sint solùm in capite, &c. hoc, inquam, multò minùs dici potest; nam equus in suo minimo naturali petit quatuor pedes, ventrem, &c. haud enim potest sine tali distributione carnis totum corpusculum formari, & pro animâ disponi. Idem argumentum Secundò in ossibus potest formari: anima enim ossium est omnino similis in omnibus quatuor pedibus, & fortè in costis, dentibus, &c. Dent ergo magnum equum, qui 194
in solo vno osse habeat tantum materiæ, quantum omnia ossa in minimo equello, & tunc facio idem argumentum, cur equus petat eas formas ossis dispersas in quatuor pedibus, costis, &c. cùm illæ omnes sint naturâ suâ contentæ existere in vno solo osse magno; & quam hîc isti solutionem reddiderint, & ego reddam. Neque hîc vlla potest excogitari differentia inter me & illos, quoad hoc; quod enim ipsi dicunt contra me de diuersis dispositionibus, dico ego contra illos de distributione illius carnis similis per totum corpus, de quâ est eadem difficultas.

Addo ego vlteriùs hanc solutionem, quæ sit declaratio præcedentium contra replicas oppositas, quamlibet partem formæ equi petere determinatè omnes dispositiones equi, & sic omnes eas partes esse omnino similes; verùm non petere eas omnes pro se, sed vel pro se, vel pro aliis compartibus. Quod autem dicitur, id non esse pro- 195
prium appetitus innati, sed solius voluntatis, est falsissimum, & ostendo ad hominem: nam pars formæ quæ est in capite equi, petit aliam compartem sui, scilicet formam cordis cum suis dispositionibus, sine quâ parte non potest forma capitis conseruari; ergo appetitus innatus est sollicitus de alijs partibus. Idem ego clariùs ostendo in vnione animi rationalis: licet enim animus rationalis, vt existat & conseruetur, nullas petat dispositiones, vnio tamen illius, vt conseruetur, petit pro se & pro alijs compartibus, quas hi omnino similes ponunt, eas dispositiones cordis, capitis, &c. etiamsi quælibet pars vnionis sit contenta secundùm se capitis materiâ & dispositionibus.

Fortè huic secundæ instantiæ respondebunt, 196
eas dispositiones non peti à partibus vnionis, sed ab animâ ipsâ, quæ petit per se omnes eas dispositiones. Sed hæc responsio facillimè reijcitur: nam animus rationalis pro se, vt conseruetur, nullas petit dispositiones (ipse enim naturalissimè existit sine illis;) ergo vnio sola est, quæ vt conseruetur in rerum naturâ, eas petit dispositiones, & tamen vnio capitis petit vnionem cordis, & dispositiones diuersas à capitis dispositionibus, ergo.

Respondebunt adhuc, animam, vt sit vnita, eas petere dispositiones. Sed contrà, hoc enim est clarioribus verbis dicere, vnio animæ, vt conser-
uetur,

uetur, eas perit: nam quando ex defectu dispositionum in corde homo moritur, anima non perit, sed in re sola vnio perit; ergo sola vnio fuit quæ non potuit conseruari sine eis dispositionibus; ergo vnio materiæ capitis, non verò anima, erat quæ, vt conseruaretur in rerum naturâ, pe-
197 tebat dispositiones pro suâ comparte seu sorore, pro alterâ scilicet vnione in materiâ cordis. Vnde in hoc puncto consequentiùs loquuntur alij recentiores, qui etiam vnionem humanam heterogeneam ponunt, ideò initio Sectionis dixi, esse eamdem rationem de partibus formæ, ac de partibus vnionis. Ecce ergo, quàm illud argumentum sit debile, & æquè contra ipsos aduersarios.

Sed replicabis: Mas & femina sunt distincta suppositа adæquatè, & habent aliqua accidentia diuersa, ergo vel erunt diuersa specie, iuxta dicta in hac responsione; vel si non sunt, non obstante diuersitate accidentium, & distinctione suppositorum, neque etiam leo & vrsus erunt diuersi in
198 specie. Hæc replica non tam me quàm aduersarios premit (imò ex eâ suadetur mea sententia, vt constabit) aduersarij enim ex diuersis dispositionibus diuersas statim formas inferunt, etiam intra idem subiectum, quod à fortiori locum habet in distinctis, qualia sunt mas & femina. Conantur aliqui ex illis probare, marem & feminam non habere dispositiones per se diuersas: sed contrarium manifestè est verum, v. g. in pauonis plumis, vbi ipsi probant esse animam, & eas varietates accidentiũ colorum, &c. oriri per se ab animâ; at femella pauonis non habet tales plumas & colores: idem est in aliis animantibus.
199 Adde, necessariò pro fœtu interiùs recipiendo, debere esse valdè diuersam organizationem in feminâ ab eâ quæ in mare, vim formatricem lactis, & alia; ergo si bonum est argumentum ipsorum, ab his quæ forma habet de facto, inferens eius diuersitatem, non potest negari, tam esse aliquam partem earum formarum maris & feminæ diuersam, quàm carnem & neruos intra eumdem hominem. Ego autem, qui non semper id infero ex actuali dispositione, faciliùs respondeo, dicoque, formam maris ex se esse indifferentem ad corpus feminæ, prouenire autem à virtute seminis, quæ formatrix est corporis, & eminenter continet dispositiones feminæ & maris, vt aliquando in materiam introducat dispositionem maris; tunc autem producitur eadem forma, quæ producta fuisset, etiamsi dispositiones non maris
200 sed feminæ præcessissent; vnde ab eisdem parentibus iam femina iam mas nascitur. At inter vrsos & leones non potest hoc dici, quia leo determinatè tantùm continet dispositiones pro leone, vnde numquam potest per vllum casum producere vrsum, neque è contrario; quod signum manifestum est diuersitatis specificæ, & quòd illa forma leonis determinatè solùm petat eas dispositiones quas habet, nec vllo modo sit indifferens ad dispositiones vrsi, ideoque differat ab illo specie, etiamsi leo & lœna, vir & mulier, specie conueniant, & cuiuslibet forma, quantum est ex se, sit indifferens ad corpus alterius.

Tandem argues: Videmus aliquando, si in materiam oculi introducantur dispositiones carnis, non posse posteà recuperari dispositiones oculi, ergo quia non mansit in eâ materiâ forma oculi; alioquin ipsa in se reproduceret suas dispositio- 201
nes, ergo forma oculi diuersa est à formâ carnis. Huic argumento fidunt maximè nonnulli: sed non minùs ego eos admiror; experientia enim hæc, ni fallor, ex homine desumpta est, vel saltem, licet in aliis animalibus contingat, contingit etiam eodem modo in homine. Vide ergo, quàm rectè inferatur specifica diuersitas animæ, carnis & animæ oculi, cùm eadem omnino anima etiam numero maneat in eâ materiâ carneâ oculi humani, nec tamen possit recuperare dispositiones oculi antiquas. Respondebis, etiamsi maneat in oculo conuerso in carnem idem animus rationalis qui anteà erat, amissam tamen fuisse vnionem
substantialem propriam oculi quæ anteà erat, & 202
eius loco productam vnionem carnis, ex defectu autem illius diuersæ vnionis, etiamsi animus sit idem, non posse recuperari dispositiones oculi. Sed contrà Primò, quia à te negantur hæ diuersæ specie vniones terminatæ ad eadem extrema specie. Contrà Secundò, quia vnio non est principium efficiens dispositiones, imò est quid ad illas subsecutum; prius enim præcedit materia disposita, quàm vnio producatur, ergo dispositiones in eo casu non ideò non producuntur, quia deficiat vnio, quæ sit principium aut conditio ad
illas producendas. Contrà Tertiò & efficacissi- 203
mè, etiamsi ibi maneat anima, quæ est principium vnionis & dispositionum, non tamen recuperat dispositiones, & vnionem quæ anteà erat, ergo eò quòd non recuperentur prædictæ dispositiones, non infertur, in aliis viuentibus productam ibi fuisse partem aliam formæ diuersam à priori, & ex se incapacem priorum dispositionum.

Respondeo ergo absolutè, aliquas esse dispositiones in viuentibus, quæ nequeunt produci nisi per virtutem formatricem quæ est in semine; vnde semel amissæ non recuperantur. licet enim homo possit nutriri, & augere carnem; si tamen digitus, vel auris, aut nasus abscindatur, numquam poterit illum recuperare, etiamsi anima sufficiens sit ad informandam materiam auris, digiti, &c. Ex his dispositionibus sunt, quæ in oculis resident, ideoque semel amissæ, licet ibi maneat eadem forma quæ anteà, non possunt recuperari.

SVBSECTIO SECVNDA.

Partes Animæ sunt homogeneæ.

PROBABILIVS ergo multò reputo, partes ani- 204
mæ homogeneas esse inter se. Ita communiter Thomistæ Bañes lib. 1. de Generatione, quæst. 7. art. 4. Sotus 5. Physicæ quæst. 3. ad 8. Gregorius in 1. distinct. 26. & 27. Durandus, Caietanus, & alij, quos referunt & sequuntur Patres Conimbricenses 1. de Generatione, cap. 4. quæst. 22. art. 2. Eam Primò nonnulli probant, quia partes animæ vniuntur inter se; non possent autem, si essent heterogeneæ, ergo sunt homogeneæ. Minor, in quâ est difficultas, ostenditur: quia ea sola possunt vniri vnione continuatiuâ, quæ inter se sunt omnino similia, & eiusdem specie (ideò enim equus & leo non possunt vniri & 205
constituere aliam tertiam speciem, quia differunt inter se;) ergo quæ sunt heterogenea, non possunt

vniri; ergo partes animæ, quæ vniuntur, homogeneæ, non heterogeneæ sunt.

Quòd si respondeas, res completas diuersæ speciei non posse continuari, ideoque non posse equum & leonem vniri, incompletis autem, quales sunt partes animæ, non repugnare vnionem, etiamsi diuersæ sint. Contrà insurgunt, quia videtur peti principium in hac solutione, nam esse partes incompletas, est eas esse vnibiles formaliter; ergo dum dicis, esse vnibiles quia sunt incompletæ, dicis, esse vnibiles quia sunt vnibiles, quæ est petitio principij. Nihilominùs tamen potest rectè responderi, non peti principium in hac
206 solutione: licet enim ex parte obiecti idem sit, esse vnibiles, & esse incompletas eas partes, sicut etiam est idem ex parte obiecti, esse hominem, & esse animal rationale; tamen, dum non explicatur vnum per aliud mutuò, non petitur principium, nec committitur vitiosus circulus, ideoque rectè potest dici, equum non esse hominem, secùs Petrum, quia hic est animal rationale, non verò ille. Nec hæc solutio petit principium, dum non reddatur rursus ratio, cur Petrus sit animal rationale, *quia est homo*; sed id aliunde probetur, v. g. quia discurrit, sentit, &c. Ergo similiter, licet esse vnibiles & esse incompletas, sit idem, rectè potest reddi ratio cur sint vnibiles, quia sunt incompletæ, si non probetur rursus, esse incom-
207 pletas, quia sunt vnibiles: in præsenti autem solutione non probatur eas esse incompletas ex aptitudine ad vnionem, sed quia non possunt existere vna sine aliâ, item nec operari, & quia constituunt vnum totum per se quod oculis cernimus, & quod non competit leoni & equo inter se comparatis.

Meliùs ergo posset Secundò probari illud Antecedens, scilicet, res diuersas non posse continuari, etiamsi incompletæ sint, ideò enim præcisè in omnium sententiâ, etiam aduersariorum, si sanguis non informetur animo, non potest continuari cum corpore, quia res diuersæ speciei continuari nequeunt, ergo idem erit in partibus formæ. Neque hîc potest responderi, ideò sanguinem & corpus non vniri, quia sunt entia com-
208 pleta; non, inquam, potest responderi, nam sanguis non est naturâ integrâ, nec potest existere sine corpore: imò homo, qui est totum per se, includit carnem & sanguinem, vt partes sui per se, ergo præcisè non vniuntur in eâ sententiâ, eò quòd sunt diuersæ speciei inter se, ergo nec poterunt vniri partes animæ, si heterogeneæ sint.

Respondebis, partes animæ, etsi heterogeneæ sint, esse tamen eiusdem speciei, sanguinem verò & carnem esse diuersæ. Sed contrà, quia si semel adstringantur partes animæ quælibet ad proprias operationes, ideoque dicantur inter se diuersæ, debent necessariò distingui specie: etenim operationes, à quibus vt à termino specificantur, etiam genere distinguuntur, v. g. auditio, olfa-
209 ctio, &c. ergo, si ex his operationibus debet desumi diuersitas principij, desumenda erit non numerica, sed specifica, imò fortè generica. Ex quo inferes, consequentiùs locutos, qui ex aduersariis dicunt diuersitatem partium esse specificam, quàm qui heterogeneas, numero tamen solùm diuersas illas adstruunt.

Respondebis rursus: Materia & forma vniuntur physicè inter se, quantumuis specie imò & genere differant, ergo etiam poterunt partes animæ inter se continuari, quantumuis specie differant: cur enim diuersitas specifica obstabit vnioni continuatiuæ, non verò vnioni informatiuæ? Vel si huic non obstat, neque illi. Si hac solutio- 210
ne quidquam probaretur, illud sanè, posse rem materialem continuari cum spirituali, sicut possit vniri vnione informatiuâ; hoc autem nullus neq; ex aduersariis ausus est asserere, ergo non potest ab vnione informatiuâ ad continuatiuam argui. Adde, informatiuam necessariò esse debere inter res diuersas; ex quo non licet inferre, & continuatiuam posse esse inter res diuersas. Nihilominùs tamen, quidquid sit de illis solutionibus, ego absolutè non puto argumentum è num. 204. efficax esse: licet enim de facto non vniantur continuatiuè, nisi quæ sunt eiusdem speciei, non tamen video vllam repugnantiam in vnione continuatiuâ duarum partium inter se dissimilium etiam specie.

Replicabis cum nonnullis: Si semel concedamus, res diuersæ speciei posse inter se continuari, nulla est ratio, cur non continuetur cælum, 211
aër, terra, aqua, &c. Huic argumento, cui nonnulli multùm fidunt, ego iam sæpè satisfeci, retorquens illud contra ipsius Auctores, cur (quandoquidem res eiusdem speciei continuari possunt) non continuentur duo adamantes cùm se primùm tangunt, vel duo lateres, duæ chartæ, duæ manus, &c. Respondendum ergo, etiamsi absolutè rebus diuersis non repugnet continuatio, non ideò omnibus in quacumque circumstantiâ non repugnare, quod in proprias & particulares harum rerum naturas experientiâ cognitas referendum est; non ergo absolutè negandum, res specie diuersas vniri non posse. Habet quidem hoc argumentũ vim ad hominem, contra aliquos ex aduersariis præcisè negantes, vt diximus, continuationem carnis cum sanguine (ex- 212
su quo hic non animatur) eò quòd sunt diuersæ speciei, licet incompletæ, ex quo rectè infertur, in eorum sententiâ non posse partes animæ continuari, si heterogeneæ sint.

Meliùs ergo & efficaciùs absolutè probo, eam partium homogeneitatem, quia sine necessitate non sunt multiplicandæ seu diuersificandæ entitates; atqui nulla est necessitas constituendi diuersas partes animæ, vt ex argumentorum solutione constat, non ergo diuersæ, sed homogeneæ erunt.

Secundò probatur idem à simili, quia reliqua composita non viuentia constant partibus omnino similibus, vt & aduersarij fatentur, ergo etiam viuentia. Patet consequentia, quia diuersitas operationum & organizationum, quæ reperitur in viuentibus, ex quâ poterat inferri heterogeneitas illorum, non solùm non arguit diuersitatem, vt vidimus suprà, sed nec distinctionem partium in 213
animâ, vt patet in rationali; quæ cùm indiuisibilis sit, adhuc habet eas diuersas operationes, & exigit eas diuersas organizationes: ergo ob hoc argumentum non est aliter philosophandum de partibus viuentium, quàm de non viuentibus? Exceptâ autem hac differentiâ, nulla est, nec probabilis aut apparens ratio, ob quam diuersimodè de illis discurramus, ergo absolutè idem est de omnibus dicendum.

Ad hanc instantiam ex animâ rationali petitam

tam fortè respondebis, illam esse eminenter heterogeneam, & indiuisibiliter petere eas diuersas dispositiones. Hæc solutio ludit verbis: esse enim eminenter heterogeneam, nihil aliud est, quàm ipsam petere per se diuersas dispositiones; quo sensu ego etiam dicam, animas omnes bru-
214 torum eminenter heterogeneas. Quod verò de indiuisibilitate affertur, non est ad rem: nam si res indiuisibilis potest petere eas diuersas dispositiones per se omnes determinatè, certè tam benè, si non meliùs, res composita, & plures habens partes, poterit petere pro illis eas dispositiones, ita vt quælibet pars modo dicto petat illas vel pro se vel pro aliis suis compartibus, vt & ab ipsis aduersariis necessariò dicendum esse, ostendi in partibus similibus carnis, ossis, &c. & contra aliquos in vnionis partibus, quæ similes ponuntur.

Hìc posset inquiri, an, casu quo partes animæ materialis sint heterogeneæ, dicendæ sint in homine partes vnionis etiam heterogeneæ. Negat Hurtadus, eò quòd extrema vnita semper sint eiusdẽ rationis in capite, corde, &c. nam vnio non est ad dispositiones, sed ad materiam, & animam
215 rationalem, quæ vbique est eadem. Nihilominùs tamen puto omnino, consequentiùs dici, eas partes esse diuersas inter se, quod suprà satis ostensum est, dum exemplo vnionis argumentatus sum probans, illam esse, quæ ad sui conseruationem eas dispositiones petit, non verò animam, quia hæc sine vnione conseruari potest; dicere autem, animam eas petere vt vnita conseruetur, idem est ac dicere, Vnio illas petit ad conseruationem sui. Ergo sicut anima materialis petit diuersas dispositiones pro sui conseruatione, & inde inferunt diuersitatem partium; ita quia vnio humana pro sui conseruatione diuersas petit dispositiones, debebit etiam diuersitatem partium illius inferre.

216 Ratio autem opposita non vrget: nam licet extrema non sint diuersa inter se, potest formaliter ea vnio à se ipsâ diuersitatem accipere ob diuersas exigentias diuersarum dispositionum, sicut alibi dixi, ab eodem principio circa eumdem terminum posse esse actiones diuersas; à posteriori autem ex eâ diuersitate accidentium rectè colligitur ea vnionis diuersitas in eâ sententiâ, de animarum heterogeneitate.

SECTIO VII.

De diuersitate Animarum eiusdem speciei inter se.

QVÆSTIO hæc communis est ad omnia indiuidua cuiuscumque speciei, etiam inanimatæ, ideoque propriè ad Metaphysicam spectare videbatur; video tamen, eam communiter in præsenti discuti, & cum his, quæ de heterogeneitate partium eiusdem animæ diximus, non parum esse connexam, ideò eam hìc tractandam
217 suscepi. Et quidem quoad partes animæ dixi paulò antè, si inter se aliquo modo diuersæ ponantur, & ligatæ eis dispositionibus quas habent, eas futuras omnino diuersas in specie, iuxta earum dispositionum diuersitatem.

Duo ergo possunt in præsenti dubitari. Primum est, an possint duo iudiuidua eiusdem speciei, v. g. duæ animæ rationales, aliquam inter se habere dissimilitudinem: Alterum, an omnia indiuidua necessariò debeant esse inter se dissimilia, ideoque repugnet inter aliqua duo summa similitudo.

Ante quæstionis explicationem suppono Primò (quod probabitur fusè Sectione 4.) non esse idem, dissimilitudinem & inæqualitatem, ideoque rectè posse duo aliqua esse dissimilia, & tamen æqualem habere perfectionem: filiatio enim, & spiratio, & paternitas in diuinis sunt relationes dissimiles, omnino tamen æquales in perfectione.

Suppono Secundò, quæstionem hanc partim 218
esse de nomine, partim de re: de nomine, quatenus inquiritur, vtrùm quælibet dissimilitudo dicenda sit specifica; de re, vtrùm possint aliqua duo omnino inter se esse similia.

Præmittendum Tertiò quid sit similitudo. Eam non esse formaliter æqualitatem, iam insinuaui, estque omnino certum: æqualitas enim perfectionis consistit in eo, quòd vna res sit tam bona quàm altera; hoc autem non dicit formaliter, vnum esse eiusdem speciei cum altero (potest enim rubedo fortasse esse tam bona quàm sit viriditas, & tamen certum est, eas non esse inter se omnino similes;) consistit ergo similitudo in eo, 219
quòd vnum sit sicut aliud. Quòd si à me petas vlteriorem declarationem illius, quid scilicet sit, *vnum esse sicut aliud*, dicam tibi, hos esse terminos per se notos & doctis & idiotis, nec posse ampliùs declarari, nisi fortè vt confundantur, v. g. ego sim homo, & Petrus sit homo; ego sim animal, equus sit animal: sed quia, licet ego & equus simus verè animal, ego tamen rationale, ille irrationale, ideò non sumus omnino similes. Aliqui fundant eam similitudinem in eo, quòd possint similia concipi vno conceptu ea non distinguente. Fateor, eo ipso quòd sit similitudo, & intellectus aliquis capax cognoscendi confusè, posse illa duo concipi sine distinctione; verùm arbitror omnino, similitudinem non consistere in
220 hoc. Moueor Primò, quia etiamsi impossibilis esset omnis intellectus, essent tamen Petrus & Paulus verè inter se similes: tunc autem non daretur tale fundamentum ad eam confusionem. Secundò, non ideò sunt similes, quia possunt inter se confundi, sed è contrario ideò possunt inter se confundi, quia sunt similes; ergo similitudo est causa fundans eam capacitatem confusionis, ergo non consistit in eâ capacitate, sicut rationale fundans risibilitatem non constituitur in ratione talis per risibilitatem. Vbi rursus ex dictis addo, neque quoad nos explicari similitudinem, per hoc quòd possint vnico conceptu cognosci; ratio enim à me facta hoc idem probat: nam nos etiam non damus pro ratione similitudinis eam cognoscibilitatem vnico actu, sed potiùs similitudinem dicimus esse rationem eius cognoscibilitatis. Quòd si rursus similitudinem per cognoscibili- 221
tatem explicaremus, faceremus vitiosum circulum; ergo etiam nos in aliâ explicatione seu alijs terminis debemus hærere: non video autem meliores, quàm quos suprà posui, vnum esse sicut aliud.

Forte replicabis: Quando dicis, vnum esse hominem, alterum esse hominem, & in hoc consistere similitudinem, iam recurris ad conceptum

eumdem vel nomen idem, quod scilicet ambo dicantur homo. Respondeo, propterea à me suprà dictum, illos terminos, vnum esse sicut aliud, fortè obscurari magis, quando eos magis volumus explicare. Secundò addo, non esse idem, vtrumque in se esse homines, & cognosci à me
222 vno conceptu aut vno nomine. Licet enim ego eos non conciperem vno conceptu aut nomine, verè in se essent ambo homines & animalia rationalia, ac principia discurrendi & sentiendi, quod per se videtur ex terminis notum; ergo non explico ego similitudinem per ordinem ad conceptus vel nomen, non enim dico, *quia vocantur homo, aut concipiuntur vno conceptu*, sed quia in se sunt verè homines, animalia, substantiæ, &c. quæ ponderanda pro dicendis infrà. In quo consistat formaliter similitudinis fundamentum, an sit relatio, an verò denominatio extrinseca, dixi Disputatione XII. Logicæ à num. 18. Quomodo autem duo possint esse similia & dissimilia inter se etiam sine vllâ distinctione formalitatum, eò quòd similitudo non consistit in indiuisibili, ostendi susè Disputatione VII. Logicæ, à num. 13. vbi disparitatem inter similitudinem & æqualitatem constitui, quòd æqualitas consistit in indiuisibi-
223 li. Vnde non possunt duo absolutè & simpliciter esse æqualia & inæqualia, possunt tamen similia, & dissimilia; quod reducendum esse ad id quod vox *æqualitas* & vox *similitudo* significant, ibidem etiam ostendi.

SVBSECTIO PRIMA.

Indiuidua eiusdem speciei possunt esse æqualia & dissimilia inter se.

PRIMA CONCLVSIO. Non est necessarium, omnia indiuidua eiusdem speciei esse inæqualia inter se. Probatur ex dicendis Sectione 4. vbi ostendetur, etiam duo indiuidua diuersarum specierum posse esse omnino inter se æqualia, vt patet in relationibus Patris & Filij diuini, quæ licet differant inter se, omnino tamen sunt æquales. Ratio à priori est, quia licet Petrus v. g. habeat negationem Pauli, quam non habet ipse Paulus, ideoque aliquo modo differunt, de quo statim; Paulus tamen etiam habet negationem aliam Petri, quo manent inter se æquales: neque enim est melius esse Paulum, & habere negationem Petri, quàm esse Petrum, & habere negationem Pauli, aut è contrario.

224 SECVNDA CONCLVSIO. Possunt duo indiuidua eiusdem speciei aliquam habere dissimilitudinem inter se. Hæc est communis inter recentiores, aduersatur tamen pluribus ex antiquioribus. Non probo Conclusionem ex visionibus Beatorum terminatis ad diuersas creaturas in Deo, siue ad diuersa obiecta materialia, quæ visiones adhuc sint inter se eiusdem speciei, vt hîc nonnulli argumentantur: non, inquam, probo hoc argumento, quia censeo, eas visiones diuersas esse in specie, iuxta dicta in Logicâ, vbi ostendi, etiam ex diuersitate specificâ obiectorum materialium
225 proximorum diuersificari actus in specie. Melius ergo probatur, quia ex communi modo loquendi, Petrus & Paulus v. g. sunt eiusdem speciei, & tamen hi habent aliquam dissimilitudinem inter se, ergo possunt duo indiuidua eiusdem speciei esse aliquo modo dissimilia, nec quæcumque dissimilitudo dicenda est specifica. Probo Minorem, in quâ sola est difficultas, quia Petrus & Paulus includunt vniones aliquo modo inter se dissimiles, ergo & ipsi inter se aliquo modo differunt. Consequentia est bona. Antecedens probatur, 226
quia vnio Petri essentialiter respicit Petrum, & vnio Pauli essentialiter respicit Paulum, magisque conueniunt inter se duæ vniones respicientes eamdem formam & materiam Petri, quàm vnio respiciens Petrum, comparata cum vnione respiciente Paulum; illæ enim conueniunt in hoc, quod est, respicere eumdem terminum, in quo non conueniunt hæ aliæ, ergo hæ habent aliquam dissimilitudinem inter se, ergo Petrus & Paulus includunt vniones aliquo modo inter se dissimiles, ergo ipsi inter se differunt. In ipsis vnionibus, non veniendo ad homines, fit idem argumentum: nam illæ sunt eiusdem speciei inter se, & differunt in hoc, quòd vna respicit Paulum, altera autem Petrum. Fit etiam in cognitionibus, in appetitionibus, in actionibus, & in om- 227
nibus modis: magis enim conueniunt inter se duo modi eiusdem subiecti numero, quàm si comparentur cum alijs alterius subiecti, & duæ cognitiones de Petro, quàm vna de Paulo, & alia de Ioanne, &c. ergo possunt duo indiuidua eiusdem speciei esse inter se aliquo modo dissimilia.

Respondebis fortè, hos modos & cognitiones specie differre, item Petrum & Paulum ratione vnionum. Sed contrà, quia nullus vmquam dixit, visiones huius & illius albedinis esse inter se specie diuersas. Contrà deinde, quia saltem duæ visiones eiusdem numero albedinis ab eadem potentiâ factæ non sunt diuersæ speciei, nec duæ animæ rationales, & tamen hæ sunt inter se aliquo modo dissimiles; ergo duo indiuidua eiusdem speciei, possunt esse inter se dissimilia æqualiter. Probo Minorem: nam anima Pe- 228
tri v. g. est capax vnionis dissimilis ab vnione, cuius est capax anima Pauli, ergo ipsæ animæ aliquam etiam habent dissimilitudinem, habent enim respectus essentiales ad diuersas vniones. Idem est in visionibus eiusdem obiecti & ortis ab eadem potentiâ, quæ tamen diuersis vnionibus vniuntur cum eâ potentiâ. Imò, si verum est, vnionem Petri & Pauli esse diuersas in specie (vt tu contendis) etiam ipsæ animæ erunt diuersæ in specie, habent enim respectus specie diuersos ratione vnionum diuersarum specie; ergo vel debes dicere, non posse esse duas animas, aut duas cognitiones eiusdem speciei, quod nequaquam audebis asserere; vel debes fateri, posse duo indiuidua eiusdem speciei esse inter se dissimilia aliqualiter.

SVBSECTIO SECVNDA.

Duo indiuidua eiusdem speciei possunt esse inæqualia inter se.

TERTIA CONCLVSIO. Possunt esse aliqua Indi- 229
uidua eiusdem speciei inter se aliqualiter inæqualia. Probatur, quia cognitio de Petro solo non differt specie à cognitione de Ioanne & Paulo, vt fatentur omnes, sed cognitio de Ioanne & Paulo simul, perfectior est, quia plura obiecta re-

præsen-

præsentat, quàm cognitio de solo Petro; ergo duo indiuidua eiusdem speciei possunt esse inæqualia. Respondent aliqui, illam maiorem perfectionem esse extensiuam & accidentalem Logicè. Sed contrà, quia ille actus indiuisibiliter & essentialiter per seipsum est repræsentatiuus eorum plurium obiectorum, ergo in se essentialiter physicè habet illam maiorem perfectionem. Item tam identificata est cum eius substantiâ ea repræsentatio duorum, quàm ratio cognitionis; ergo intensiuè
230 est physicè perfectior. Quòd autem Logicè id sit accidentale, per accidens est ad nostrum intentum: solùm enim inquirimus in præsenti, vtrùm duo indiuidua eiusdem speciei possint physicè esse inæqualia, quod videtur prædicto exemplo efficaciter probatum. Respondent alij, qui contrarium opinantur, cognitionem de duobus hominibus differre specie intrinsecâ à visione de tribus aut de vno, licet ex parte obiecti seu speciei obiectiuâ non differant (quòd clariùs dicitur) licet obiecta non differant.

Aduerte, nos hîc iam esse in purâ quæstione de nomine, de inæqualitate enim earum cognitionum constat nobis; an autem ea dicenda sit specifica, an non, est pura quæstio de nomine; in quâ
231 ex hoc capite displicet valdè solutio præcedens: nam ex eâ sequitur, in principiis ipsorum me absolutè differre specie ab alio homine quocumque, dummodò vel vnico puncto materiæ me maior aut minor sit, & me post minimam nutritionem vel corruptionem à me ipso differre specie, quod planè est absurdum. Sequelam verò euidenter probo: nam vnio tenens se ex parte animæ, est in sententiâ horum indiuisibilis, & respiciens omnes partes materiæ, quibus de facto est vnita anima; ergo si vnio plures partes materiæ indiuisibiliter connectens est specie intrinsecâ diuersa ab alterâ vnione connectente pauciores, omnes homines habebunt diuersas specie vnio-
232 nes, si aliqualiter sunt inæquales in corpore; ergo ratione illarum vnionum diuersarum, spectantium ad essentiam hominis, ipsi erunt inter se specie diuersi, & quilibet à seipso differet specie, quando acquirit vel amittit vnicum punctum materiæ: & si vel vnica gutta sanguinis cadat ex naribus, iam homo habet diuersam vnionem in specie ab eâ quam anteà; quo nihil potest, quoad modum loquendi, absurdius dici. Ob hoc idem argumentum reieci suprà sententiam horum de indiuisibilitate vnionis. Ergo dicendum est, eas visiones, vnam de tribus punctis albedinis, aliam de duobus aut quatuor, non esse specie diuersas. Atqui sunt aliquo modo inæquales substantialiter (vt negari nequit) ergo non quæcumque in-
233 æqualitas vocanda est specifica. Confirmatur: id quod propriè constituit res specie diuersas, non est inæqualitas, sed dissimilitudo (vt Sectione sequenti dicam) & tamen hoc non obstante non quæcumque dissimilitudo causat diuersitatem specificam, vt ex dictis Subsectione 1. constat, & conceditur ab aduersariis; ergo neque quæcumque inæqualitas sufficiet ad diuersificandum specie.

Contra hanc doctrinam multa congeruntur. Primò enim fusè hi conantur probare, non posse duo esse simpliciter æqualia & inæqualia inter se, quia æquale & inæquale opponuntur priuatiuè. Vnde inferunt, non posse absolutè ea duo indiuidua dici æqualia in ratione specificâ, & inæqualia in indiuiduali; sed si in hac sunt æqualia, etiam debere esse in specificâ, & consequenter specie inæqualia, ergo & diuersa.

Sed inprimis, nullus dicit, ea indiuidua esse ab- 234
solutè æqualia & inæqualia; iam enim suprà ostensum est, æqualitatem consistere in indiuisibili, vnde in hoc probando, non erat necessarium desudare. Præterea nos, qui negamus præcisiones obiectiuas, & ea prædicata contradictoria, in eadem indiuisibili entitate, etiam dicimus, non posse rationem specificam esse æqualem, indiuiduali verò inæqualem: sunt enim idem formalissimè ex parte obiecti, specifica ratio & indiuidualis, & quod conuenit vni conuenit alteri; sed solùm dicimus, eas rationes specificas & indiuiduales esse inæquales alteri, tam parum tamen vtramque excedi, vt non possit excessus ille dici specificus, hoc est notabilis, sed indiuidualis, id est paruus. Et, ni ego valdè erro, puto, præsentem 235
difficultatem prorsus eamdem esse in similitudine & dissimilitudine: sicut enim non potest ratio specifica esse æqualis, & indiuiduatio inæqualis; ita non potest ratio specifica esse similis, & indiuidualis non esse similis, sed quidquid de indiuiduali prædicatur, debet etiam prædicari de specificâ & generica; sicut inæqualitas, quæ prædicatur de indiuiduatione, debet prædicari de specie. hæc omnino manifesta. Vnde rursus infero euidenter, Ergo sicut licet mea ratio specifica sit dissimilis Ioanni, quia mea indiuiduatio per te est dissimilis (& quod prædicatur de meâ indiui- 236
duatione, debet prædicari de meâ specificâ) adhuc tamen non dicis, eam esse dissimilitudinem specificam: aliud enim est, rationem specificam esse dissimilem, aliud esse dissimilem specificè; & aliud est, meam animalitatem seu rationem generícam esse dissimilem, aliud, esse dissimilem genericè: ita eisdem terminis obiectioni tuæ respondeo, ea quidem conuinci, rationem specificam, imò & generícam (do tibi plura quàm petas) inæqualem esse inter hæc duo indiuidua, sed nego eas esse inæquales specificè; illud enim primum, solùm significat, supra totam entitatem cadere inæqualitatem, quod verum est; hoc autem secundum significat eam inæqualitatem valdè magnam esse, quod non consequitur necessariò ex primo: potest enim res indiuisibilis alteri esse 237
inæqualis, & tota excedi ab aliâ, non tamen excedi valdè, sed parum; sicut tota essentia est dissimilis, sed valdè parùm. Neque in puncto præsenti vllam video inter similitudinem & æqualitatem differentiam, præsertim cùm, vt suprà dixi, dissimilitudo sit, quæ propriè diuersitatem specificam causat, nec inæqualitas ad eam requiratur, vt fusiùs infrà ostendam.

Obiicies Secundò cum eisdem: Si duo indiuidua possent esse inæqualia inter se, sequeretur, esse & non esse diuersæ speciei, quod implicat: non esse, quia ita supponis; esse verò, quia excessus ille in perfectione faceret differre plus quàm numero, & prædicaretur in quid de pluribus, scili- 238
cet de his quæ essent æqualia; ergo ille excessus esset prædicatum specificum, & consequenter, quæ carerent illo, differrent specie ab his in quibus illud idem esset. Sed contrà, quia hoc argumentum patitur manifestam instantiam in duabus visionibus de eodem Petro, de quibus est

præ-

prędicabilis nõ sola ratio visionis humanę, sed infra illam adhuc esse visionem de eodem Petro, in quo conueniunt inter se, & differunt à visione de Paulo, & tamen non propterea dicunt aduersarij illud prædicatum esse specificum; idem ergo dicam & ego de eo excessu in perfectione.

239 Respondebis fortè, Primò, non quodcumque prædicatum, quod facit differre plus quàm numero, & prædicatur in quid de pluribus, esse specificum, sed vlteriùs requiri vt prædicatum illud afferat secum aliquam inæqualitatem. Sed contrà, quia hac solutione Primò euertitur argumentum, quo contra nos vsi fuere aduersarij: nam illius vis in eo consistit, quòd non possit esse differentia maior numericâ, quæ non sit specifica; in præsenti autem iam admittunt differentiam maiorem numericâ, & minorem specificâ: quo etiam tenentur admittere inæqualitatem minorem specificâ, & maiorem numericâ, præsertim cùm differentia non exigat inæqualitatem, sed dissimilitudinem, vt dixi; ergo si hanc admittunt inter indiuidua eiusdem speciei, debent etiam & inæ-
240 qualitatem admittere. Contrà Secundò, quia petunt principium aduersarij in hac solutione: ego enim contendo probare, posse indiuidua esse inæqualia aliqualiter, quia possunt esse aliqualiter dissimilia, respondent autem, inæqualitatem obesse conuenientiæ specificæ, dissimilitudinem verò non, nec vllam reddunt disparitatem, sed non miror, quia non potest assignari.

Respondent Secundò, duas vnione Petri habere quidem prædicatum commune, illud tamen esse indiuiduale. Contrà Primò, nam manifestè petitur principium; ego enim sic arguo: Prædicatum illud, quod prædicatur de multis, non est indiuiduale; atqui esse vnionem Petri, prædicatur de multis, ergo non est indiuiduale, sed specificum, & in hoc sensu ipsa ratio indiuidui completi, quamuis prædicetur de multis, reducitur
241 tamen ad speciem. Hi verò respondent, eam vnionem esse prædicatum commune, indiuiduale tamen, quod formalissimè ego impugno. Contrà Secundò, quia illud prædicatum habet sub se indiuidua adhuc magis similia, ergo non est indiuiduale, quia indiuiduum non habet sub se indiuiduum. Contrà tandem magis ad rem, quia hoc idem ego dicam de inæqualitate, de quâ iam est tota lis, scilicet illum excessum in perfectione communem aliquibus esse, tamen solùm communè indiuidualiter; ergo idem est de tuâ dissimilitudine, quod de meâ inæqualitate. Absolutè ergo respondeo argumento, conuenientiam numericam admittere magis & minùs, sicut admit-
242 tit conuenientia generica magis & minùs: neque enim necessum est, vt omnes species alicuius generis infimi sint inter se æquales, possunt enim duæ magis conuenire inter se (v. g. mulus & iumentum) quàm cum aliis (iumentum cú equo aut cum homine;) ita similiter possunt duo indiuidua eiusdem speciei magis inter se conuenire quàm cum alijs eiusdem speciei, item & esse minùs inæqualia. Rogabis ergo, quanta conuenientia sufficiat ad differentiam specificam, quanta verò ad numericam. Respondeo, vix posse certò determinari. Ad specificam dico requiri notabilem differentiam: quæ autem notabilis sit, quæ non, pendet ex acceptione communi. Pro quo aduerte contra nonnullos recentiores, ridentes hanc doctrinam, eò quòd differentia specifica non pendeat ex acceptione hominum, & consequenter nec ad illam attendenda sit communis acceptio. Aduerte, inquam, aliud esse, differentiam 243
indiuiduorum in se non pendere ex acceptione hominum, & hoc fateor illis libentissimè, res enim omnes à seipsis habent differre vel conuenire; aliud verò esse, quòd hæc vel illa differentia dicatur specifica, aut solùm numerica: hoc autem pendet ex acceptione vocis huius, *differentia specifica*, sicut Petrum esse pusillum vel magnum staturâ, non pendet ex acceptione hominũ, pendet autem quòd habeat vnam vel duas vlnas ex acceptione hominum circa vocem *vlna*. si enim illam acciperent pro mensurâ quatuor palmorum vt accipitur in Hispaniâ, non habebit duas vlnas, quia solùm habet sex palmos altitudinis; si verò vlna accipiatur non pro tam longâ mensurâ, sed trium palmorum, vt hic Pragæ, tunc ille habebit duas vlnas longitudinis, non quia 244
Petrus in se efficiatur maior vel minor ex voluntate Hispanorum aut Boëmorum, sed quia eius magnitudo potest diuersis mensuris significari ex diuersâ acceptione hominum circa nomina significantia mensuras. Ita similiter hoc, quod est differre, non pendet ex acceptione hominum, pendet autem, quòd ea differentia dicatur numerica, specifica, aut generica; quamobrem consultò dixi suprà Sectionis initio, in quæstione hac totum ferè esse de nomine.

Obiicies Tertiò: Si semel admittatur, posse dari inter indiuidua eiusdem speciei maiorem aut minorem conuenientiam, sequeretur, si darentur viginti millia animarum inæqualium inter se ita, vt omnes se gradatim excederent, primam secundâ, & hanc tertiâ, illas esse eiusdem speciei omnes inter se, vt supponimus, & non es- 245
se: licet enim prima à secundâ non differret notabiliter, prima tamen ab vltimâ non dubium quin maximè distaret, & consequenter differret specie, quia iam haberet notabilem differentiam. Respondent aliqui, negando, posse esse tot animas eiusdem speciei inæquales inter se hoc ordine, quia intra inæqualitatem indiuidualem non potest tantus reperiri excessus. Sed contrà efficaciter Primò ad hominem, quia ipsi admittunt, visiones beatas omnes esse eiusdem speciei, quantumuis ad plura & diuersa specie obiecta materialia terminentur. Pone ergo, vnam visionem terminari ad Deum & ad vnam creaturam, aliam 246
ad Deum & ad duas creaturas, & sic vsque ad vltimam, quæ terminentur ad viginti millia creaturarum, & fortè de facto datur maior excessus inter visionem beatissimæ Virginis, & visionem paruuli cum solâ gratiâ baptismali decedentis, vel saltem inter visionem humanitatis Christi Domini, & paruuli infantis, & tamen hæ visiones per te solo numero distinguuntur; ergo iam inter indiuidua eiusdẽ speciei dari potest ille magnus excessus, qui supponebatur in argumento. nam quantum ad præsentem difficultatem perinde se habet, siue exemplum ponatur in animabus, siue in actibus, dummodò omnes sint eiusdem speciei. Contrà Secundò absolutè, quia licet ex obiectis materialibus specie diuersis diuersificentur actus, non tamen diuersificantur spe- 247
cie ex obiectis solo numero distinctis: quapropter visio de Petro & Paulo non differt specie à
visione

visione de solo Petro. Ponè ergo cognitionem indiuisibilem de viginti millibus hominum, eamque compara cum visione de vno præcisè; ecce inter has duas datur ille excessus quem argumentum supponebat, & tamen sunt eiusdem speciei, ergo intra vniuersam speciem potest dari tantus excessus.

Respondent Secundò, supremam & vltimam ex illis animabus differre notabiliter solùm secundùm quid, ideoque non differre specie, quia diuersitas specifica debet esse notabilis simpliciter: quòd verò non differant notabiliter simpliciter, sed secundùm quid, probant inde, quia tota inæqualitas est intra aliquam rationem superiorem infimam. Sed contrà, quia hæc est manifesta petitio principij: aduersarij enim probant, non posse eam differentiam esse intra vnicam rationem superiorem atomam, quia est differentia notabilis, hi verò negant esse notabilem, quæ est intra aliquam rationem superiorem infimam, quod non probant, sed supponunt, & consequenter reddunt conclusionem pro ratione. Confirmo impugnationem, quia pari ratione dicam, differentiam muli, & asini non esse notabilem simpliciter, sed secundùm quid: nam licet in se magna videatur, semper tamen sub eadem ratione animalis.

Respondebis, rationem animalis esse generica, at illam rationem visionis vt sic, esse specificam. Sed hæc est alia bona petitio principij: ego enim probo, illam rationem esse genericam, quia differentiæ intra illam contentæ sunt magnæ; tu dicis, etiamsi sint magnæ, non esse specificas, quia ratio, intra quam continentur, est specifica, vbi idem probas per idem.

Aliunde ergo melius responderi potest, eam inæqualitatem non futuram specificam, quia solùm est ex multiplicatione respectuum omnino similium in actibus, quod non facit ad prudentem æstimationem differentiam specificam. Item in animabus non est notabilis ea differentia, quia non desumitur in ordine ad operationes specie diuersas, sed ad easdam paulò facilius vel intensiùs efficiendas, & in ordine ad actus indiuidualiter perfectiores, quia sunt repræsentatiui plurium obiectorum numero, quæ differentia non censetur notabilis communiter. Vel in hac quæstione de nomine posses dicere, etiamsi secundum indiuiduum non differat specie à primo, illud tamen, quod tam multum distaret, v. g. vigesies millesimum, differre specie à primo, ita vt inter ea quæ tali numero distarent, esset differentia specifica, quia veniret ad differentiam notabilem; ea verò, quæ minùs distarent, futura eiusdem speciei: quo casu non esset bonum argumentum, Hæc duo sunt eiusdem speciei inter se, ergo quod est eiusdem cum vno, erit etiam cum altero: quia ille vigesies millesimus, & octingentesimus, inter se essent eiusdem speciei, vnus tamen differret specie à primo, alter verò non. sed de hac quæstione de nomine hæc sufficiant.

SVBSECTIO TERTIA.

Duo indiuidua eiusdem speciei possunt esse omnino similia.

QVARTA CONCLVSIO. Non est necessarium, omnia indiuidua eiusdem speciei inter se esse dissimilia, sed possunt aliqua esse omnino similia. Pone duos modos eiusdem numero subiecti, qui non sunt productiui aliarum rerum, nec fiant, aut vniantur per distinctas vniones aut actiones, sed ex ipsis per se; in his non est vnde possimus aliquam inuenire dissimilitudinem, cùm nullam rem respiciat vnus, quam non & alter; ergo.

Dices Primò: Vnus fundat hanc negationem, *non sum alius*, quam non fundat alter, ergo in hoc saltem differunt inter se. Respondeo, fundare illam negationem, præcisè arguere distinctionem, non verò diuersitatem. Pro quo aduerte, non esse eumdem conceptum distinctionis & diuersitatis, alioquin quia Petrus & Paulus sunt adæquatè distincti, essent etiam adæquatè diuersi, quod est falsum. Ratio à priori, quia distinctio præcisè dicit, hoc non esse illud; diuersitas verò dicit, non esse sicut illud. Hoc ergo posito, respondeo, hoc quod est, fundare illam negationem, includi formalissimè in conceptu distinctionis, prout distinguitur à conceptu diuersitatis; nam fundare illam negationem, nihil est aliud, quàm hoc non esse illud: hoc autem formalissimè est conceptus distinctionis, scilicet, *hoc non est illud*, vnde nego illas negationes arguere diuersitatem.

Dices Secundò: Non possunt dari duo indiuidua, quantumuis similia, quæ non sint respectiua distinctorum terminorum, ergo nec quæ sint omnino similia. Consequentia est bona ex dictis à nobis num. 224. vbi probauimus dissimilitudinem inter cognitionem de Petro, & cognitionem de Paulo, eò quòd respiciant distinctos terminos. Antecedens autem patet, quia, licet ponantur duo modi eiusdem omnino subiecti, & nullatenus productiui, habebunt saltem respectum ad distinctas cognitiones; vnus enim est cognoscibilis diuersâ cognitione ab alio, ergo saltem in hoc debent differre. Hæc sola obiectio negotium faceſſit, nihilominùs respondeo ex dictis in solutione præcedentis, sicut hoc, quod est Paulum habere negationem Ioannis præcisè arguit distinctionem, non verò diuersitatem (quod de negationibus illis verum etiam est, quia id omne includitur in conceptu formali distinctionis, prout distincto à conceptu diuersitatis) ita similiter nunc dico, vnum esse cognoscibile distinctâ cognitione ab alio, non arguere diuersitatem, quia hoc includitur necessariò in conceptu distinctionis, sicut in eodem conceptu includitur vnum posse existere sine alio, posse vnum attingi physicè sine alio, moueri, &c. nam quoad hoc idem est posse vnum attingi intentionaliter sine altero, ac attingi physicè: & sicut ex hoc non infertur diuersitas, sed sola distinctio, ita nec ex illo. Quando autem nos suprà probauimus dissimilitudinem indiuidualem, desumpsimus argumentum ex prædicatis non inclusis formaliter in conceptu distinctionis, qualia sunt repræsentare hoc obiectum & non illud;

vnite

vnire hoc subiectum, non illud, quæ non includuntur in conceptu distinctionis formaliter (etenim duæ repræsentationes eiusdem obiecti habent adæquatum conceptum distinctionis, & tamen repræsentant idem obiectum) ideoque rectè ex his prædicatis infertur diuersitas, non verò ex illis.

SECTIO VIII.

Vtrùm duæ Animæ specie diuersæ possint esse perfectione æquales.

255 DIXI initio Sectionis præcedentis, quæstionem hanc communem esse etiam omnibus rebus inanimatis, de quibus omnibus quærimus, vtrùm eo ipso quòd differant specie, debeant etiam inæquales esse in perfectione. Supponimus, plures esse inæquales: etenim perfectior est anima rationalis quàm forma equi; item hæc perfectior est, quàm forma plantæ, &c. Communis veterum Philosophorum sententia tuetur, omnes species necessariò futuras inæquales sicut omnes numeri, eo ipso quòd sint diuersi, sunt etiam necessariò inæquales: & hinc ortum traxit commune illud axioma, *Species sunt sicut numeri.* Pro hac sententiâ stant etiam plures ex recentioribus, præsertim Thomistis. Eamdem tenent P. Vasquez Tomo 2. in 1. Partem, Disput. 121. à num. 11. P. Suarez Tomo 2. Metaphysicæ, Disput. 29. sect. 3. num. 16. licet ibi probabile reputet oppositum, & argumenta pro propriâ sententiâ non esse efficacia fateatur.

256 Suadetur Primò hæc sententia ex Aristotele id pluribus in locis docente. Sed facilè potest Aristoteles explicari de speciebus communiter loquendo, non autem quia id sit de conceptu formali diuersitatis specificæ.

Prima ergo ratio sit: Quæ inæqualiter distant ab ente, non possunt esse inter se æqualia, vt ex terminis videtur manifestum; sed omnes species inæqualiter distant ab ente, alioquin non erunt diuersæ, ergo omnes species sunt inæquales. Respondeo, Maiorem & Minorem prædicti syllogismi esse apertè falsas. 257 Maiorem quidem: nam licet vna species plura prædicata superiora participet quàm altera, potest tamen hæc per vnicum prædicatum compensare, imò & excedere perfectionem plurium prædicatorum quæ in alterâ reperiuntur. etenim Angelus per solum prædicatum intellectiui excedit prædicata equi, nutritiui, sensitiui, hinnibilis, quæ numero plura sunt. Vrgeo eamdem veritatem, quia homo minùs distat ab ente quàm equus (homo enim est immediata species animalis, equus verò habet supra se genus bruti, medium inter animal & ipsum equum) & tamen homo perfectior est equo, ergo habere prædicata plura superiora, non arguit perfectionem maiorem, neque è contrario habere pauciora: 258 nam lapis v. g. pauciora prædicata continet, quàm equus, & tamen hic est perfectior illo; ergo distare magis aut minùs ab ente, non arguit maiorem vel minorem perfectionem, sed hæc ponderanda est ex propriâ ratione specificâ cuiusliber. Quòd verò Minor sit etiam falsa, scilicet, duas species non posse æqualiter ab ente distare, probatur faciliùs: nam leo & equus v. g. æqualiter distant ab ente, & tamen sunt diuersi specie; ergo. imò necessarium est, vt quodlibet genus habeat sub se duas immediatas species, & consequenter illæ duæ species debent æqualiter distare ab ente, sicut duo fratres æqualiter distant ab Adamo. Ecce ergo quanta sit vis prædicti argumenti.

Sed dices, per maiorem distantiam ab ente 259 te intelligi, non quidem excessum in numero prædicatorum, sed excessum in perfectione, quo sensu vera est Maior propositio, scilicet, quæ inæqualiter distant ab ente, non esse æqualia; item & Minor vera est, scilicet, non posse distare æqualiter ab ente duas species. Sed contrà, quia si in hoc sensu accipis prædictas propositiones, assumis pro Maiori propositione identicam, scilicet, Quæ sunt inæqualia, non sunt æqualia; & pro Minori ponis tuam conclusionem, scilicet, duas species non posse esse æquales. vide ergo, quàm rectè argumenteris.

Secundò potest pro eâ sententiâ argui. Quia esse duo specie diuersa, dicit essentialiter esse dissimilia; esse autem dissimilia, dicit etiam esse inæqualia, ergo. Respondeo, omnimodam dissimi- 260 litudinẽ dicere inæqualitatem: neque enim, quæ conueniunt saltem in hoc, quod est, non excedi mutuò, possunt omnino esse dissimilia; nego verò, aliqualem dissimilitudinem etiam sufficientem ad diuersificandum specie, includere necessariò inæqualitatem, vt infrà probabitur, præsertim cùm omnes species habeant conuenientiam aliqualem in multis prædicatis. Cur ergo non poterunt in perfectionis magnitudine esse similes, quantumcumque differant specie, ob alia capita.

Tertiò potest argui: Duæ quantitates quantitatiuè diuersæ, sunt necessariò inæquales, ergo & duæ res essentialiter diuersæ, debent etiam essentialiter esse inæquales. Distinguo Antece- 261 dens: duæ quantitates diuersæ in magnitudine, sunt inæquales in magnitudine; concedo Antecedens, nam inæqualitas in magnitudine non est nisi diuersitas in magnitudine, magnitudo enim est species æqualitatis; & sicut esse diuersas in æqualitate est, esse inæquales, ita etiam, esse diuersas in magnitudine, est etiam esse inæquales in quantitate molis; ex quo nihil contra nos: nam quæ sunt æqualia, non differunt in magnitudine formaliter, sed in rebus magnis; sicut etiam duo palmi diuersarum quantitatum, v. g. cælestis & sublunaris, non differunt in magnitudine, differunt tamen in proprijs essentijs, quæ habent eam magnitudinem. Et hic sit secundus sensus, quem potest habere suprà positum Antecedens, scilicet, eo ipso quòd duæ res magnæ quantitatiuè differant in proprijs essentijs, debere etiam differre in magnitudine; vt sic autem falsum est Antecedens, & consequenter argumentum caret difficultate.

Ergo dicendum est, posse duas species diuer- 262 sas æquiualere sibi in perfectione, id est, tales esse, vt non valeat plus, nec magis æstimetur vna quàm altera. Quod probatur Primò solutione argumentorum oppositæ partis. Deinde ex relationibus diuinis, quæ, vt distinctæ virtualiter ab essentiâ, sunt dissimiles & diuersæ inter se, & notabiliter quidem, sunt tamen omnino æquales, iuxta illud Athanasij in Symbolo, *coæterna sibi sunt, & coæquales*, quæ æqualitas illis, vt præcipuè ab

ab essentiâ, non proueniat formaliter ab ipsâ essentiâ, quam vt sic non includunt, sed à seipsis; nam perfectionem, quam dicit in Patre relatio actiua generantis, dicit in Filio relatio passiua geniti. 263 Tertiò idem probatur: nam duæ cognitiones æquè intensæ ac claræ, vna de Petro, de Paulo altera, sunt aliqualiter dissimiles, vt probaui Sectione præcedenti, nec tamen vllo modo sunt inæquales; perfectio enim quam in vnâ dicit esse repræsentatiuam Petri, dicit in alterâ esse repræsentatiuam Pauli; ergo dissimilitudo non dicit formaliter inæqualitatem, ergo possunt duæ species diuersæ æquales esse inter se.

Quartò: Quia ex ipsis terminis videtur manifestum, aliud esse diuersitatem, aliud inæqualitatem; ideoque in moralibus, quantumuis videamus res valdè diuersas, adhuc læpè tanti vnam ac alteram æstimamus. Item in Physicis æqualem solent adferre voluptatem duo bona, quantumuis specie diuersa; & intellectui æqualiter solent arridere duo ingeniosi conceptus, 264 quantumuis diuersi inter se. Idem est in alijs potentijs, ergo diuersitas specifica non arguit necessariò inæqualitatem, possunt ergo duæ species perfectione sibi equiualere. Confirmo totum hoc manifestissimâ ratione: nã videmus ipsis oculis, colorem rubrum & viridem esse notabiliter diuersos, eos autẽ esse inæquales, & vnum perfectioré altero, non videmus. vbi enim vides excessum? & in quo est? Experientia autẽ nulla ostẽdit talem excessum; ratio item naturalis nulla est, quę id vel probabiliter persuadeat: vnde fit, vt nobis prorsus sit dubium, quis eorum sit perfectior, aut an sint æquales. Cur ergo debemus dicere, necessariò eos esse inæquales? 265 Quòd si diuersitas ea notabilis, esset formaliter inæqualitas, vt hi volunt, certè videre, eos colores esse diuersos, ac videre esse inæquales, esset idem, quod falsissimum est.

Hîc aduerte, malè à nonnullis ex aduersarijs doceri, in hoc puncto non licere nobis à diuinis relationibus arguere ad res creatas. Malè, inquam, doceri: nam rubrum & viridem colorem esse inter se æquales, etiamsi sint diuersi, non arguit in illis infinitam perfectionem, vt per se est manifestum. Vel quæso des vnam vel apparentem pro hac infinitate perfectionis rationem. Ergo quoad hoc rectè possumus ex diuinis ad creaturas arguere. Ibi datur diuersitas in perfectionibus infinitis sine inæqualitate, ergo etiam in finitis perfectionibus dari potest diuersitas sine inæqualitate.

SECTIO IX.

Quæ partes informentur Animo.

266 QVÆSTIO hæc præcipuum locum obtinet in animantibus: nam in plantis certum est, omnes illas partes, quæ viresciunt & augentur, viuere, totam scilicet arborem, folia, flores, fructus, radices, & cortices, quæ omnia per intussumptionem augentur; in animantibus verò, in quibus dantur ossa, caro, humores, dentes, vngues, &c. est grauis difficultas, vtrùm omnes hæ partes, an aliquæ, & quæ illæ sint, informentur animo.

Carnem animo informari, est certo certius: si quæ enim est in viuente quæ animetur, ea debet esse caro, quæ & præcipua est, & crescit per intus-sumptionem; ergo viuit, ergo informatur animo. Deinde etiam certum est, ossa, neruos, 267 oculos, &c. informari animo, & quia sunt de præcipuis partibus animalis, & quia augentur per intus-sumptionem; nec in hoc vlla est inter Philosophos controuersia: circa sanguinem verò, & alios tres humores (de quibus idem est ac de sanguine dicendum) non modica est inter Doctores contentio.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans, sanguinem animari, proponitur, eiusq; argumenta reijciuntur.

SVAREZ Tomo 3. in 3. Partem, Disputat. 151. sect. 3. §. *Altera pars*; Vasquez Tomo 1. in 3. Partem, Disput. 36. num. 20. Conimbricenses lib. 1. de Generatione, cap. 4. Rubius de Modo quo anima corpus informat, quæst. 8. à num. 207. & alij apud eosdem, quibus subscribunt nonnulli recentiores, opinantur, sanguinem non informari animo, sed aliâ formâ non vitali. Mouentur, 268 primò, quia sanguis est alimentum, quo reliquæ partes nutriuntur, sed alimentum non potest esse viuũ, ergo sanguis non viuit, ergo non informatur animo. Vtraq; cõsequentia est euidens. Maior negatur à nemine. Minor probatur, quia in nutritione datur conuersio substantialis vnius in aliud, ergo nõ potest alimentum, ex quo fit nutritio, informari eadem animâ aliti: si enim informaretur, non posset conuerti substantialiter in alitum, quia non differret ab eo substantialiter. Respondeo, negando Minorem, eius probatio omnino gratis effingitur, vnde enim, quæso, probant hi auctores, omnem nutritionem esse conuersionem substantialem? Respondebunt, quia id ipsi intelligunt nomine nutritionis. Sed contrà Primò, quia 269 de hoc inquirimus rationem, cur scilicet nutritio solam significet conuersionem substantialem, quod ego nego, tu autem nullam affers rationem, quâ id probes. Contrà deinde, quia si nomine nutritionis intelligis conuersionem substantialem, quia hoc nomen solùm vis applicare ad conuersionem substantialem significandam, tunc Maior tui argumenti, nempe, ex sanguine fieri nutritionem, non potest vllâ ratione à te probari; nec communis sententia docet, ex sanguine fieri nutritionem in eo sensu, in quo tu accipis nutritionem: neque item experientia potest vllo modo id suadere. Do tibi, nos doceri experientiâ, 270 sanguinem conuerti in carnem, rogo, quî docet experientia, eam esse conuersionem substantialem, & non præcisè accidentalem, sicut quando ossa ex medullis, aut ex carne nutriuntur, non video, quo vel leui fundamento suaderi possit. Formas ergo tibi gratis propositiones, vt probes tuam sententiam. Dico igitur, ex sanguine solùm accidentaliter nutriri carnem & alias partes viuentis, nec vllo modo esse absurdum, vnam partem animalis in alterâ parte introducere proprias dispositiones accidentales, quotidie enim videmus vnam manum ab alterâ calefieri, infrigidari, &c.

Secundò mouentur, Quia sanguis non crescit more vitali, sed per iuxta-positionem, sicut crescit aqua, ergo non viuit. Sed Primò vellem mihi ab 271 aduersarijs ostendi, vnde illis constet, sanguinem

augeri per iuxta-positionem: cùm enim numquam viderint sanguinem crescentem intra viuens, à posteriori autem nullam habeant rationem, mirandum est, tam certò ab illis statui, sanguinem crescere more aquæ.

Dices: Id infero, quia est liquidus. Sed contrà, quia sicut non omnia corpora densa augentur per intus-sumptionem, vt patet in metallis, neque omnia per iuxta-positionem, vt patet in carne & ossibus; ita similiter non valet dicere vniuersaliter, omnes liquores augeri per iuxta-positionem, neque omnes per intus-positionem, sed id reducendum erit in propriam naturam talis liquoris, aut talis corporis densi. Sed do tibi, eum non augeri vitaliter, inde non potest inferri,
272 illum non animari: sicut quia ossa humana non sentiant, nec discurrant, non potest inferri, ea non informari animâ sensitiuâ & discursiuâ. Ratio à priori, quia non est necessarium, vt forma communicet cuiuis subiecto omnes eas operationes quas absolutè potest efficere, pendet enim à dispositionibus diuersis, quas non vbique habet.

Tertiò arguunt: Quia non continuatur cum alijs partibus, ergo non viuit. Nego Antecedens. Licet enim non continuetur immediatè cum carne, continuatur tamen immediatè cum iecore & corde, cum quibus habet maiorem similitudinem, quàm ossa cum carne, cum quâ tamen con-
273 tinuantur. Dices, gratis à me dici continuari. Sed respondeo, numquid magis ex Iustitiæ rigore à te docetur non continuari? Vidisti enim sanguinem intra venas? aut vidisti carentiam vnionis? certè tam non vidisti non continuationem, quàm non vidi ego continuationem, ergo hoc argumentum nec pro me, nec pro te sit. Dices, numquam est deprehensa vena aliqua, aut neruus, quo fiat continuatio. Sed contrà, nam sine venis potest illa fieri, materiæ enim ex se sunt eiusdem speciei, & continuantur eo ipso, quòd formæ sint contiguæ, neque aliquid amplius requirunt, cùm ergo sanguis sit applicatus carni & venis, vnde infers eum non vniri. Dices, quia non habet animam; Benè; ergo probas non animari, quia non vnitur, & non vniri, quia non animatur. Dices secundò, quia separatur sine dolore. Sed contrà euidenter, quia hinc solùm infertur, eum non habere
274 dispositiones pro sensatione. Atqui cum hoc stat, vt possit habere dispositiones vel pro augmento ab intrinseco, vel pro ipsâ animâ: quod probo manifestè, nam dispositiones pro sensatione sunt diuersæ à dispositionibus pro nutrimento ab intrinseco, aut pro animâ, vt aduersarij ipsi fatentur, in ossibus, dentibus, &c. (proueniat vndecumque ea diuersitas, de quo iam non curo) ergo possunt in sanguine esse vnæ dispositiones sine alijs, ergo malè infertur, non sunt vnæ, ergo nec aliæ. Dices tertiò, te id inde probare, quòd sanguis cum impetu prodeat ex venis; sed contrà, quia hoc vt summum probat, non esse cum venis vnitum, non autem probat non esse cordi aut iecori vnitum; probo euidenter, nam ille sanguis, qui exit, est saltem vnitus alteri, qui intus est; & hoc non obstante exit cum impetu, ergo etiamsi esset vnitus remotè cordi, exiret cum impetu, ergo iste impetus parum promouet tuam rationem.

275 Quartò arguunt: Sanguis è venâ fluens continuatur cum eo qui iam est in vase, & cum remanente in corpore, ergo totus informatur eadem formâ, ergo & animâ rationali, si verum sit, ipsum intra corpus illâ informari, absurdum autem est dicere, animam rationalem esse in vase, ergo dicēdum est, neutrum sanguinem animâ informari. Sed respondeo, sanguinem eo ipso quòd egrediatur è venâ, amittere propè summum calorem, & alias dispositiones quibus eget ad vnionem cum animâ, & consequenter discontinuari à reliquo sanguine in venâ remanente, & solùm cum illo manere contiguum; sicut manet contiguum oleum cum aquâ, & vino, alijsque liquoribus diuersis. Vel, si vis, respondeas, etiam san- 276
guinem foris existentem in scutellâ animari, quamdiu non dissoluitur eius vnio cum alio sanguine existente in corpore aut ab eo fluente: neque maius hoc debet apparere absurdum, quàm quando homini rupturam patienti intestina foras egrediuntur, illa enim etiam possunt poni in scutellâ (si propter scutellam scandalizaris) & ibi erit animus rationalis cum intestinis in scutellâ, quamdiu non diuiduntur, sicut in sanguine quamdiu non discontinuatur.

Vltimò: Quia Sanguis Christi Domini non animatur, ergo nec aliorum animantium. Consequentia est bona à paritate rationis. Antecedens probatur: quia si animaretur, esset vera pars Corporis Christi Domini, & consequenter ex vi verborum esset sub speciebus panis, quod est falsum, & contra Fidem. Sed rectè ostendit Hurta- 277
dus, hoc argumento etiam vrgeri aduersarios: licet enim sanguis non animetur, verè tamen est tam de complemento & ornatu illius, quàm capilli, quantitas, &c. quæ non informantur animâ, sed quantitas capilli, &c. ponuntur ex vi verborum, vt omnes fatentur, ergo etiam & sanguis, licet non animetur, deberet poni, quia est complementum corporis.

Addo, Sanguinem esse partem corporis, negari à nemine posse, est enim definitum à Pontifice, esse partem hominis, vt dicam statim: non autem est pars animæ rationalis, nec est pars seorsim, quia homo solâ animâ & corpore constare dicitur; ergo debet esse pars corporis, ergo, siue animetur siue non, deberet ex eo capite poni ex
vi verborum; ergo argumentum omnibus est 278
commune. Ei respondeo, carnem & sanguinem sæpè distingui in Scripturâ, & nomen *corpus* in eâ vsurpari pro solâ carne ac partibus solidis, *sanguinem* verò pro solis partibus fluidis, etiamsi in rigore physico corpus includat & partes solidas & fluidas; sicut etiā homo solet vsurpari pro solâ carne, etiamsi in re includat, vt partem essentialem, animam spiritualem; & in hoc sensu intelligendum est, quod dicitur, *Memento homo quia puluis es, & in pulueren reuertêris*, quod non de toto homine, sed de solâ carne intelligendum est. Nec licet hinc inferre, animam non esse partem hominis, quia non est puluis, nec in puluerem potest abire. Hoc ergo posito, dico, Christum Dominum nomine *corporis* intellexisse non quidem omnes partes, quas in rigore corpus includit, sed eas quæ solidæ sunt, nomine verò *sanguinis* partes fluidas, quales sunt sanguis, & tres alij
humores. Congruentia ad hoc satis bona est, 279
quia venerabilis Eucharistiæ Sacramentum instituebatur per modum cibi & potus, partes autem fluidæ sunt ineptæ in cibum, aptæ in potum, è con-

è contrario, partes solidæ, ineptæ potui, aptæ in cibum: ideoque illæ non includuntur nomine corporis in præsenti, secùs hæ, siue ambæ alimentur siue non, quod aliunde discutiendum est.

SVBSECTIO SECVNDA.

Sanguis animatur.

PROBABILIOREM ego reputo oppositam sententiam, docentem, sanguinem animari. Ab eâ stant Conradus, Medina, & alij apud P. Rubium suprà; item Hurtadus Disputatione 1. de Animâ, §. 33. vbi nonnulla congerit Scripturæ & Patrum testimonia, quæ non parum prædictam roborant sententiam; præsertim ex Augustino quæst. 57. in Leuiticum, vbi expressè id docet.

280 Sed antequam probationem subiiciamus, aduerte, nonnullos distinxisse duplicem sanguinem, alium magis decoctum, defæcatum, & purum, quem dixerunt animari; alium verò minùs perfectum, cui vitam negauêre. Sed certè hæc distinctio duplicis sanguinis omnino videtur sine fundamento excogitata, quia differentia penes maiorem vel minorem concoctionem, non arguit diuersitatem substantialem, sed solùm accidentalem, nec à ratione aut experientiâ potest ea diuersitas substantialis sanguinis persuaderi, quapropter idem dicendum est de vtroque, si verè detur duplex sanguis inæqualis in eâ concoctione accidentali.

281 Ergo sanguinem animari, probatur à nonnullis, quia immediatè assumptus est à Verbo, vt Fides docet; sed Verbum non assumpsit naturam irrationalem, ergo sanguis informatur animo rationali. Sola Minor eget probatione, quæ sit: impossibile est, Verbum diuinum vniri naturæ irrationali, quia videtur dedecere tantum Deum vnio cum tam imperfectâ creaturâ, qualis est irrationalis; ergo de facto non est vnitum cum illâ. Huic adde etiam probationem eiusdem Minoris: quia si Sanguis, cui, vt supponimus, Verbum est vnitum immediatè, esset natura integra distincta ab homine, posset dici de facto, *Deus est sanguis*, sicut dicitur, *Deus est homo*, consequens est absurdum; ergo dicendum est, sanguinem non esse naturam distinctam ab homine, sed partem illius. Non vrget hoc argumentum, facilè 282 enim negatur Minor ab aduersariis. Ad eius primam probationem respondetur, non dedecere Deum vnionem cum naturâ irrationali; quapropter maior & melior Theologorum pars, possibilem docet vnionem Verbi aut alterius diuinæ Personæ cum qualibet irrationali creaturâ, de quo non est nobis in præsenti disputandum, est enim difficultas merè Theologica. Ad secundam probationem respondetur, in rigore posse dici, Deum esse sanguinem, etiamsi sanguis sit pars hominis, sicut dicitur, *Deus est caro*, quantumuis caro non sit natura completa, sed pars hominis. Imò fortè quis contenderet, potiori iure posse dici, Deum esse sanguinem, quàm Deum esse 283 carnem. Ratio à priori est, quia sanguis est pars integralis hominis, dicens materiam & formam & subsistentiam partialem. Verùm hæc differentia non videtur esse sufficiens, nam sanguis significat solam vnam partem essentialem, nam propriè non dicit animam magis quàm eam dicat corpus aut caro.

Meliùs ergo suaderi potest nostra sententia Primò, quia sanguis est vera pars hominis, pertinens ad veram illius constitutionem, ergo verè animatur. Patet consequentia, quia partes totius debent formâ totius informari. Antecedens suadetur ex Innocentio III. in Extrauag. de Celebratione Missæ, vbi docet, aquam & sanguinem fluxisse de latere Christi, vt ostenderetur Christum habuisse quatuor humores, qui pertinent ad veram hominis constitutionem. Item ex 284
Tridentino Sessione 13. cap. 3. vbi docet, per concomitantiam, quâ partes Domini inter se copulantur, sanguinem esse sub speciebus panis, & corpus sub speciebus vini, ergo sentit Concilium, sanguinem & carnem esse veras hominis compartes, ergo animantur eadem animâ. Idem ex Concilio Ephesino in Epistolâ ad Nestorium, vbi dicitur, Verbum factum esse hominem assumptione carnis & sanguinis, quibus clarè sentit, hominis partes esse carnem & sanguinem.

Respondebis, sanguinem dici partem hominis non integrantem, sed quia necessarius est ad hominis conseruationem, & perfectum statum; item & ad obeundas operationes vitæ. Sed contrà Primò, quia Concilium non aliter dicit, sanguinem esse partem hominis, quàm corpus seu carnem; eodem enim modo videtur sentire de vtriusque. ergo sicut corpus est vera pars inte- 285
gralis, ita erit & sanguis. Contrà Secundò, quia in sensu à te explicato etiam calor, quantitas, ceteraque accidentia possent dici vera pars hominis, quia tam necessaria sunt homini ad conseruationem vitæ, item & ad exercendas operationes vitales, quàm sanguis. Neque obstat, sanguinem esse in se substantiam, calorem verò accidens: quia cùm sanguis non vniatur cum corpore & homine, respectu illius perinde est esse substantiam, ac si esset accidens; nam pars, vt à te in præsenti explicatur, solùm dicit id quod est necessarium ad conseruationem animalis, & ad operationes vitales illius, hoc autem propriissimè conuenit calori, quantitati, & aliis dispositionibus, quantumuis sint accidentia; ergo sicut calor non dicitur vera pars hominis, ita nec dicetur sanguis, si non animatur.

Secundò probatur nostra Conclusio: quia de- 286
ficiente sanguine homo manet mutilus, sed pars integralis est illa sine quâ animal est mutilum, ergo sanguis est pars integralis hominis. Consequentia est euidens. Minor probatur, quia si non deest animali vlla pars integralis, ergo est integrum, & non mutilum. Maior denique est certa, quia homo effuso sanguine redditur ferè inutilis ad vitæ functiones, & exanimatur magis quàm si abscinderetur illi manus vel brachium, quod non oritur ex defectu alimenti; nam tam breui spatio non posset consumi animal à calore naturali, qui non est adeò vorax, vt ferè in instanti consumeret ex defectu alimenti alias partes, ergo perit animal ex defectu sanguinis, quia illi deficit vna ex præcipuis illius partibus.

Sed dices: Deficiente etiam aëre pro respira- 287
tione, necessario homo perit, cùm tamen aër non sit vera pars hominis, ergo eò quòd ex defectu sanguinis pereat, non infertur, sanguinem esse veram illius partem. Sed contrà, quia si conseruaretur homo sine aëre (vt fortè conseruantur in

cælo homines Beati) adhuc verè esset integer & perfectus homo; si autem conseruaretur sine sanguine, adhuc esset mutilus. quis enim dicat hominem sine sanguine esse integrũ & perfectum? Ergo aliter perit homo ex defectu sanguinis, aliter ex defectu aëris: illius, vt ex defectu partis; huius, vt ex defectu corporis temperantis calo-
288 rem cordis, ne animal suffocetur. Imò hinc redarguo aduersarios: licet enim aër sit necessarius ad conseruationem hominis, nullus tamen dixit, cum hominis esse partem, omnes autem dicunt, sanguinem esse partem hominis; ergo sanguis aliquid aliud habet vltra hoc quod est requiri ad operationes vitæ: hoc autem nihil potest esse, nisi continuari cum aliis partibus, & consequenter eodem animo informari.

Posset quis respondere Secundò, sanguinem, etiamsi informaretur diuersâ formâ, verè esse partem hominis, & verè continuari cum carne, sicut in sententiâ constituente partes heterogeneas diuersâ specie formâ animatur sanguis equi ab eius carne, licet vniantur inter se; & idem est in ponentibus formas partiales diuersas, continuatas tamen.

289 Hæc solutio reiiceretur ab aliquo, eò quòd res diuersæ speciei continuari non possunt. Sed ego suprà hanc rationem dixi non esse efficacem. Melius ergo potest reiici, quia sanguis non est pars essentialis hominis, vt omnes fatentur; pars enim essentialis est vel materia, vel forma; sanguis autem in hac acceptione est totum quoddam essentialiter completum ex materiâ & suâ formâ, ergo non est pars essentialis hominis. Est euidens consequentia, quia pars essentialis, vt talis, non potest esse completa essentialiter, sed complebilis. Deinde nec potest sanguis esse pars integralis hominis, nam homo in suo conceptu essentiali dicit necessariò animam rationalem, vt per se est notum, ergo pars integralis hominis necessariò debet dicere partem materiæ vnitam illi animæ.
290 Patet euidenter consequentia, quia pars integralis totius, semper dicit essentialiter id quod totum ipsum essentialiter includit: sic pars integralis aquæ dicit necessariò formam aquæ & materiam vnitas inter se, & in hoc differt pars integralis ab essentiali, quòd hæc non includit omnia essentialiter, sic verò integralis; atqui sanguis non est completus essentialiter animâ rationali, ergo non potest esse pars hominis integralis, ergo nullo modo propriè potest esse pars, quia non est alia pars quàm essentialis & integralis, neutrum autem ex his habet, ergo. Confirmatur: anima rationalis in omnium sententiâ in ratione formæ est totalis & completa seu adæquata forma, ergo non potest vnum per se facere cum san-
291 guine. Imò valdè ægrè percipitur (etiamsi, vt dixi suprà, absolutè res aliquæ diuersæ speciei possint continuari) quomodo anima spiritualis vniatur vnione continuatiuâ cum formâ sanguinis, tum ob summam diuersitatem, tum quia iam anima rationalis esset capax compositionis extensiuæ, sicut punctum materiæ, quod est capax continuationis cum aliis partibus; tunc autem omnes ex aduersariis, qui spiritualitatem in carentiâ partium constituunt, tenerentur dicere, non minùs animam rationalem esse materialem, eò quòd posset facere extensionem cum aliâ formâ, quàm punctum materiæ, licet in se indiuisibile, sit tamen materiale, quia est capax faciendi cum aliis extensionem & continuationem, quæ omnia apertè sunt falsa. Quòd si anima rationalis non continuatur cum sanguinis formâ, nec materiæ vtriusque continuabuntur, neque poterit sanguis esse pars hominis, nam partes debent esse inter se vnitæ.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid de aliis rebus sentiendum sit.

PRIMA CONCLVSIO. Dentes verè animantur. 292
Hæc est præcedente communior, quàm probo apertè, quia dentes augentur per intus-sumptionem, sicut caro, ergo viuunt. Consequentia est bona. Antecedens probatur experientiâ manifestâ, quia dentes non solùm crescunt versus longitudinem, sed etiam versus latitudinem; & illa pars dentium quæ est extra carnem, & in puero est angustior, fit latior & in eodem adolescente, illi autem parti non applicatur materia, quâ per iuxta-positionem possit crescere: neque enim augentur dentes, quia iuxta illos applicemus materiam quæ in dentes conuertatur; ergo illud argumentum versus latitudinem partis extremæ necessariò fit attractione materiæ per poros dentium, & conuersione ipsius materiæ in ipsos dentes, quod formaliter est augeri per intus-sumptionem. Confirmatur prædicta sententia, quia dentes sunt valdè ossibus similes, imò species ossium, ergo animantur sicut illa. Confirmatur Secundò, quia continuantur cum carne per quasdam fibras, ergo eadem formâ cum illâ informantur.

Sed obiicies: Dentes sponte decidunt, vt pa- 293
tet in senibus, ergo non sunt vera pars hominis. Patet consequentia, quia nulla pars integralis hominis decidit sponte, ergo. Hoc argumentum vim habet contra aliquos, inde probantes, semen non animari, quia decidit sponte. Nos respondemus Primò, negando sponte decidere, sed ob aliquem morbum, vel ob defectum virtutis ad eos conseruandos, ideoque homines sanissimi, quantumuis senes, retinent omnes dentes, etiam molares; si autem sponte deciderent, deciderent sanè in omnibus. Secundò respondeo, etiamsi sponte deciderent, nihil inde inferri: sicut enim in senibus caro magnâ ex parte minuitur, nec tamen inde licet inferre, eam non animari, ita nec licebit in dentibus. Ratio à priori est, quia sicut tunc animal morti appropinquat, & ob solam senectutem sine alio morbo, vt communis opinio docet, separatur sæpè anima à corpore, quantumuis fuerint anteà per se vnitæ; ita etiam, licet dentes aliis partibus vniti fuerint, ob ipsam senectutem mutuò separantur, quia deficiunt dispositiones requisitæ vt continuentur cum carne.

SECVNDA CONCLVSIO. Plumæ auium animan- 294
tur. Probatur apertè eadem ratione quâ de dentibus, quia extremæ partes plumæ augescunt versus latitudinem, quod augmentũ non fit ex conuersione aëris iuxtà positi, aut alterius corporis plumas circumdantis, ergo fit per attractionem materiæ per poros plumæ, & consequenter per intus-sumptionem.

TERTIA CONCLVSIO. Capilli animantur. Hanc puto probabiliorem, propter aliquas experien-

tias

tias satis notas. constat enim, aliquando homines, vehementi mortis repentè imminentis periculo territos, intra vnius noctis spatium incanuisse; si autem pili essent pura excrementa, nec haberent poros, per quos vitaliter qualitates & humores sugerent, repugnaret planè talis mutatio ex solâ apprehensione animæ: licet enim vsque ad radices capillorum humores illi traherentur, non possent inde immutare totum capillum, præsertim longum. Confirmatur: capilli semel abscissi retinent colorem vbicumque ponantur, ergo ab agentibus extrinsecis non ita alterantur in colore, ergo purè extrinsecè non potuissent colorem album accipere, præsertim si in solâ radice applicaretur humor; debet ergo fieri ea conuersio vi humorum, qui ex animæ apprehensione alterati, totum permeant corpus, & per vitales poros sparsi, capillos immutant. Nec potest fieri
295 per operationem in distans operando in medio; quia si ita fieret, certè casu quo capilli alij non vniti essent iuxta illos, deberent per eam actionem canescere, quod est falsum.

Dices Primò: Res tam subtilis non potest habere poros. Respondeo, negando Antecedens: in aristâ enim sunt tam subtiles fibræ, quæ in omnium sententiâ animantur, & consequenter habent suos poros, per quos alimentum sugunt.

Dices Secundò: Capilli crescunt sine termino, ergo non animantur. Respondeo, transeat Antecedens, & nego consequentiam: nam cùm capilli exiguas requirant dispositiones, & spatium habeant quo possint dilatari, non mirum si non habeant terminum. Sic sanguis etiamsi animetur, posset dilatari, si locum haberet. Adde, etiamsi capilli valdè multùm crescant, habere tamen suam determinatam magnitudinem; non enim perpetuò crescunt, vt experientia docet in his qui numquam eos abscindunt.

Dices vltimo: Ex quadam arbore fieri vnguentum, quo si capilli tangantur, redduntur cani (ita Plinius & alij testantur) ergo capilli possunt non vitaliter canescere; ergo non probatur sufficienter eorum vita argumento suprà facto.
296 Respondeo Primò, ex modo, quo id fieri dicitur, me probare meam sententiam: dicunt enim nonnulli, id fieri tangendo cutim solam; quod proculdubiò fit ex qualitate aliquâ venenatâ, quæ caput penetrat, ibique humores immutat; hi autem vitaliter attracti, colores destruunt in capillis, eosque reddunt canos. Respondeo Secundò, etiamsi per eum contactum eius vnguenti, aut semineneni, capilli alterentur non vitaliter, non tamen posse id facilè explicari in homine ipso, si solùm ex eo quòd humor accederet ad radices, posset inde totum longissimum capillum mortuo modo immutare. Si enim ibi non fit attractio vitali modo, sed producendo per medium qualitatem physicam, albedinem v. g. certè si ibi essent capilli abscissi, deberent eo modo immutari, quod est falsum. Sequela verò probatur, quia non videtur posse explicari, quid faciat ibi continuatio capillorum, si actio non fiat vitaliter. ad actionem enim mortuam sufficit contactus localis: sic quia torpedo inficit non vitaliter, non requirit vnionem physicam, sed contactum brachij piscatoris v. g. cum funiculo per quem immittit eam qualitatem: ergo si illi humores mortuo modo per capillos immittunt eam qualitatem, immittent etiam in alios capillos non vnitos, sed solùm ligatos his qui sunt in capite; hoc autem planè est incredibile, ergo ea immutatio fit vitali modo, ergo viuunt illi capilli. Hæc est valdè probabilis ratio; non tamen euidenter conuincit; ideò solùm dixi suprà, id esse probabilius.

Quarta conclvsio. Probabilius est, vn- 297
gues animari; sunt enim partes manus illam iuuantes ad suas actiones, & sine quibus manus esset manca. Hoc intellige de medijs vnguibus; nam extremas illorum partes probabilius est non animari, sunt enim excrementa, quæ non habent magnitudinis terminum, licet etiam probabiliter dici possint animatæ.

Sed obiicies Primò, Etiamsi in mediis vnguibus duo puncta signes, semper eodem modo inter se distabunt, quod signum est, non augeri per intus-susceptionem, sed per iuxtà-positionem, ergo nec viuunt. Quidquid sit de experientiâ, quam obseruaui numquam, nego consequentiam: quia sicut non licet inferre, ossa non animari formâ sensitiuâ, quia non sentiunt, ita non licet inferre, vngues non viuere, quia non augeantur more vitali.

Dices Secundò: Medij vngues continuantur cum extremis, ergo vel omnes viuunt, vel nullus. Respondeo, negando vnionem, & concedendo contiguitatem, qualis est inter excrementa & partes viuas.

Qvinta conclvsio. Semen & lac non ani- 298
mantur. De semine probatur, quia puer absolutè est integer, quantumuis non habeat semen. Deinde, quia semen non ordinatur propriè ad se, sed ad aliud, nempe ad generationem, vnde non est viuentis pars, sed instrumentum inanime illius.

Dices Primò, Eunuchos non esse homines integros præcisè, quia carent semine, ergo semen est de integritate hominis. Respondeo, eunuchos non esse integros, non quia deficiat semen, sed quia deficiunt partes à quibus efformabatur.

Dices Secundò, in filijs esse partem patrum, hæc autem solùm est per semen, ergo semen erat pars patris. Respondeo, quando filius dicitur habere aliquid patris, non esse ita intelligendum, vt habeat aliquam partem integrantem patris, sed materiam ab ipso patre decisam, licet hæc non animo patris informetur.

De lacte probatur etiam Conclusio, quia non ordinatur nisi ad alterius nempe pueri cibum, quo fit, vt non possit esse pars integrans viuentis, pars enim viuentis ordinatur ad constitutionem & complementum illius, non verò ad constitutionem alterius. Confirmatur, quia etiamsi non 299
habeant feminæ lac, adhuc sunt integræ; neque enim dicendum est, ante partum eas non esse integras, eò quòd careant lacte quod habent post partum; imò hinc confirmatur, quod primò diximus, nempe lac solùm esse in puerorum cibum.

Sed dices: Lac est sanguis imperfectè coctus, ergo viuit. Patet consequentia ex dictis num. 280. vbi vtrumque sanguinem diximus animari. Respondeo, negando Antecedens, quia sanguis est calidissimus, lac verò frigidissimum, vnde non penes magis & minùs differunt, sed opponuntur omnino, ideoque nec eadem formâ informan-

tur. Quando autem suprà diximus, sanguinem imperfectè coctum animari, non loquebamur de lacte, quod, vt diximus, non est sanguis: imò si ab aliquibus sanguis dicatur, adhuc non est is de quo locuti sumus, ille enim est communis mari & feminæ, differtque à perfecto sanguine, quia non habet tot gradus caloris quot ille, licet absolutè habeat multos; lac autem est proprium feminæ, item & omnino diuersum à sanguine, vt diximus.

SECTIO X.

Quo tempore producatur Animus.

300 QVÆSTIO hæc solùm habet locum in animo rationali; animæ enim bruti & plantæ, cùm materiales sint, dependent, vt à causâ intrinsecâ, à materiâ, ideoque non priùs existunt quàm illi vniantur eo instanti, in quo materia vltimò disposita est ad eas formas, & in quo corrumpitur aut desinit esse in subiecto præcedens, cum illâ incompossibilis eo naturæ ordine, quo in Physicis diximus, agentes de causâ formali; ergo in animo rationali, qui independens est à corpore dubitari potest, vtrùm sicut, postquam semel materiæ vniti, potest abeâ separari, & separatus existere, ita etiam ante vnionem sui cum materiâ extiterit, aut existere potuerit aliquo tempore.

301 Origeni tribuitur error, adstruens, animas productas fuisse à Deo multò ante vnionem illarum cum corpore, cuius erroris potui ansa desumi ex Genesi cap. 2. vbi dicitur Deum requieuisse ab vniuerso opere quod patrarat; ergo iam produxerat omnes animas deinceps corporibus vniendas, alioquin non requieuisset Deus, sed potiùs quasi continuasset laborem. Non fauet vllo modo huic errori Genesis locus, quo non docetur, Deum tunc produxisse omnes creaturas, alioquin etiam omnes formæ materiales substantiales & accidentales, item & spirituales accidentales, iam tunc productæ fuissent, quod nec aduersarij delirarunt, nec continua rerum successio, generationes, & corruptiones nouæ in controuersiam adduci patiuntur. Ibi ergo se explicat Scriptura, dicens, Deum requieuisse ab vniuerso opere quod patrarat, id est à creatione nouorum elementorum, corporum, specierum, aut, vno verbo, mundi machinæ, quo non negatur, alia entia posteà à Deo creanda.

302

Contra hunc errorem stat definitio Leonis Magni Epistolâ 31. contra errores Priscillianistarum, & Concilij Constantinopolitani in Epistolâ Sophronij, quare circa factum nulla est in præsenti difficultas cum Catholicis.

Est tamen, vtrùm id fundetur in ipsâ naturâ animæ, exigentis non priùs produci quàm vniatur cum corpore, an verò id solâ Dei voluntate

303 prouenerit. Ratio dubitandi insinuata est suprà, & desumitur ex independentiâ animi à materiâ: quia sicut ob hanc potest conseruari post vnionem sine materiâ, ita etiam videtur posse existere ante vnionem. Vrgetur difficultas in sententiâ docente, separationem non esse animæ violentam, sed potiùs illi meliorem coniunctione ad corpus, propter perfectiores operationes, quas extra corpus exercet; ergo connaturalius illi foret produci extra corpus, quàm in illo. Confirmatur, quia extitisse priùs in corpore, est pura denominatio extrinseca, quæ nihil videtur conducere ad exsistentiam animæ extra corpus; ergo sicut post exsistentiam in corpore potest sine illo conseruari, ita & poterit ante exsistentiam in illo.

Nihilominùs tamen dicendum est cum communi, animum naturaliter exigere primò produci in materiâ. Ratio est, quia anima verè est ens 304
incompletum, & de se dicens ordinem ad materiam. Imò quantum est ex vi naturalis inclinationis, nisi ab agentibus contrarijs expelleretur, semper in materiâ conseruaretur: neque enim ipsa exigit, sed præcisè patitur separationem à materiâ; ergo minimùm in primo instanti debet produci in ipsâ materiâ, vt vel sic primò producatur completa. Quòd si posteà separata à materiâ appetitu elicito voluntatis refugiat vnionem, id non arguit, etiam separatam appetitu innato non inclinari in vnionem corporis. Pro quo aduerte, stare optimè appetitum elicitum innato contrariari, appetitus enim innatus cùm sit ab ipsâ naturâ, inclinat in bonum naturæ & vniuersi, quod bonum præcipuè consistit in integritate substantiali illius; est enim maxima perfectio naturæ, complementum substantiale illius; appetitus autem elicitus, qui oritur ex cognitione repræsentante bonitatem in obiecto, sæpè est contra inclinationem naturalem, propter bonum aliquod relucens in re amatâ, etiamsi contraria naturæ. Et hinc fit, quantumuis natura se inclinetur in bonum delectabile, appetitum tamen 305
elicitum persæpè abhorrere ab illo bono, inclinarique in oppositum, vt contingit quotidie in hominibus iustis, fugientibus bona delectabilia contra naturæ inclinationem, & amplexantibus dolores naturæ dissonos, propter honestatem moralem in illis repertam. Dico ergo, animam appetitu innato & naturali semper inclinari in corpus, & hinc oriri, vt separatio ab illo fit, & (vt inquit Aristoteles) omnium terribilium terribilissima; appetitu autem elicito poterit inclinari in separationem propter specialem bonitatem quam sibi in eo statu promittit. Cùm ergo appetitus innatus sit prior & magis intrinsecus quàm elicitus, oportuit vt primò illi satisfieret, & anima in materiâ produceretur, posteà verò maneret locus, vt fieret satis appetitui elicito.

Ex his patet ad rationem dubitandi, animam, 306
quantumuis independentem à materiâ, adhuc esse substantialiter incompletam, & ordinari naturâ suâ appetitu innato in complementum substantiale sui, ideoque debere primò produci completam, quantumuis posteà possit incompleta conseruari. Vlteriùs id suadetur, quia Deus vt auctor naturalis, debet omnia in esse perfecto producere, imò & conseruare, nisi agentia contraria id impediant. Cùm autem in primâ animæ productione nullum contrarium petat animæ productionem extra materiam, videtur quasi teneri Deus eam completam in materiâ producere. Quòd autem posteà conseruet eam incompletam, prouenit ex contrariis agentibus, dissoluentibus illius vnionem, quare non in Deum id refunditur, sed in causam secundam.

Hinc colliges, non esse denominationem purè 307
extrinsecam, & impertinentem in ordine ad præsentem quæstionem, extitisse aut non extitisse animam in materiâ vt existat posteà sine illâ, vt ob-

iectio

iectio suprà facta cõtendebat: quando enim supponitur exitisse, supponitur satisfecisse muneri ad quod naturâ suâ ordinatur; item & Deum vt auctorem naturalem & perfectum, produxisse il-
308 lam formam completam & perfectam, neque posse Deo tribui animæ incomplementum; quapropter suppositâ existentiâ in materiâ rectè potest sine illâ existere, secùs quando non supponitur: sicut habitus fidei, qui postquam in viâ satisfecit muneri, ad quod ordinabatur, nempe ad constituendum hominem, capacem operandi meritoriè supernaturaliter ex parte cognitionis in patriâ, vbi iam deficit hic finis, deficit etiam & ipse habitus; ita anima postquam constituit hominem, ad quem ordinabatur, potest iam à materiâ abesse, quia verò anima naturâ suâ est immortalis, conseruatur etiam extra materiam, quo differt ab habitu fidei, qui cùm ex se sit defectibilis, & pendens à subiecto, destructâ vnione cum illo, statim ipse perit.

SECTIO XI.

A quo primò producatur Animus rationalis.

309 ALTERA potest esse in præsenti difficultas, à quâ causâ producatur animus. Communis omnium & vera sententia docet, produci à solo Deo: sed non est communis, nec facilis illius probatio.

Prima videtur desumi ex immortalitate animæ & conseruatione illius à solo Deo, è quo videtur inferri, à solo Deo producendam. Sed contrà, quia forma equi conseruatur à solo Deo, & ex hac parte non illi repugnat immortalitas, nec tamen à solo Deo primò producitur, ergo etiam anima poterat à solo Deo conseruari, & ex hac parte esse immortalis, etiamsi non fuisset primò producta à solo Deo.

Secundò alij: Animus rationalis producitur per creationem, ergo à solo Deo. Patet consequentia, quia creare arguit infinitam virtutem in
310 principio, ideoque repugnat creaturæ. Sed contrà Primò, quia, vt ostendi Disput. xi. Physicæ à num. 82. non requiritur virtus infinita ad creandum, ideoque ibi dixi, possibilem esse de potentiâ absolutâ creaturam potentem creare, etiam vt causam principalem, ergo ex hoc non potest inferri, animam non produci etiam à causâ creatâ. Contrà Secundò, quia saltem instrumentaliter potest creatura naturaliter concurrere ad creandum; vnde ergo tibi constat, animam rationalem non produci de facto à Deo vt à causâ principali, ab animâ verò matris vt ab instrumentali?

311 Sæpè dixi in his quæstionibus, de facto non posse ratione naturali agi, quando, in ordine ad potentiam absolutam, neutra pars contradictionis implicat, & nullum est nobis vestigium ex effectibus ad inuestigandum, quæ illarum existat, vt in præsenti contingit: verùm licet non inueniam philosophicam rationem pro hac sententiâ, eam tamen vt verissimam teneo, & quia conformior est Catholicæ doctrinæ, & quia ab omnibus Patribus expressè traditur. Ideò dico, etsi possibilis sit aliqua substantia, quæ possit creari, vel principaliter vel instrumentaliter, ab alterâ substantia creatâ; quia tamen possibilis est etiam alia quæ à solo Deo petat creari, & omnes docent, talem esse animum rationalem, infero, illum esse ex numero illorum, quæ à solo Deo petunt creari. Quo discursu vsi sumus loco nuper relato è Physicâ, vt diceremus, nullam creaturam de facto creasse, nec potest in præsenti vlla efficacior inueniri ratio.

Aduerte, à Conimbricensibus libr. 2. cap. 1. 312
quæst. 3. afferri, ad probandam prædictam veritatem, decretum Leonis Magni Epistolâ 93. quæ est ad Toribium Asturicensem Episcopum, statuentis, animas à nullo incorporari præterquam à Deo ipsarum creatore. Sed hoc decretum, sic intellectum vt sonat, nimium videtur probare, & contra ipsosmet Conimbricenses, scilicet, vnionem animi ad corpus non produci ab animâ matris; nam illa vnio est incorporatio, quæ à Pontifice soli Deo hîc videtur tribui. Ne ergo Pontifex communi at veræ opinioni refragetur, intelligendus est solùm locutus contra eos, qui dicebant, animas à seipsis vel à dæmonibus ex aëre detrudi in corpora; contra quos docet Pontifex, 313
eas à solo Deo produci, & à solo Deo incorporari, in hoc sensu, quatenus se solo eas producit in corpore iam perfectè disposito ad vnionem, quæ necessariò sequitur, ex productione animæ in tali occasione: & sicut, qui dat formam, dicitur dare consequentia ad formam; ita etiam Deus se solo producens animas, ex quibus necessariò sequitur incorporatio, se solo dicitur dare incorporationem, licet hæc in rigore producatur etiam ab alterâ causâ efficiente, id est, à matre, vel saltem materialiter ab ipso corpore, à quo materialiter vnio causatur; de quo Pontifex in præsenti Epistolâ non egit, quia res est merè Philosophica, nullo modo pertinens ad veritatem Fidei, & parui momenti.

Aduerte deinde, etiamsi naturali ratione non 314
probetur, animam non produci ab alterâ animâ, neque instrumentaliter, posse tamen probari, non produci ab Angelis, vt nonnulli somniarunt: quia licet Angelus sit perfectior animo, adhuc non infertur, eum continere vllo modo animam; sicut, etiamsi aurum perfectius sit aquâ, nullo tamen modo illam continet. non est autem maius fundamentum ad dicendum, Angelum continere animam, quàm ad dicendum, in auro contineri aquam, ergo, &c.

Obiter in præsenti impugnandi sunt duo errores: Alter illorum, qui dixerunt, animam esse particulam Dei, quem sanè egregiè refutat Leo Magnus, Epistolâ suprà citatâ, quia Deus omnino est simplex, item & immutabilis, ergo non potest habere partem quæ sit anima, nec potest, etiamsi illam haberet, amittere eam in tempore, non est ergo particula Dei. Idem possumus vlteriùs confirmare, quia particula Dei debet esse infinita & incapax peccati; anima autem finitæ virtutis est, & capax peccati, vt docemur experientiâ, non ergo est particula Dei.

Secundus error est illorum, qui vnicam ani- 315
mam in omnibus corporibus constituerunt, quasi Solem omnibus illis affulgentem. Ita tribuitur Pythagoricis: verùm hi aliter errarunt, non quidem vnitatem animarum in omnibus corporibus, sed earum transmigrationem asserentes. Hic autem error de vnâ animâ à Commentatore fusè traditus est, impugnatur tamen facilè: non enim

potest eadem anima indiuisibilis simul & semel velle opposita, assentiri & dissentiri eidem obiecto, peccare & odio habere peccatum, quod per se lumine naturæ notum est: sed anima Petri assentitur obiecto, cui tunc temporis anima Pauli dissentit; item amat simul obiectum, quod odio habet Paulus; non ergo eadem vtriusque anima. Neq; ad hoc iuuat, esse in diuersis locis, vt ostendi Disput. XII. Phys. à num. 139. Vide etiam quæ dixi Disputatione III. Physicæ, num. 42. contra eos, qui vnicam formam in omnibus entibus ponebant, ea enim omnia hîc locum habent; & res est adeò clara, vt non patiatur nos in eâ diutiùs immorari.

SECTIO XII.

An præcedant aliæ Animæ in corpore ante rationalem.

316 ERRORIBVS his expulsis, adhuc nobis restat cum Catholicis contentio, vtrùm scilicet anima rationalis infundatur corpori, vbi primùm dispositum est ad operationes nutritionis, an verò tunc infundatur anima nutritiua solùm; dispositio verò deinde corpore, expulsâ nutritiuâ, introducatur sensitiua, tandemque vltimò perfectè organizatâ materiâ expellatur anima purè sensitiua, & introducatur rationalis. Conimbricenses lib. 1. cap. 1. quæst. 4. art. 2. docent hoc vltimum, & probant ex D. Thomâ 1. Parte quæst. 118. art. 2. ad 2. in fine, vbi id videtur expressè tradidisse. D. tamen Thomas solùm docet, animam priùs esse nutritiuam, deinde sensitiuam, posteà intellectiuam, quod rectè potest de vnicâ animâ intelligi; non quia eadem transeat in se ab vno esse ad aliud, sed quia ex defectu dispositionum primò fit nutritiua, id est, priùs nutriat quàm sentiat, &
317 priùs sentiat quàm intelligat. Fateor tamen, in fine eius responsionis subiici à D. Thomâ alia difficiliora verba, quibus videtur fauere sententiæ Conimbricensium, non tamen omnino apertè eam tradit: vnde & quia ratio nos in contrarium pellit, possumus alteram sententiam sequi. Ratione probatur hæc opinio: quia perfectio animæ rationalis exigit, vt his gradibus ad eam accedatur. Confirmatur experientiâ aliquorum animantium quæ ex putri materiâ oriuntur: nam in his priùs videmus quidpiam viuens imperfectum, deinde aliud melioris notæ animal; ergo à fortiori idem continget in homine.

Contrariam sententiam veriorem reputo, scilicet, non infundi corpori ante animum rationalem aliam formam viuentem, præuiam ad ipsam animam, & quæ huius introductione expellatur.
318 Moueor Primò, quia deberent etiam poni in equo v. g. (idem est de aliis brutis) tres animæ, vna nutritiua, sensitiua altera, tertia denique propria animalis illius hinnibilis, quia etiam in quolibet animali dantur tres operationes, nutritionis, sensationis, & posteà specificæ, vt in equo hinnitus, in leone rugitus, &c. Item vltimus gradus in quolibet est perfectior, quàm gradus genericus eiusdem; atqui nullus agnoscit in equo & aliis animantibus eas tres animas, ergo nec ponendæ sunt in homine. Secundò, quia ea anima sensitiua quæ ponitur ante rationalem, non est sensitiua in communi, sed est quædam in specie sensitiui, ergo vel rationalis, vel irrationalis. Si rationalis, teneo intentum: si irrationalis, ergo illa materia immediatè ante hominem constituit brutum, quod est absurdum. Deinde, etiamsi sit irrationalis, adhuc debet habere operationem propriam 319
vltra communes sentiendi, & consequenter debuit ante ipsam præcedere alia sensitiua, & sic procedetur in infinitum. Quòd autem ante illam debeat præcedere alia sensitiua, probatur tuo ipso discursu: ideò enim ante rationalem ponis sensitiuam, quia priùs disponitur materia ad eas operationes communes sentiendi, quàm ad proprias discurrendi, quia illæ sunt omnibus communes, hæ verò propriæ. Sed etiam sunt in eâ animâ sensitiuâ operationes communes sentiendi, & operationes particulares, ergo etiam priùs fuit disposita materia ad eas operationes communes, quàm ad proprias, ergo priùs fuit altera anima potens exercere operationes communes, non verò proprias huius sensitiuæ animæ, ideoque ante eam animam sensitiuam particularem fuit altera sensitiua, & sic in infinitum. Ratio huius à priori est: 320
quia licet tunc non sint nisi operationes communes in eâ animâ, adhuc ipsa habet virtutem, eò quòd particularis est ad proprias & peculiares operationes; ex defectu autem dispositionum prouenit, vt nequeat has exercere, possit tamen communes. Licet enim in principio ipso non sit diuersa virtus ad communes, à virtute ad particulares; dispositiones tamen, & accidentia quæ concurrunt ad communes, diuersa sunt à concurrentibus ad particulares, ideoque eadem anima, quæ posteà efficit particulares operationes, extitit ibi anteà, etiamsi impotens ob defectum dispositionum ad eas operationes. Sicut licet in ossibus sit eadem anima quæ in cerebro, non tamen potest intelligere & sentire in illis, potest autem in cerebro. Imò licet animus rationalis sit in puero ad- 321
huc existente in vtero matris, non tamen in illo intelligit, ergo ea anima priùs exercet operationes communes, quàm particulares, ergo ex operationum prioritate non licet inferre, priùs fuisse animam nutritiuam, & deinde alias particulares, ergo non sunt ponendæ sine necessitate. Et hinc respondetur ad argumentum oppositum, eiusque confirmationem ab experientiâ desumptam: negamus enim, à perfectione animæ requiri eas formas vlas præuias; item & negamus, in animalibus, quæ fiunt ex putri materiâ, priùs vnam animam existere, & posteà aliam perfectiorem, sed ab eadem illas omnes operationes procedere successiuè, iuxta dispositionum successionem.

SECTIO XIII.

Vtrum Animus rationalis sit spiritualis.

INTER Catholicos non est in præsenti dissidium 322
vllum: pluribus enim in locis definitum est, animum rationalem spiritualem esse, præsertim in cap. Firmiter, de Summâ Trinitate & Fide Catholicâ. Videantur Conimbricenses libro 2. de Animâ, cap. 1. quæst. 1. art 6. & de Animâ, separatâ disputatione, art. 5. vbi plura congerunt testimonia Patrum pro eâ sententiâ: cui non obest Ioannes Thessalonicensis Episcopus, qui in Concilio Niceno II. Actione 2. palàm dixit, ab Ecclesiâ sentiri, animum rationalem & Angelos non esse

esse omnino corporis expertes & inuisibiles, sed potiùs corpore tenui, aëreo vel igneo præditos, qui non est à sanctâ Synodo refutatus, & consequenter videtur eius doctrina comprobata, qui
323 enim tacet consentire videtur. Non, inquam, hoc obest: quia Concilium solùm approbauit sententiam illius Patris quoad punctum de quo agebatur, nempe de veneratione imaginum Angelorum; quantum verò ad illud de corpore, quia tunc non intererat Concilij, in neutram partem disputatum est, neque ideò quidquam approbatum fuit à Concilio: Ioannes autem prædictus non verè dixit, ab Ecclesiâ sentiri, Angelos & animas constare corpore tenui, oppositum enim ab Ecclesiâ definitum est loco suprà citato. Neque item obstat, Patres nonnullos docere, animam esse corpus: illi enim loquuntur quasi respectiuè in ordine ad Dei spiritualitatem, id est, animam, etsi in se spiritualem, tamen respectu Dei posse dici quodammodò corpus; sicut ob eamdem comparationem aliquando docent, solum Deum habere esse, creaturas verò esse entia secundùm quid; quæ locutio non rigorosè, sed quasi concionatorio aut exaggeratorio modo intelligenda est. Videantur Conimbricenses eo libro 2. art. 6.

324 Tota ergo huius quæstionis difficultas consistit in probatione Conclusionis, & communis doctrinæ. Probatur à nonnullis Primò: Anima caret partibus, ergo est spiritualis.

Impugnatur ab aliis hæc ratio, quia etiam res spiritualis potest constare partibus. Ab hac impugnatione facilè aduersarij expedientur, quia aliud est, solam rem spiritualem carere partibus; aliud, omnem rem spiritualem illis carere: primum potest esse verum, etiamsi secundum falsum sit; sicut verum est, solum animal esse hominem, licet non omne animal sit homo; ergo quia aliquæ res spirituales non careant partibus, non infertur, rem materialem posse illis carere. Me-
325 liùs ergo impugnatur ea ratio, quia etiam res materialis potest partibus carere: neque enim videtur repugnare, rem dependentem à subiecto materiali, & consequenter materialem, esse indiuisibilem; impenetrabilitas enim, quam suprà diximus constituere materialitatem, non infert necessariò compositionem integralem. Secundò, ea ratio claudicat, quia hoc ipsum, scilicet animam carere partibus, non probat; est autem maxima in hoc probando difficultas, &, ni fallor, qui hac ratione vtuntur, posteà, vt probent animam carere partibus, vtuntur hac conclusione, quia est spiritualis, qui est manifestissimus circulus.

Ideò alij Secundò probant animæ spiritualitatem ex actibus spiritualibus, quos habet, actuum autem spiritualitatem probant ex obiectis spiritualibus quæ ab animâ cognoscuntur Deo, Angelis, &c. Sed infrà ostendam, posse obiectum spirituale à potentiâ materiali attingi, item & potentiam materialem capacem esse libertatis, quare prædicta ratio non habet vim.

Probanda ergo est animæ spiritualitas ex inde- 326
pendentiâ quam habet à materiâ & quantitate, quæ independentia probatur ex immortalitate ipsius, de quo agemus infrà Disputatione de Animâ separatâ. Item, quia, etiamsi mutetur continuò materia vel ex toto, vel magnâ ex parte, adhuc tamen eadem numero anima perseuerat: experietur enim quis, se saltem ex parte principij volitiui & cognoscitiui eumdem esse qui fuerat ante viginti aut triginta annos, cùm tamen ferè ex toto mutauerit materiam. Probatur Secundò ex inclinationibus contrariis, quas homo in se experitur, & ad virtutem in parte rationali, & ad vitia in sensitiuâ, iuxta illud Pauli, *Sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ*; ergo, quia datur in homine principium spirituale, quod de se inclinat ad virtutem. A parte autem 327
sensitiuâ trahitur in bonum delectabile, etiamsi malum sit moraliter: si enim non esset in homine principium spirituale, non daretur ea contrarietas, sed præcisè inclinaretur in bonum sensitiuum, sicut bruta; vt è contrario, quia in Angelis non datur corpus, non est inclinatio in bonum sensitiuum. Adde, animam non posse cohibere appetitus insurgentes in carne, si corporea sit; debet ergo illis esse superior, altiorisque ordinis, & consequenter spiritualis.

Denique idem suadetur ex dispositionibus diuersis longè & perfectioribus, quas habet homo, & quibus carent cetera animantia, quod sanè arguit hominem esse longè illis superiorem, & consequenter saltem ex vnâ parte spiritualem.

DISPVTATIO SECVNDA.

De Viuente.

1 EXPLICATA essentiâ animæ secundùm se, antequam ad eius potentias & actus descendamus, oportet agere de vitâ in ordine ad quam ipsa anima definitur: in definitione enim dicitur, *animam esse actum primum physicum corporis potentiâ vitam habentis.*

Aduerte Primò, non solam animam esse viuentem, sed etiam totum compositum: etenim quando moritur homo, anima viua manet, ergo aliud viuens ab eâ distinctum periit; hoc autem non potest esse aliud, quàm totum compositum, quod vt sic periit ex separatione partium inter se.

Aduerte Secundò, vitam aliam esse in actu primo, aliam in actu secundo: hæc est ipsa actualis operatio viuentis, illa principium huius, & de vtraque in præsenti agendum est. Tertiò aduerte, quæstionem hanc, etsi valdè in Philosophiâ celebrem, ferè esse de solo nomine, vt infrà ostendemus, ideoque oportere rem intelligere, in nominibus verò communiorem loquendi modum sequi.

SECTIO

SECTIO I.

In quo consistat ratio vitæ.

2 ADVERTENDVM est, nonnullos antiquos Philosophos, quos refert Clemens Alexandrinus lib. 8. Stromatum, dixisse, sola cognoscitiua viuere, non verò plantas. Hanc sententiam iam ferè sopitam, recentiores nonnulli & excitarunt, & acriter contra communem omnium Theologorum & Philosophorum consensum conati sunt propugnare; vnde concluserunt, rationem vitæ solùm consistere in principio cognoscitiuo aut appetitiuo. Contra hos alij rursus insurgunt, & rationibus rationes accumulantes sine fine, probare conantur, & plantas viuere, & rationem vitæ in motu intrinseco consistere. Dixi paulò antè, quæstionem hanc esse ferè de nomine, id dum ostendo, simul totam difficultatem explano, & quid sentiendum sit, clarè propono.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam de re supponuntur.

3 PRIMVM est, duplicem esse posse operationem: vnam *intrinsecam* siue immanentem in principio à quo oritur; sic actus intellectus manet in nostro animo à quo producitur, sic nutritio in principio ipso se nutriente: *extrinsecam* aliam, quæ non manet in operante, qualis est productio creaturarum respectu Dei, productio caloris in meâ manu prouenientis à calore existente in aëre vel in igne. Has duas operationes diuersas esse inter se, & dari in rerum naturâ, ambigit nullus: suppositâ autem earum diuersitate & existentiâ, quæ earum dicenda sit vitalis, quæ verò non, quæstio est de solâ voce. Quòd si communis schola operationi immanenti tribuit nomen vitæ, & hoc negat operationi transeunti seu extrinsecæ, cur & nos illi non idem nomen tribuemus? Et hinc efficaciter reijciuntur negantes plantis vitam: quia cùm omnes ferè homines eas dicant viuere, & aliunde de re detur inter ipsas & alia non viuentia, hæc differentia in motu ab intrinseco, cur non ratione illius potest illis hoc nomen *viuens* tribui, etiamsi lapidi, aquæ, aut alijs entibus negetur.

4 Obijcies: Nomen vitæ non potest significare operationem ab intrinseco seu immanentem, nam multa, quæ communiter dicuntur mortua, habent tales operationes. Respondeo, licet solis operationibus immanentibus nomen vitæ tribuatur, non tamen omnibus, quia non omnes sunt eodem modo immanentes: sicut licet hoc nomen *homo* soli conueniat animali, non tamen omni, quia non omnia animantia eiusdem rationis sunt; ideoque rectè potest vnum dici homo propter specialem essentiam diuersam ab altero.

5 Pro quo suppono Secundò, de re ipsâ dari inter operationes immanentes diuersitatem. Alia enim est operatio immanens, quâ res constituitur in suo esse connaturali, siue debito, & hæc operatio tribui solet generanti, etiamsi verè ab ipsâ essentiâ efficiatur, iuxta illud axioma, *Qui dat formam, dat consequentia ad formam*: huiusmodi sunt omnes productiones, quibus essentiæ in se suas producunt passiones, quibus aqua recuperat pristinam frigiditatem, quibus lenia sursum, & grauia feruntur deorsum, quia hæc omnia debentur illis pro connaturali illorum esse. Alia operatio immanens est, quâ res in se producunt aliquam formam non sibi connaturaliter debitam, vt cùm in se producit intellectus cognitionem, cùm se auget animal: non enim homo est in statu violento, quando caret aliquâ cognitione, nec si non nutriatur, vel crescat, dummodò non corrumpatur. Has duas operationes immanentes esse diuersas, est certo certius: si ergo distinguuntur, cur non poterunt aliquæ illarum dici vitales, non verò aliæ. dicuntur ergo secundæ vitales, primæ verò non.

Sed obijcies Primò contra hanc secundam 6 suppositionem: Etiam Angelus dicitur viuere per cognitionem sui, sibi debitam in primo instanti vt constituatur in esse connaturali; item Deus viuit per intellectionem, quâ constituitur in suo esse; ergo etiam primæ operationes, quibus essentiæ constituuntur per passiones in suo esse connaturali, debent dici vitales, vel hæc differentia de re assignata, est impertinens ad rationem vitæ. Respondeo facilè, distinguendo duplicem vitam, aliam *physicam*, *intentionalem* aliam. Intentionalis vita est idem quod cognitio & appetitio, & de hac non loquimur in præsenti, neque ad eam requirimus vt producatur à re iam constituta in suo esse connaturali, nec vt producatur vllo modo, vt patet in Deo, cuius intellectio & volitio sunt improductæ. Alia vita est physica, de quâ in præsenti, & quam plantis concedere intendimus, & pro hac ponimus differentiam illam de re operationum immanentium debitarum, & non debitarum, pro connaturali esse subiecti. Hoc suppositio, argumento respondeo, eo solùm vt summùm conuinci, Deum & Angelum non viuere vitâ physicâ (de quo nos infra) non verò probari, non viuere intentionaliter. vnde nec probatur, quoad vitam physicam non esse differentiam de re inter plantas & alia entia non viua, non enim affertur exemplum rei viuentis vitâ physicâ per operationem immanentem debitam pro connaturali complemento subiecti, vel rei non viuentis, etiam per talem operationem, quod debebat afferri, vt ea differentia de re à me assignata in ordine ad differentiam de nomine ostenderetur non bona.

Respondeo Secundò quoad instantiam ab 8 Angelo petitam, ei non deberi absolutè, vt propriam passionem, cognitionem sui, ideoque per illam in se productam viuere posse etiam ex hoc capite physicè.

Respondeti Tertiò posset, etiamsi Angelo debeatur eius cognitio in primo instanti, sicut essentiæ debentur passiones, adhuc tamen dari differentiam de re inter productionem passionum, & productionem cognitionis Angelicæ, ratione cuius productio intellectionis Angelicæ dicatur vitalis physicè, non verò productio passionum: nam cognitio Angeli respectu sui ipsius ita illi debetur in primo instanti, vt possit posteà alias cognitiones illi similes vel respectu sui, vel respectu aliorū Angelorum eiusdem speciei, quæ tamen indebitæ sint, producere in se physicè, & consequenter tota illa species cognitionis in vno individuo erit debita, in

alijs

alijs indebita, & producibilis ab ipso Angelo in sensu composito cum indiuiduo sibi debito. Passiones autem ita debentur essentiæ, vt nullum indiuiduum earum possint habere, nisi quo constituantur in esse connaturali sibi debito: nam si semel anima v.g. habeat intellectum, non potest simul cum illo alium habere eiusdem speciei, & consequenter non est producibilis intellectus ab intrinseco animæ, nisi quando illi debetur; ergo si nomine vitalis illam intelligamus quæ est producibilis ab intrinseco, postquam res est in suo esse connaturali constituta, benè ostendimus, cur passiones non sint vitales ex specie suâ, quia numquam sunt producibiles tali modo: intellectio verò Angeli de se, vel hæc numero, vel alia distincta, eiusdem tamen speciei, est producibilis ab intrinseco, postquam Angelus est constitutus in suo esse, in quo motu conuenit cum planta. 9 & Angelus dici viuens, etiamsi essentiæ, quatenus suas passiones producunt, non dicuntur viuere.

10 Sed vrgebis: Quando nutritur viuens, etiam producitur pars passionis simul cum parte essentiæ productæ per nutritionem: atqui ea productio partis passionis nō est vitalis, licet ea pars passionis sit indebita in primo instanti, ergo non rectè dicitur vita consistere in productione immanenti rei indebitæ pro primo instanti. Respondeo, eam partem passionis, licet non debeatur in primo instanti ei parti formæ quæ nutritur, deberi tamen parti per nutritionem acquisitæ, & à quâ ea pars passionis producitur propriè. Vnde clarè constat, eam non esse vitalem, quia principio, à quo producitur, debetur pro connaturali esse, quod est contra rationem termini vitalis iuxta differentiam de re paulò antè datam.

11 Replicabis adhuc: Ea pars passionis non debetur parti præexistenti; sed hoc non obstante, à parte præexistente producitur, & illi est intrinseca, ergo absolutè erit vitalis respectu illius. Respondeo, eam partem passionis toti supposito absolutè deberi, quia debetur vni illius parti, & consequenter totum suppositum non viuere per illius productionem; quia eo modo quo dicitur toti supposito intrinseca, dicitur & est illi debita, & consequenter non est vitalis, parti autem præexistenti fateor non deberi. At quia non producitur ab illâ nisi denominatiuè, quatenus producitur à comparte de nouo adueniente, non potest esse vitalis respectu præexistentis: nec item respectu nouæ partis, à quâ verè producitur, quia est illi debita; ergo nec poterit esse vitalis denominatiuè respectu alterius compartis. Sicut quia corpus dicitur sensituum denominatiuè ab animâ, non potest corpus aliter esse subiectum denominationis respectu sensationis, quàm anima verè sit subiectum eius sensationis. Quòd si à primo instanti deberetur sensatio animę, ideoque hæc non viueret propriè physicè per sensationem, ita nec viueret corpus denominatiuè per illam sensationem, quantumuis corpori esset in- 12 debita. Ratio huius à priori est, quia id, quod denominatiuè conuenit toti ratione alicuius partis, debet propriè in eâ parte reperiri: quòd si nulli parti ea productio passionis est vitalis propriè, non erit nec denominatiuè respectu totius.

Replicabis adhuc: Etiam toti supposito debetur pars acquisita per nutritionem, & tamen, hoc non obstante, ea nutritio est vitalis, ergo etiam productio nouæ partis passionis erit vitalis, licet debita toti supposito. Respondeo, negando sequelam: nam quando loquor ego de toto supposito, cui dico esse debitā eam passionem, non includo ipsam passionē, sed causam illius, terminus autē vitalis non debet esse debitus suæ causę: at quādo loquimur de toto supposito, cui in obiectione dicitur deberi augmentum illud, iam includitur ipsum augmentum, quid ergo mirum, si in hoc sensu illi debeatur? sibi enim quælibet res est debita. vnde talis modus debiti non repugnat operationi aut termino vitali. Secundò respondeo, in 13 nutritione partem aduenientem non deberi ei à quâ verè causatur, & cui vnitur, ergo erit vitalis propriè respectu illius, & denominatiuè respectu totius compositi: at partem passionis semper esse debitam illi principio, à quo propriè producitur, & consequenter nec respectu illius esse propriè vitalem, nec denominatiuè ab illo respectu totius compositi. Et hinc declaratur prima solutio: nam quando requirimus terminum vitalem non esse debitum, loquimur respectu causæ à quâ procedit, non verò respectu compositi in quo includitur, illi enim essentialiter debet esse debitum sicut pars suo toti.

Contra totam hanc suppositionem secundam de differentiâ motus ab intrinseco debiti vel indebiti, obijcies Secundò: Actionem illam esse debitam vel indebitam pro primo instanti, est omnino per accidens ad rationem vitæ, si enim non assignatur differentia in modo tendendi, quid ad rem quòd sit debita vel indebita ea actio? Re- 14 spondeo facilè, hîc nos quærere differentiam de re inter eos motus; esse autem debitam, vel non esse debitam eam actionem, proculdubiò est differentia in re: Iam autem ratione illius potest vna ex illis dici vitalis, altera non. vnde malè dicitur ea differentia per accidens se habere ad rationem vitæ: si enim nos eam differentiam significamus formaliter per nomen hoc *vita* non erit per accidens ad rationem vitæ.

Obijcies Tertiò & difficiliùs: Etiam homini & plantæ est debita augmentatio pro complemento naturali, quid enim homo faceret in illâ magnitudine quâ primò formatus est, nonne magis esset violentus, si ita deberet semper manere incapax videndi, audiendi, loquendi, intelligendi, &c. quàm maneat violentus lapis extra centrum, aut aqua sine summo frigore. Idem est de plantis, si in eâ magnitudine, in quâ primò generatæ sunt, manere deberent, ergo ratione debiti non magis erunt vitales augmentatio plantæ & hominis, quàm motus lapidis ad centrum. 15 Confirmatur à contrario: etiam ignis constitutus in esse sibi connaturali, & pro primo instanti debito potest immanenter operari, & tamen non dicitur viuens, ergo hæc differentia assignata nulla est. Consequentia est bona. Minor certa. Maior probatur, quia ignis potest augeri intrinsecè per aggenerationem, quæ non debetur illi pro primo instanti, sicut planta augetur per nutritionem, ergo.

Propter hoc argumentum eiusque confirmationem putarem omnino, differentiam assignatam de motu ab intrinseco debito vel indebito pro

pro complemento naturali, licet detur à parte rei, non esse tamen sufficientem pro diuersitate harum vocum *vitalis & non-vitalis*: nam nec conuenit omnibus vitalibus, nec solis, quod euiden-
16 ter probat argumentum factum. Confirmatio ab igne petita non ita vrgere videtur: posset enim quis dicere, actionem aggenerativam ignis, esse eiusdem speciei, etiamsi non vniat sibi ignem productum; & consequenter eam actionem non esse naturâ suâ immanentem, nec vitalem. Esse autem eamdem in specie prædictam actionem generativam alius ignis, siue illum vniat secum siue non, est certo certius, quia non est principium vllum distinguendi eas actiones: neque enim diuersam habet actionem ignis candelæ, quando comburit stupam supra ipsam positam, aliquantulùm tamen distantem ab illâ, cui non potest vniri ab eâ quâ comburit eamdem positam iuxta se, ex quo resultat continuatio, ergo illa actio non est naturâ suâ, sed per accidens immanens, ergo nec vitalis.

17 Dices: Licet actio aggenerativa ignis, prout terminata ad formam, non sit immanens naturâ suâ, vt probatum est, prout terminata ad vnionem continuativam necessariò est immanens; nec enim potest produci vnio continuativa, nisi maneat ignis vnitus cum termino in quo producit eam vnionem. Sed contrà, quia etiam ipsa vnio continuativa potest produci ab extrinseco. Pone enim duas stupas æquè supra ignem candelæ, inter se tamen non vnitas, ecce in hoc casu, eo ipso quòd illæ accendantur, producitur vnio continuativa inter eas duas stupas, vnio autem illa continuativa non manet vnita cum agente, nempe cum igne candelæ, ergo etiam ipsa vnio continuativa & actio productiua illius non sunt necessariò immanentes. Quapropter diximus in libris de Generatione, non semper differre specie
18 aggenerationem à primâ productione. Actio autem nutritiua diuersa est specie à primâ generatione animalis non vitali, quæ differentia colligitur ex diuersissimis dispositionibus requisitis ad eas actiones: ex quo etiam fit, vt homines aptissimi ad nutritionem, inepti sint ad primam generationem, & è contrario; ergo hæc actiones diuersæ sunt: nam si non essent diuersæ, qui aptus esset ad vnam, esset & ad aliam; sicut contingit in igne, qui eo ipso quòd possit se aggenerare, potest & alium primò generare, & e contrario. Ecce ergo quot de re differentiæ dentur inter aggenerationem plantæ & animantium ex vnâ parte, & aggenerationem ignis & aliarum rerum, quæ non dicuntur vitales. Possunt ergo illæ dici vitales, licet hæ vitales non dicantur. Quia verò hæc ratio argumento infrà Subsectione 4. faciendo reijci videtur, & Obiectione tertiâ suprà factâ,

19 Ideò suppono Tertiò de re aliam clariorem differentiam inter viuentia & non viuentia physica in eo motu immanenti: licet enim ignis aggeneretur immanenter, nec acquirat perfectionem sibi debitam in primo instanti, sicut & planta; negari tamen à nemine potest, eum solùm per iuxta-positionem augeri vniendo sibi materiam approximatam, sicut augetur & aqua; plantas autem & alia animantia non augeri per iuxta-positionem, sed per intus-sumptionem, id est attrahendo per poros alimentum in minutissimas partes diuisum, & in se illud conuertendo, quo fit, vt augescant omnes partes etiam remotiores, quod non conuenit igni. Quando enim magnus ignis v. g. comburit stupam, non attrahit materiam stupæ per totum ignem, & ibi eam in se conuertit, sed eam relinquendo in loco vbi primò posita erat, conuertit totam in ignem.

Sed replicabis: Dum ignis consumit candelam & lychnum, attrahit ad se per poros lychni seuum, ceram vel oleum, ergo iam augetur per intus-sumptionem, ergo adhuc non est differentia de re inter ignem & plantas. Respondeo, ignem non attrahere per poros oleum ad se, sed applicatum lychno illud simul cum lychno in ignem conuertere, ex vtroque autem excitari flammam, vnde nego ibi esse augmentum per intus-sumptionem, quale est in plantis & animantibus. Hæc est clarissima & notissima differentia plantæ & animalis ab aliis rebus, quam solam puto considerandam ab his, qui nomen commune *viuentis* & plantis & animantibus dedêre, quamque dabunt omnes etiam rustici, si rogentur, cur planta viuit, quia scilicet augescit & se nutrit, interiùs succum, cibum, &c. trahendo. Ex hac clarissimâ differentiâ infero, à recentio- 21
ribus illis malè negatum, plantas viuere: nam vita hæc solùm significat eam virtutem se per intus-sumptionem ab intrinseco augendi, quæ cùm non inueniatur nisi in solis viuentibus, meritò potuit vnico communi nomine appellari. An autem hinc sequatur, Deum non viuere tali vitâ, dicam infrà.

Obiiciunt tamen hîc aliqui, eam differentiam esse per accidês ad rationem vitæ. Sed similis obiectio suprà soluta est, ostendendo, eo ipso quòd sit differentia de re, non posse esse per accidens ad diuersa nomina. Adde, ab his de re solùm poni aliam multò minorem, scilicet quòd actio sit debita vel non in primo instanti. Melius ergo sibi hæc obiecissent, quàm nobis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Examinatur quædam responsio.

ETSI difficultas hæc, vt vidimus, tota sit de 22
solo nomine, tamen vt hoc nomen *vitæ* plantis tribuerent, multa de re falsa dixere nonnulli, quæ oportet examinare; alia vera, quæ confirmari ampliùs debent.

Primò ergo quidam docuere, partem per aggenerationem additam viuenti ideò esse vitalem, quia non potuit ab extrinseco produci; at partem ignis acquisitam non esse vitalem, quia etiamsi pars ignis fuisset ab alio producta, eo ipso quòd applicaretur igni, vniretur illi, ergo potuit ab extrinseco produci. Olim mihi hæc differentia placuit, non scio tamen, an possit sustineri imprimis, quia idem etiam in viuentibus contingit: virga enim ab vnâ arbore abscissa, & in aliam inserta, vnitur illi, & retinet ibi propriam formam, & per illam aliqualiter augescit arbor; ergo illa eadem virga quæ in priore arbore fuerat ab intrinseco producta, erat naturâ suâ indifferens vt ab extrinseco adderetur ei viuenti; malè ergo dicitur, partem acquisitam per nutritionem non fuisse indifferentem naturâ suâ, vt ab extrinseco adderetur. Idem potest dici in animantibus; 23
potest

potest enim aliquando pars aliqua carnis recenter abscissa, si alteri applicetur, continuari cum illâ.

Huic rationi respondebit quis, etiamsi illa virgula sit indifferens, vt vniatur alieno supposito, non tamen potuisse produci, nisi à principio intrinseco, ideoque naturâ suâ esse immanentem, quo differt ab igne, qui potuit etiam ab extrinseco produci. Sed hæc solutio videtur facilè reiici: nam etiam hoc modo pars viuentis potuit ab extrinseco primò produci, vt cùm generatur infans à matre; ea enim productio est ab extrinseco: ergo quoad hoc sunt omnino æquales ignis & viuens; nam illa pars v. g. carnis potuit primò produci ab agente extrinseco, sicut ignis ab igne extrinseco, & non sibi vnito; & sicut ignis potuit addi alteri igni, & sic illum augere, ita illa pars carnis aut ramus arboris potuit addi & alteri viuenti, ergo non est magis naturâ suâ immanens ramus ille quàm ignis, quoad productionem vel additionem.

24 Respondebis Secundò, vnionem continuatiuam ignis produci ab extrinseco, at vnionem virgulæ insertæ produci ab ipsâ arbore. Sed contrà, quia etiam ignis producit eam vnionem continuatiuam: quando enim ego applico duas candelas sibi inuicem, certè ego non magis produco vnionem eorum ignium, quàm dum applico carnem carni, aut virgulam insero arbori; ego enim non præcontineo vnionem continuatiuam eorum ignium, aut arborum, &c. Contrà Secundò, quia etiam vnio continuatiua viuentis produci potest ab extrinseco: quando enim mater producit formam viuentis in totam materiam dispositam, etiam tunc producit vnionem continuatiuam earum partium, ergo etiam ex isto capite sunt pares, vnio partium ignis, & vnio partium equi aut plantæ.

25 Secundò principaliter impugno solutionem positam suprà: nam passiones etiam petunt esse in essentiâ à quâ producuntur, nec possunt per se produci ab extrinseco, ergo sunt naturâ suâ immanentes, ergo per solam immanentiam actionis per se non potest vllo modo assignari diuersitas inter viuentia & non viuentia.

Huic argumento posset Primò responderi ex sententiâ Thomistarum, qui, vt assignarent discrimen inter productionem passionum & nutritionem, dixerunt, passiones produci à generante eadem indiuisibili actione, quâ & ipsæ essentiæ producuntur. Sed impugnantur euidenter: nam passiones pendent, vt à causâ materiali, ab essentiis, ideoque non creantur propriè, sed generantur; ergo actio productiua passionum non est pro-
26 ductiua essentiæ. Patet consequentia, quia essentiæ sunt causa actionis productiuæ passionú; nihil autem potest esse causa actionis quâ primò producitur, esset enim causa sui ipsius quoad primum esse, quod repugnat. Secundò ex eisdem minùs improbabiliter responderi potest, passiones quidem produci à generante, non tamen eadem actione quâ essentiæ, sed distinctâ, & posteriore naturæ ad productionem essentiæ: quod potest confirmari eo axiomate, *Qui dat formam, dat consequentia ad formam*; ergo, qui producit essentiam, producit & passiones essentiam consecutas. Ex quo infertur ad præsentem quæstionem manifesta differentia inter productionem passionum & actionem nutritiuam, ratione cuius hæc sit vitalis, non verò illa, quia productio passionum non est immanens; non enim manent passiones in principio à quo fiunt, sed in essentiâ à quâ non fiunt; nutritio verò manet in eodem viuente à quo procedit.

Hanc doctrinam de productione passionum à 27
generante falsam esse, ostendi in Physicis ex aquâ in se recuperante pristinam frigiditatem, quæ illius est passio, & ex aliis essentiis recuperantibus proprias passiones, ergo essentiæ producunt in se proprias passiones. Rationem à priori reddidi, quia essentiæ continent eas passiones, & aliunde magis indistantes sunt à seipsis quàm generans, ergo potiori iure est illis concedenda productio passionum, quàm agentibus. Ideò

Tertiò alij dixêre, etiamsi de facto passiones ab essentiis producantur, eò quòd semper essentiæ sunt proportionatæ & indistantes, id tamen non prouenire ab exigentiâ passionis; hæc enim connaturaliter oriretur ab agente, si ibi esset approximatum, & propria essentia impediretur ne eam passionem produceret.

Nonnulli hanc sententiam omnino improba- 28
bilem reputant, eò quòd vna essentia non contineat passiones alterius, etiam eiusdem speciei, ergo non potest illas causare. Consequentia est bona. Antecedens suadetur, quia vna essentia, quantumuis eiusdem speciei cum alterâ, est tamen illi aliquo modo dissimilis, vna enim fundat negationem alterius quam altera non fundat, ergo sunt dissimiles inter se, ergo vna non continet passiones alterius. Leuissimum argumentum, ad inurendam tantam notam prædictæ opinioni: etenim ipsæ essentiæ habent inter se eam dissimilitudinem, & tamen inuicem continentur adæquatè, & inuicem possunt causari; ergo non obstante eâ dissimilitudine, vna continebit effectus alterius, cùm contineat ipsam causam in quâ illi effectus continentur. Ratio à priori, quia hæc 29
dissimilitudo consistens præcisè in negatione alterius, non solùm non impedit continentiam, quin etiam necessaria est ad illam: nihil enim continet vt causa, nisi id à quo distinguitur. Sed concedamus illis, hanc dissimilitudinem magnam esse, adhuc non rectè infertur ex eâ, vnam essentiam non continere effectus alterius: quantumuis enim Deus & creatura dissimiles sint, adhuc Deus continet omnes creaturæ effectus; ergo ex dissimilitudine non rectè infertur negatio continentiæ.

Aduerte, modos vnius subiecti non posse in altero recipi, quantumuis sit eiusdem speciei; quod non oritur ex defectu continentiæ, sed ex alligatione essentiali modi ad tale numero subiectum: sicut ob eamdem rationem actio creaturæ nequit 30
oriri à solo Deo, non quia Deus illam non contineat, sed quia illa, cùm sit determinatio modalis causæ creatæ ad effectum, essentialiter respicit hanc numero causam, & hoc numero subiectum. Quare de actionibus, quibus producuntur passiones, fateor libenter, actionem vnius essentiæ non posse ab alterâ eiusdem speciei produci: quod non oritur ex dissimilitudine inter essentias, sed ex distinctione & alligatione modali ipsarum actionum. Passiones autem ipsas productas per actiones, censeo non esse alligatas huic numero essentiæ, ideoque hunc numero intellectum (si

distinguatur) quantum est ex se, fuisse indifferentem vt esset in animâ Petri aut in animâ Ioannis; sicut hæc numero albedo fuit indifferens vt esset in hoc subiecto numero, vel in illo; & hic numero calor, vt esset in hoc ligno aut in illo, & consequenter vt non esset passio huius ignis aut illius: non enim video, cur formæ absolutæ ex se alligentur huic numero subiecto potiùs quàm illi. Hoc ipsum efficaciter ostendi Disputatione 1. Metaphysicæ, à num. 84.

31 Ex quibus infero, probabilissimâ esse opinionem num. 27. positam, nempe, passiones huius essentiæ, quantum est ex se, non exigere produci ab intrinseco, id est ab eâ essentiâ in quâ sunt, sed esse indifferentes vt ab alterâ eiusdem speciei applicatâ producantur. Quod probatur Primò, in nostrâ sententiâ ponente gradus intensionis homogeneos: nam gradus caloris, qui est octauus in igne, & consequenter propria illius passio, potuit esse primus vel secundus, ergo & ille, quantum est ex se, potuit non produci ab igne cuius est passio. Patet consequentia, quia si esset primus, produceretur ab altero igne, & ab extrinseco, ergo cùm sit indifferens naturâ suâ vt sit primus vel secundus, est indifferens vt producatur ab intrinseco aut ab extrinseco.

32 Adde, etiam quando est primus, esse passionem partialem ignis, sicut & octauum; nam passio ignis sunt omnes octo gradus caloris, non verò solus octauus: ergo cùm pars passionis producatur à generante, etiam tota passio, quantum est ex se, erit indifferens vt à generante producatur, quod verum est, etiamsi gradus sint heterogenei. Ex quo obiter impugnabis Secundò argumentum aduersariorú suprà positum, quia, non obstante dissimilitudine inter essentias, vna continet partialem passionem alterius; ergo, non obstante eadem dissimilitudine, poterunt passiones vnius essentiæ produci ab alterâ.

Probatur Secundò in omni sententiâ, etiam de graduum heterogeneitate, quia aqua iuuatur ad recuperandam pristinam frigiditatem (quæ est eius passio) ab agentibus extrinsecis, v. g. ab aëre frigido, à niue vel gelu circumdante aquam; similiter terra iuuatur ad recuperandam siccitatem, si distinguatur à Sole, igne, &c. ergo possunt passiones produci ab agente extrinseco approximato essentiæ.

33 Denique Tertiò probatur etiam ex aduersariis, qui docent, esse valdè probabile, passiones produci à generante, licet per actionem distinctam ab eâ quâ essentiæ; ergo probabile etiam est, posse passiones produci, quantum est ex se, ab alterâ essentiâ, etiamsi non sit generans essentiæ in quâ sunt passiones. Patet consequentia, quia non sunt diuersæ in specie essentia generans, v. g. Bucephalus generans alium equum, ab altero equo qui illum non generauit; imò, qui modò generatur à Bucephalo, potuit ab altero generari; ergo si Bucephalus generans equum potuit producere passiones illius, potuisset etiam, licet illum non generasset, easdem producere passiones: generasse enim, vel non generasse, non minuit nec immutat illius virtutem circa passiones, ergo hæ non sunt naturâ suâ immanentes, quandoquidem naturâ suâ non exigunt produci ab essentiâ in quâ sunt.

34 Adhuc tamen, hoc admisso, argumentum à me suprà loco secundo factum vim habet: nam si passiones naturâ suâ sint producibiles ab extrinseco, idem etiam videtur dicendum de nutritione. Sicut enim dicunt hi Auctores, si duæ animæ essẽt penetratæ inter se, & vna impediretur à productione suarum passionum, altera posset in eâ producere passiones, vnde inferunt, eas esse naturâ suâ transeuntes; etiam eodem modo ego dicam, si duo stomachi penetrarentur, & vnus impediretur ne in cibum approximatum ageret, posset alter in illum agere, & dispositiones ad animam recipiendam producere, ipsamque animam inducere in cibos alterius stomachi, eamque vnire cum illo altero stomacho. Certè quilibet, re benè consideratâ, statim notabit, non magis dici gratis, materiam primam penetratam cum altera, posse in eam alteram introducere quantitatem, quàm stomachum cum stomacho penetratum posse materiam applicatam disponere, & partes animæ aut vnionis illius cibi cum altero stomacho producere, vt Hurtadus fatetur §. 45. qui tamen hinc redarguitur, dum magis immanentem fecit terminum nutritionis quam passionis. vnde enim poterit quoad hoc differentiam assignare? Ideo absolutè puto, posse, si applicatio sufficiens daretur, viuens ab altero viuente iuuari, vt conuertat alimentum in substantiam propriam; ergo ex hoc capite non potest assignari differentia inter productionem passionum & nutritionem plantæ aut hominis, vt vna dicatur vitalis, alia non. Ideò 35

Quartò posset argumento suprà facto occurri, si diceretur, passiones produci quidem ab essentiâ in quâ sunt, non tamen vt à causâ principali, sed vt à vicariâ & substitutâ generantis, ad quem pertinet dare formam & consequentia ad illam; ideoque essentiam non operari nomine proprio, sed nomine alieno, viuens autem debere operari nomine proprio. Nollem verbis & solo modo loquendi difficultatem deludere: si enim essentia verè & realiter immediatè, vt causa perfectior, & præcontinens passiones, eas producit, quid interest, etiam denominari ipsum generantem earum causam? Nonne calor est principalis causa alterius caloris à se producti, quantumuis denominet ignem calefacientem, & sit virtus ipsius ignis? Deinde, nequit essentia instrumentum esse generantis ad producendas passiones, quia instrumentum non est propter se, sed propter aliud, vt patet in speciebus, quæ, quia sunt instrumenta ad cognitionem, ad illam ordinantur, non è contrario cognitio ad species: idem est in accidentibus, quæ, si sint instrumenta substantiæ, solùm ad illam ordinantur; atqui essentia non est præcisè propter passiones, sed potiùs è contrario passiones sunt propter essentiam, ergo essentia non est instrumentum ad productionem passionum. 36 37

Adde, si essentiæ non operarentur nomine proprio, numquam nec alieno producerent passiones; quia vicarium & substitutum alicuius non operatur in præsentiâ eius à quo substituitur, præsertim quando hoc est potens operari, sed generans est approximatus & potens producere passiones, ergo non dabit locum vt essentia eas producat, si essentia solùm est vicaria ipsius, sed per seipsum generans eas producet; ergo si essentia illos producit, certè nomine proprio operatur, non alieno.

Dices:

38 Dices: Non eget generans vicario & substituto ob defectum virtutis & approximationis, sed ob defectum commensurationis; magis enim commensuratur anima equi cum passionibus propriis, materia cum propriis, &c. quàm Deus generans materiam & formam equi, cum eisdem passionibus Sed contrà Primò, quia quando generans & essentia generata sunt eiusdem speciei, vt contingit in omnibus causis vniuocis, tam commensurata est cum passionibus essentia generans quàm generata, ergo tunc non producentur passiones ab essentiâ generatâ, sed generante. Consequentia est bona in tuis principiis. Antecedens probatur apertè, quia vel commensuratio consistit in similitudine, & hanc tantam habet essentia generans quantam generata; vel consistit in virtute & continentiâ effectus, & hæc est eadem etiam in generante; vel denique consistit in approximatione, & hanc iam habet generans per te: ergo non deficit generanti commensuratio, ergo, cùm aliunde ad ipsum primariò pertineat producere passiones, necessariò illas producet, nec dabit locum vicario.

39 Contrà Secundò, quia eo ipso quòd generans sit potens producere passiones, cùm & eas contineat, & sit sufficienter approximatus, si aliunde ad ipsum vt ad causam principalem pertineat eas producere, quantumuis non sit tam similis cum passionibus, & consequenter tam commensuratus quàm essentia, adhuc tamen debet illas producere, nec admittet consortium substituti aut vicarij, vt patet in Deo vt obiecto respectu visionis illius: eo enim ipso, quòd ad obiectum principaliter pertineat, concurrere ad cognitionem sui, ad speciem verò vt ad vicarium ipsius, & Deus sit approximatus intellectui Angeli vel Beati cuiuslibet, ac potens concurrere ad obiectum, quantumuis non sit tam commensuratus cum cognitione creatâ, quàm esset species impressa creata (hæc enim esset eiusdem ordinis, & in eadem potentiâ cum cognitione) nihilominùs
40 Deus solus concurrit sine specie. Imò & in sententiâ aduersariorum est impossibilis etiam de potentiâ absolutâ talis species, quia nequit, inquiunt, dari instrumentum & vicarium per se ordinatum, ad supplendum defectum causæ approximatæ, & potentis operari; ergo, quantumuis essentia generans non sit tam commensurata cum passionibus, quàm essentia generata, quia tamen absolutè est potens & approximata, non admittet vicarium & substitutum, si in ipsâ sit præcipuum ius operandi. Ratio à priori est, quia defectus commensurationis suppletur per præcipuum ius ad operandum; imò repugnaret præcipuum ius ad operandum, si per ipsum non supleretur defectus commensurationis.

Hinc constat, nullam solidam de re dari diuersitatem inter productionem passionum, & augmentationem viuentis, nisi recurratur ad eam quam nos dedimus Subsectione 1. de augmento per intus-sumptionem.

SVBSECTIO TERTIA.

Alia solutio reiecta.

DIFFIDENTES aliqui immanentiæ per se ter- 41
mini vitalis, aliter rationem vitæ in potentiâ nutritiuâ explicuerunt. Inquiunt ergo, eam ideò esse vitalem, quia vt talis determinata est ad operandum immanenter: positis enim omnibus prærequisitis ad nutritionem, quæ sunt longè diuersa à prærequisitis ad primam generationem, vt suprà ostendimus, non potest non immanenter operari; ignis autem, etiam positis omnibus dispositionibus ad operandum in se, potest operari in alio transeunter, ideoque non est potentia determinata ad operandum immanenter, & consequenter nec vitalis. Censent enim hi, principium viuens illud esse, quod, positis omnibus prærequisitis ad operandum, est determinatum ad operandum in se immanenter perfectionem sibi pro primo instanti indebitam, siue ea productio sit eiusdem speciei cum alterâ transeunte, siue non;
sicut potentia libera est illa, quæ, positis omnibus 42
prærequisitis ad operandum, potest non operari, quantumuis actio libera sit eadem in specie cum necessariâ, imò & possit esse eadem numero. Vnde etiam in horum sententiâ eadem actio numero, quæ est vitalis, potest non esse vitalis; sicut idem actus numero liber potuit esse necessarius, & è contrario, casu quo libertas sit denominatio extrinseca actui. Differt hæc sententia à communi, quòd communis requirat ad vitalitatem, vt actio ex speciei suâ sit immanens, hæc verò sententia non id requirat, sed præcisè, vt principium actionis vitalis sit determinatum ad operandum immanenter, positis prærequisitis.

Contra hunc modũ dicendi duo videntur dif- 43
ficultatem non leuem ingerere. Primum est: quia potentia nutritiua, etiam positis omnibus prærequisitis, non est determinata ad operandum immanenter; ea enim vt talis formaliter, & cum omnibus prærequisitis, nempe calore, humore, & aliis qualitatibus concurrentibus ad nutritionem, potest operari transeunter omnes dispositiones, quæ producuntur in passo antequam sibi illud vniat, item & formam substantialem chyli aut alterius compositi præcedentis per se ad conuersionem substantialem viuentis, ergo ea potentia, etiam vt nutritiua, non est determinata ad operandum immanenter, ergo nec vitalis, iuxta hæc principia.

Respondebunt, non esse vitalem eam potentiam nutritiuam respectu productionis formæ chyli, quia respectu huius non est determinata ad operandum immanenter, esse tamen vitalem respectu aggenerationis substantialis, quia positis omnibus prærequisitis ad aggenerationem substantialem, non potest non illam immanenter operari. Sed contrà, Ergo potentia nutritiua, vt 44
talis, positis omnibus prærequisitis, ex parte talis potentiæ absolutæ non est determinata ad operandum immanenter, sed vel immanenter, vel transeunter: immanenter, formam substantialem viuentis; transeunter, formam chyli, quæ duæ formæ formaliter ex eisdem principiis oriuntur: ergo potentia nutritiua non est vitalis, eò quòd per te ad vitalitatem requiratur principium ab-

solutè esse determinatum, positis omnibus præ-
requisitis ad operandum immanenter, alioquin
cùm id nõ habeat potentia nutritiua, vt vidimus,
non erit vitalis, quod à te non concedetur.

45 Respondebis Secundò, non requiri ad ratio-
nem principij viuentis, illud esse omnino deter-
minatum ad omnes actiones immanenter proce-
cendas, sed solùm eas, respectu quarum dicitur
principium viuens; hoc autem iam habet poten-
tia nutritiua, quæ determinata est ad operandum
immanenter partem propriæ formæ, quâ agge-
neratur, aut vnionem substantialem, vt in ho-
mine; ergo erit potentia vitalis respectu huius;
sicut non est de ratione potentiæ liberæ, eam esse
indifferentem ad omnia obiecta, sed præcisè ad
ea respectu quorum dicitur libera.

46 Sed contrà Primò, quia hoc non tam est
principium esse determinatum ad operandum
immanenter, quàm esse potens operari imma-
nenter vel transeunter: in quâ explicatione pror-
sus tuam mutas sententiam. Secundò id non vi-
detur sufficiens ad constituendum principium
vitale, vt iam probo.

Secunda difficultas contra hanc sententiam
desumitur ex igne, qui etiam, positis omnibus
requisitis ad operandum, & contiguitate cum
passo, determinatus est ad operandum immanen-
ter in passo suam formam; non enim potest non
sibi vnire terminum illum productum, & tamen
ignis non est principium vitæ, ergo non sufficit
ad rationem principij vitalis, illud esse determi-
natum ad operandum immanenter positis omni-
bus requisitis.

47 Respondebis, approximationem esse præ-
quisitam non ex parte ignis, sed ex parte passi;
principium autem vitale debere esse determina-
tum ad operandum à requisitis ex parte suiipsius.
Sed contrà Primò, quia approximatio non minùs
requiritur ex parte causæ quàm ex parte passi,
imò viuens non aliter determinatur ad operan-
dum immanenter, nisi ab approximatione, vt ab
vno prærequisitis, quia sine illâ non est determi-
natum ad operandum. Contrà Secundò, quia si-
ue approximatio teneat se ex parte passi, siue non,
certè, illâ positâ, ignis est determinatus ad ope-
randum immanenter; ergo absolutè erit viuens.

48 Probo consequentiam ex tuâ doctrinâ, quâ di-
cis, viuens esse illud, quod, positis omnibus præ-
requisitis ad operandum, determinatum est ad
operandum immanenter, sicut principium ne-
cessarium est illud, quod, positis omnibus requi-
sitis ad operandum, determinatum est ad ope-
randum: atqui, vt principium sit necessarium,
sufficit, si determinetur ad operandum, vel
ex prærequisitis ex parte potentiæ, vel ex parte
passi; ergo similiter, vt sit principium viuens,
sufficiet, determinatum esse ad operandum im-
manenter à prærequisitis ex parte passi; ergo ignis,
qui determinatus est ad operandum immanenter
ex prærequisito, etiamsi existente in solo passo,
absolutè erit principium vitale. Contrà Tertiò,
quia cùm in præsenti disputetur de significatione
vocis *viuentis*, debes niti auctoritate communi,
vt dicas, viuens significare principium determi-
natum ad operandum immanenter à prærequisi-
tis agentis, non verò passi; hoc autem nullus huc-
usque dixit, neque de hac distinctione somniauit,
ergo sine fundamento pro libitu id à te docetur.

Aliter hanc sententiam, & benè, impugnat 49
Hurtadus, quia ex eâ sequitur, conceptum viuen-
tis esse ex se imperfectiorem quàm conceptum
non viuentis, quod videtur esse contra lumen na-
turæ. Sequela manifestè probatur, quia si viuens
in hoc formalissimè distinguitur à non-viuente,
quòd viuens eumdem terminum non potest nisi
in se producere, non viuens autem potest in se &
in alio, certè maiorem habet virtutem, qui in se
& in alio potest, quàm qui solùm in se, quæ pro-
positio lumine naturæ est nota; ergo maior est
virtus nonviuentis, quæ ad vtrumque extendi-
tur, quàm viuentis, quæ solùm ad se: imò in hac
sententiâ conceptus viuentis consistit in carentiâ
virtutis ad operandum ad extra, quod est ridicu-
lum. Posses fortè respondere, nonviuens esse 50
etiam determinatum ad non operandum ad intra,
vnde non habet maiorem virtutem quàm viuens.
Sed hæc solutio non potest à te reddi, qui expres-
sè dicis, principium non viuens posse esse opera-
tiuum ad intra & ad extra, ideoque non esse vi-
uens, quia non est determinatum ad operandum
præcisè ad intra, ergo iuxta tuam sententiam ma-
iorem habet virtutem non viuens quàm viuens,
quod falsum est.

Obiicies, etiam nos non posse assignare vllam
maiorem perfectionem in viuente, quàm in alia
non viuentibus; nam se augere per intus-sum-
ptionem, non est quid nobilius quàm operari ad
extra, ergo eadem est vtrique difficultas. Respon-
deo Primò, à me saltem non fieri viuens imper-
fectius, quàm sit non viuens: non enim consti-
tuo rationem vitæ in carentiâ virtutis, prout tu,
sed in positiuâ virtute. Secundò dico, ex conce- 51
ptu suo virtutem illam attrahendi ad se cibum
per poros, illamque sibi vniendi, & se illo perfi-
ciendi, maiorem virtutem esse ex se, quàm so-
lùm posse operari ad extra non se perficiendo, nec
attrahendo ad se alimentum, & distribuendo il-
lud per omnes sui partes, sed solùm operando in
materiâ iam applicatâ.

SVBSECTIO QVARTA.

Aliæ explicationes reiectæ.

ALII, vt adhuc, eum terminum nutritionis
naturâ suâ esse immanentem, ostendant, &
inde rationem vitæ in immanentiâ per se consti-
tuant, docent, terminum nutritionis naturâ suâ
petere manere in viuente à quo producitur: quia
cùm viuentia sibi præfigant terminum paruitatis,
infra quem non possint existere, & quod per nu-
tritionem acquiritur, sit infra eam paruitatem:
inde est, vt in illâ seorsim non possit conseruari
forma viuentis, ideoque ea pars petat esse simul
cum producente, quod est, esse intrinsecam illi
naturâ suâ: hoc autem non conuenit parti agge-
neratæ ab igne, quia cùm ignis, quantumuis exi-
guus, producatur, possit separatus conseruari, eò
quòd sibi non præfigat terminum paruitatis, inde
est, vt pars illa ab igne producta non sit naturâ
suâ immanens, & consequenter nec vitalis, secùs
pars per nutritionem acquisita.

Hæc tamen explicatio non difficiliùs quàm 52
præcedentes reiicitur, quia aliud est, eam partem,
quæ per nutritionem acquiritur, non posse seor-
sim solam conseruari, & hoc transeat; aliud est,
illam

illam esse naturâ suâ immanentem, quod falsum est, nec sequitur ex primo. Nam sume partem illam per nutritionem acquisitam, illa licet non potuerit sola conseruari, potuit tamen simul cum aliis in primâ generatione produci: tunc autem non esset immanens, quia non esset vnita cum parte producente, etiam si sit vnita cum aliâ comparte cum ipsâ simul productâ; ergo hæc pars, quantumuis minima, per nutritionem acquisita, non est naturâ suâ immanens, cùm naturâ suâ potuerit in primâ generatione produci, quando
53 non esset immanens. Contrà Secundò, quia fortè in aliquibus nutritionibus acquiretur tanta materia, quanta prærequisita est ad primam generationem, quæ fit in maximè exiguâ materiâ. Contrà Tertiò, quia adhuc, si ignis præfigeret sibi terminum paruitatis, eò quòd in puncto non posset conseruari, non ideò formalissimè esset vitalis; ergo conceptus vitalitatis non est explicandus dependenter ab eo, quòd præfigat sibi vel non præfigat terminum paruitatis. Tandem hoc reiicitur ex Subsectione præcedenti, in quâ ostendi, etiam nutritionem posse fieri ab alio viuente, si intimè esset penetratum. Vide ibi dicta.

54 Minùs malè posset hæc immanentia partis per nutritionem acquisitæ cum aliis explicari, eò quòd pars viuentis exigit, vt licet primò possit produci transeunter, non possit tamen illi posteà addi, nisi ab ipso producatur; pars autem ignis & primò produci potest ab extrinseco, & etiam addi ab extrinseco (si enim duæ candelæ accensæ inuicem se tangant, etiamsi non sit vna ab alterâ producta, adhuc vnientur, & inuicem augebuntur, quod non contingit in viuentibus;) ergo diuersam immanentiam per se habet terminus nutritionis à termino aggenerationis ignis, erit ergo vnus vitalis, etiamsi alius non sit.

55 Sed obiicies: Color est de se omnino indifferens vt producatur ab extrinseco, & tamen actio, quâ suis producit colores in se sibi indebitos pro primo instanti, quâ v. g. carduelis se colorum varietate paulatim depingit, est actio vitalis, ergo ad rationem actionis vitalis non requiritur, terminum illius naturâ suâ esse immanentem. Respondeo, colorem respectu carduelis esse naturâ suâ immanentem, quia illi non potest addi ab extrinseco; nos autem non quærimus in termino nutritionis immanentiam, nisi respectu illius quod viuit per productionem ipsius, hoc autem non refutatur prædictâ obiectione.

56 Melius ergo reiicitur hic modus dicendi ex his quæ suprà docui, ostendens, etiam in viuentibus partes ab alio productas posse vniri, vt de virgâ insertâ arbori, & in parte carnis additâ animali monstraui, & simul ratione probans, si stomachi essent penetrati, posse vnum disponere pro altero cibum, ex quo infertur, eam partem non esse per se immanentem.

Tandem ergo posset, relicto termino producto, recurri ad actiones, dicique, actionem primò generatiuam in viuentibus esse diuersam specie à nutritiuâ, hancque naturâ suâ esse immanentem, illam verò transeuntem, etiam si terminus vtriusque idem sit; differentiamque harum actionum colligi ex diuersis dispositionibus, & comprincipiis concurrentibus ad illas, præsertim si potentiæ sint distinctæ. Hic modus est inter hos omnes
57 probabilissimus, & à nobis suprà probatus fusiùs, & ex eo ostendimus discrimen inter aggenerationem ignis, & nutritionem, quòd aggeneratio ignis, cùm sit eiusdem speciei cum primâ generatione, non est naturâ suâ immanens, & consequenter nec vitalis, sicut non est prima eiusdem ignis generatio. Verùm adhuc contra illum urget argumentum desumptum ex eis stomachis penetratis: tunc enim vnus posset agere in cibum alterius, & illi vnire cibum, quæ actio esset transiens, & non videtur diuersa in specie ab alterâ immanente, quâ idem stomachus pro se ageret; ergo non solùm ille terminus non est naturâ suâ immanens, sed nec actio illa ex specie suâ, poteritque alia eiusdem speciei esse transiens, non secùs ac in igne.

SVBSECTIO QVINTA.

Vera sententia.

Ex dictis constat, in plantis nullum aliud posse 58
de re assignari discrimen à ceteris non viuentibus, quàm in augmento intrinseco per intussumptionem, siue terminus ille productus, naturâ suâ producibilis sit ab extrinseco, siue non; & siue ea nutritio sit eiusdem speciei cum actione alterâ non immanente, sed transeunte in alienum suppositum, vt in exemplo posito de duobus stomachis applicatis satis constat, siue sit diuersa: solùm enim vita hæc consistit in aggeneratione per intus-susceptionem.

Sed obiicies: Ergo eadem actio in specie potest esse vitalis & non vitalis. Concedo sequelam, in quâ non video vllum absurdum, imò videntur id omnes teneri dicere. Si enim Deus diuinitus impediret, ne vllus actus vitalis ab animâ productus illi vniretur (vt ferè omnes concedunt posse fieri) tunc ea actio non esset actu vitalis, quia terminus illius non esset actu vnitus suo principio.

Respondebis: Esset vitalis, quia naturâ suâ peteret vnionem, etiamsi per accidens eam non haberet. Sed contrà, quia vitalitas actualis non consistit in eâ exigentiâ, sed in eo quòd actu maneat terminus in eo principio, hoc autem non daretur tunc, ergo non esset actu vitalis. Contrà Se- 59
cundò, quia etiam illa actio, quam ego pono transeuntem, potuit esse naturâ suâ immanens, (per se enim erat capax, vt oriretur à stomacho vnito cum se aggregante;) quòd autem de facto illi non fuerit vnitus, est illi per accidens; per se enim ad eam vnionem videtur dicere ordinem, quia conuersio alimenti videtur esse in ordine ad vnionem. Sed quidquid sit de hac instantiâ, ego dico, in consequenti suprà illato nullum esse absurdum.

Hinc infero, vitam, quæ est communis plantis & animantibus, nullo modo conuenire Deo. Quod probo: nam Deus non se nutrit per intussumptionem vllo modo, ergo nullo modo habet hanc vitam. Addo, in nullâ sententiâ aut explicatione circa vitam plantæ, posse eam vitam Deo conuenire, non iam dico secundùm imperfectionem plantæ, sed neque secundùm rationem communem vitæ.

Quod sic ostendo. Deus non mouetur physicè, neque constitutus in suo esse, neque etiam ante- 60
quam constituatur, nec per intellectionem, nec per volitionem, ergo nec viuit vllâ vitâ physicâ,

quæ in operatione immanenti consistat, quo solo sensu potest plantis vita tribui, vt ex omnibus modis dicendi suprà relatis, & ex re ipsâ satis constat. Consequentia ergo est euidens. Antecedens autem certissimum non solùm Catholicis, sed & benè sentientibus Philosophis: est enim Deus incapax compositionis, siue substantialis, siue accidentalis, ergo incapax mutationis. Patet hæc consequentia, quia mutatio necessariò fit per aliquid superadditum rei quæ mutatur; imò si in rigore motum acciperemus, immediatè ante illum debuit præcedere carentia illius rei quæ per motum acquiritur, quod nouam argueret imperfectionem in Deo; ergo Deus non mouetur physicè, ergo nec viuit vitâ physicâ.

61 Respondebis Primò: Deus producit aliquid physicè immanenter in se, ergo viuit vitâ physicâ. Consequentia videtur bona ex supradictis. Antecedens probatur, quia Pater æternus physicè producit Filium, & vterque Spiritum sanctum, Filius autem verè manet in Patre, Spiritus sanctus in vtroque; ergo Pater & Filius physicè immanenter producunt, ergo viuunt vitâ physicâ. Sed contrà Primò, quia in Conclusione loquimur de vitâ omnibus tribus personis communi, & quæ in intellectione consistat; hæc autem, de quâ in obiectione, nec est Spiritui sancto communis, nec in intellectione consistit. Contrà Secundò, quia licet Filius maneat in Patre, & Spiritus sanctus in Patre & Filio à quibus producitur, ideoque hæc sit productio immanens per se, Patri tamen debetur Filius pro primo instanti, & vtrique Spiritus sanctus; imò productio Filij est constitutiuum intrinsecum Patris, & spiratio actiua est quid intrinsecum & realiter idemtificatum cum Patre & Filio, ergo non viuunt physicè per has productiones, iuxta sententiam illorũ, qui productionẽ vitalem dicunt eam quæ ita est immanens, vt supponat principium constitutum in suo esse connaturali, seu debito pro primo instanti, quæ est ferè
62 omnium explicatio. Idem item dicendum est iuxta sententiam illorum, qui non aliam vitam admittunt, quàm cognoscere & appetere; item & iuxta nostram, quæ vitam physicam ponit in augmento per intus-sumptionem. Solùm illi, qui ad rationem vitæ requirunt, actionem esse per se immanentem, siue sit debita siue non, siue de complemento naturali subiecti siue non, poterunt eas productiones dicere vitales: sed hi non possunt vitam tunc plantis tribuere, propter dicta suprà; ergo non potest dari vlla ratio vitæ physicæ communis Deo & plantis.

Obiicies: Communiter à Theologis hæ productiones dicuntur vitales, ergo cùm hæc sit quæstio de nomine, non est ab illis recedendum, præcipuè cùm ob eamdem rationem plantis vi-
63 tam concesserimus. Vt ab hoc vltimo incipiam, Respondeo, à nobis non præcisè propter auctoritatem communem, sed quia reperitur conuenientia in plantis de re cum his quæ manifestè sunt viuentia, nempe cum animantibus, quam conuenientiam non habent aliæ res, ideò plantis vitam concessam fuisse. Si enim de re nihil speciale plantæ haberent, quod non haberet & ignis, non videretur sufficere sola auctoritas communis ad dicendum, plantas viuere, non verò ignem. Si ergo nihil speciale reperitur in productione Filij & Spiritus sancti, quod non reperiatur in productione passionum, & in quo illa productio conueniat cum solis manifestè viuentibus, non video, cur præcisè ob solam auctoritatem communem productio illa dicatur vitalis, non verò productio passionum. Respondeo Secundò, non adeò 64
esse communem sententiam docentem, eas esse vitales. Patres enim præcisè eas dicunt immanentes, de vitalitate autem nihil docent. Theologi verò plurimi negant, eas esse vitales, imò tenentur negare quotquot dicunt, principium viuens esse illud, quod constitutum in suo esse connaturali debito pro primo instanti operatur immanenter. nam Deus ante has productiones non supponitur constitutus, ergo nec viuit physicè per illas, iuxta hanc definitionem communem viuentis, quam qui admittunt, & aliunde dicunt hanc productionem esse vitalem, non loquuntur consequenter.

Ideò respondebis Secundò cum aliis recentio- 65
ribus, Deum conuenire cum plantâ in eo, quòd ab intrinseco habeat suam perfectionem, scilicet intellectionem, volitionem, &c. sicut planta ab intrinseco habet augmentum. Hæc responsio solis verbis videtur aliquid dicere, in re tamen nihil: nam rogo, Quid est, Deum habere suam perfectionem ab intrinseco? Certè hoc non est, quòd Deus det sibi, & producat in se eam perfectionem, ergo Deus non aliter habet eam ab intrinseco, nisi quatenus non eam habet productam ab alio: hoc autem non est propriè illam habere ab intrinseco, sed, vt dixi, non esse productam. Vnde duo inferuntur maxima absurda: 66
Primum, Deum esse viuentem, nihil esse aliud, quàm Deum esse improductum. vnde si per impossibile Deus nec intelligere, nec amare, nec aliquid aliud operari posset, sed præcisè esset improductum, esset viuens, quod proculdubiò est contra communem omnium acceptionem circa hanc vocem *viuens*. Et confirmatur: quia si per impossibile cælum, aut lapis, aut terra non esset producta, eo ipso esset viuens iuxta hanc sententiam. hoc autem quis dicet? constat enim & apud rusticos & idiotas, terram & aquam non esse viuentem, non autem constat ita clarè eam esse productam; ergo viuens non consistit formaliter in eo quòd sit improductum, nec vllus vmquam probauit, terram à Deo produci, quia aliàs esset viuens.

Secundum absurdum quod ex eâ sententiâ se- 67
quitur est, plantas in hoc sensu non viuere, vel saltem non habere vllam rationem vitæ Deo communem, prout hi contendunt. Si enim Deum viuere, nihil est aliud, quàm non esse productam eius perfectionem, certè hoc nullo modo conuenit plantæ, quæ producta verè est, & perfectionem quam habet, habet non minùs productam quàm lapis, vel quæcumque alia res mortua: & in hoc puncto, quòd Deus non sit ens productum, non magis planta conuenit cum Deo, quàm lapis. Sicut enim esse improductum, negat productionem ab alio (in quo forte rudiores Deum differre à lapide, & conuenire cum perfectione plantæ, quæ non est producta ab alio) ita etiam esse improductum, dicit, non esse 68
productum à se, in quo Deus differt à plantæ perfectione, quæ à suo subiecto producitur, & conuenit cum lapidis perfectione, quæ non producitur à suo subiecto; ergo illud prædicatum im-

produ-

productis, in quo vitam Dei constituis, non est magis conueniens viuenti creato, quàm non viuenti. Ratio à priori est, quia cum re improductâ simpliciter tam parum conuenit productum à se, quàm productum ab alio; sicut cum re nullo modo cognitâ tam parum conuenit quæ est cognita ab alio, quàm quæ est cognita à se, & è contrario; improductum enim æquè vtramque productionem negat, sicut incognitum simpliciter negat vtramque cognitionem; ergo illud esse improductum in Deo, non est prædicatum magis proprium viuentium, quàm non viuentium, ergo per illud non constituitur Deus in ratione viuentis magis quàm in ratione mortui.

69 Confirmo vlteriùs, quia esse viuens in plantâ non est prædicatum purè negatiuum, dicens præcisè, non esse ab alio, sed positiuum quod in causalitate à se & intrinsecâ consistit; at in causalitate Deus nullo modo realiter conuenit cum plantâ, vt ostensum est, ergo nec in ratione vitæ.

Respondebis Tertiò: Essentia diuina distinguitur saltem ratione nostrâ ab intellectione & volitione, quam ratione nostrâ in se recipit, ergo saltem ratione nostrâ operatur immanenter per intellectionem & volitionem, ergo etiam per hanc viuit vitâ physicâ.

Sed contrà Primò, Quia si hoc sufficeret ad vitam physicam, etiam viueret Deus physicè per omnipotentiam & alia attributa, quæ ratione nostrâ ab ea distinguuntur, & in illo recipiuntur: hoc autem nullus dixit, ergo nec per intellectio-
70 nem viuit Deus vitâ physicâ. Contrà Secundò ratione à priori, quia Deum ratione nostrâ suam producere intellectionem, est absolutè & simpliciter illam non producere; sicut illum ratione nostrâ esse compositum, est absolutè & realiter non componi, sed solùm à nobis concipi ad modum rei compositæ; ergo illum ratione nostrâ producere intellectionem, non erit absolutè & realiter viuere vitâ physicâ, sed à nobis concipi ad modum viuentis physicè, quod longè diuersum est. Adde, nec ratione nostrâ in Deo concipi productionem intellectionis & volitionis, quia hæc productio dicit imperfectionem, nos autem in Deo non ponimus, etiam ratione nostrâ, ea quæ dicunt imperfectionem. Quòd si ratione nostrâ dicuntur distingui, id non est, quia nos affirmemus, esse in Deo distinctionem, sed quia à diuersis actibus, quibus cognoscitur Deus in ordine ad diuersa connotata, extrinsecè denominatur distinctus; & hoc est distingui ratione nostrâ: hoc autem pacto nec ratione nostrâ est productiuus suæ cognitionis, quia nos non concipimus verè Deum vt producentem suam intellectionem, nec ab actibus, quibus cognoscitur, denominatur extrinsecè illam producens, sicut denominatur extrinsecè distinctus à distinctione actuum, & consequenter nec ratione nostrâ illam producit, nec viuit physicè per illam.

71 Vnde dico Secundò: Dei vita solũ est intentionalis, id est cognoscitiua & volitiua. Probatur, quia Deus verè intelligit per suâ essentiam, & per eam amat; sed viuens intentionale solùm significat substantiam appetentem & cognoscentem, ergo Deus viuit vitâ intentionali. Aduerte, hanc vitam non ideò dici intentionalem, quia à parte rei & physicè non sit vita, & sit solùm ratione nostrâ (nam à parte rei physicè & independenter à nostro intellectu Deus viuit verè, sicut verè intelligit, & amat) dicitur ergo intentionalis, quia consistit in actibus intellectus & voluntatis, cognitionis & appetitionis, qui intentionales dicuntur. Item, quia ad hanc vitam non requiritur productio physica termini vitalis, sicut requiritur ad vitam plantæ, quæ solet physica dici.

Hinc Tertiò dico: Deo & creaturis cognoscentibus, vt Angelo & animantibus, verè datur ratio communis vitæ intentionalis. Probatur facilè, quia verè illis propriè conuenit cognoscere & appetere, in quo consistit hæc vita, licet hæc ratio communis cognoscendi & appetendi diuersò modo contrahatur ad Deum, ac ad creaturas. Deus enim cognoscit & appetit sine formâ superadditâ; creaturæ verò per aliquid à se productum, & in se receptum, in quo consistit differentia specifica inter Deum & creaturas; sicut ens est Deo & creaturis ratio communis, imò & vniuoca, vt diximus in Logicâ, quia verè Deus & creaturæ sunt entia. Diuersò tamen modo participatur ratio entis à Deo & creaturis: ille enim est ens à se, hæ verò ens ab illo; quæ sunt differentiæ contrahentes rationem entis. Idem dicito de hac ratione vitæ intentionalis. 72

Quartò dico: Neque creaturis omnibus viuentibus datur ratio communis vitæ physicæ. Probatur, quia, licet omnes creaturæ viuentes verè in se operentur immanenter, constitutæ in suo esse connaturali, aliæ quidem per productionem solius cognitionis & appetitionis, vt Angelus; aliæ per solam nutritionem, vt plantæ; aliæ per vtramque, vt animantia, quæ & nutriuntur & cognoscunt & appetunt: ostendi tamen iam suprà, hanc rationem non esse constitutiuam vitæ physicæ, & hanc solùm consistere in augmento ab intrinseco per intus-susceptionem; iuxta hunc enim modum dicendi Angeli non viuunt physicè, sed solùm intentionaliter, imò nec animantia cognoscentia & appetentia, vt talia, idèque ratio vitæ physicæ solùm erit communis in hoc dicendi modo plantis & animantibus se nutrientibus. Idem patet in creaturis illis, si possibiles sint, vt aliunde suppono, quæ per suam substantiam cognoscerent & appeterent; hæ enim viuerent vitâ intentionali, quâ viuit Deus, non verò vitâ physicâ. 73

Vnde Quintò dico, vitam Dei, & vitam plantæ esse æquiuocas, sicut vox *canis* est æquiuoca respectu cælestis & marini, & *gallus* respectu auis & hominis Galli. Ratio à priori ex dictis constat, quia vita physica consistit in eâ augmentatione per intus-sumptionem, intentionalis autem in cognitione & amore obiecti, quæ duo nullam habent conuenientiam, nisi in ratione entis, quæ non est conuenientia in conceptu viuentis; ergo Deus vt intelligens non conuenit cum plantâ in ratione vitæ. 74

Respondebis, Deum & plantas conuenire in ratione motus ab intrinseco, prout abstrahit ab intentionali & physico, quæ sunt differentiæ motus. Sed contrà, quia motus intentionalis & physicus solo nomine conueniunt, ideoque motus intentionalis dicitur motus Grammaticaliter, id est, motus in nomine, non in re; motus autem physicus propriè est motus. Ratio à priori est, 75
quia motus physicus vt talis dicit productionem physicam, & receptionem termini, intentionalis

autem præcisè dicit, esse repræsentationem obiecti, productionem autem nullo modo dicit; ergo motus physicus & intentionalis sunt æquiuocè motus, ergo ab illis non potest abstrahi ratio communis.

Respondebis Secundò, Deum & creaturas conuenire in hoc, quod est, habere ab intrinseco terminum vitalem, cum hac differentiâ, quòd Deus habet ab intrinseco sine productione, creatura verò cum productione. Sed contrà, quia habere perfectionem ab intrinseco, id est sibi idemtificatam, non est ratio sufficiens ad constituendam vitam, ergo licet in hoc conueniant Deus & creaturæ inter se, non conueniunt in ratione vitæ.

76 Sed obijcies: Deus verè viuit, & planta verè viuit, ergo habent prædicatum commune vitæ. Respondeo, Deum viuere vitâ intentionali, plantam verò vitâ physicâ, quæ duo non habent inter se vllam conuenientiam in prædicato constituente vitam, vt ostensum est.

Replicabis: Deus magis conuenit cum plantâ quàm cum lapide, quia cum lapide conuenit solùm in ratione substantiæ, cum plantâ verò conuenit in ratione vitæ. Respondeo, in hac obiectione supponi eam conuenientiam, quam nos negamus: licet enim Deus viuat, non tamen vitâ vllo modo simili vitæ plantæ; vt enim ostensum est, illæ duæ vitæ solo nomine conueniunt.

SECTIO II.

Quæ sint viuentia in actu primo, & quæ in actu secundo.

77 EXPLICATA vitâ physicâ, facilè dignoscetur quæ sint viuentia in actu primo, quæ in actu secundo. Pro quo aduerte, viuens in actu primo illud esse, quod est principium operationis vitalis formaliter; viuens verò in actu secundo esse ipsam actualem operationem vitalem, quæ magis propriè dicitur vita in actu secundo, quàm viuens.

Aduerte deinde, viuens in actu primo aliud esse substantiale, accidentale aliud. Viuens accidentale est principium accidentale, per quod substantia producit actum vitalem: substantiale verò est ipsa substantia viuens quæ est primum principium operationum, homo, Angelus, equus, &c.

78 Aduerte denique, in hac quæstione etiam plurimum de nomine misceri; etenim nonnulli Auctores solùm intelligunt nomine principij vitalis accidentalis id quod ita per se est ratio producendi terminum vitalem, vt sit etiam debitum principio radicali ab instanti suæ generationis: vnde inferunt, habitus naturales non esse vitales in actu primo, quia non debentur animæ ab instanti generationis, potest enim sine habitibus absolutè existere, & operari. Alij verò solùm intelligunt nomine principij vitalis accidentalis id, quod est subiecto ratio operandi ab intrinseco, etiamsi sit quid ei substantiæ indebitum ab instanti generationis, vnde non excludunt habitus naturales à ratione principij vitalis.

79 Certè inter hos Auctores de re nulla est dissensio: nec enim negari potest, habitum naturalem non deberi animæ pro primo instanti, & animam posse sine illo operari, quia non datur simpliciter, sed faciliter posse: quare, si nomine principij vitalis significetur principium debitum à primo instanti, non dubium, habitum non esse vitalem; si verò id non requiratur, videtur etiam certum, habitum esse vitalem, quia & est ab intrinseco, id est petens recipi & produci ab animâ; item est operatiuus ab intrinseco actuum manentium in animâ. Ecce ergo, inter negantes & concedentes habitibus vitam, nulla de re, tota de nomine contentio est.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de habitibus naturalibus & supernaturalibus.

EGO censeo in hac quæstione, & sit PRIMA CONCLVSIO, Habitus naturales dicendos vitales, quia principium vitale accidentale in actu primo ferè ab omnibus, vno vel altero excepto, non vocatur principium debitum viuenti substantiali à primo instanti, sed illud præcisè quod in supposito substantiali est ratio viuendi in actu secundo; hoc autem proprissimè conuenit habitui naturali, qui & est ab intrinseco animæ, & ex parte ipsius animæ ab intrinseco concurrit ad intellectionem, quæ est actualis vita. 80

Dices Primò: Habitus non operatur immanenter in se, quia non recipit in se actus, quos producit, ergo non viuit per modum actus primi. Deinde, eò quòd ipsi operentur, non dicitur propriè anima operari immanenter. Ob hoc argumentum à contrariâ sententiâ stant in præsenti aliqui recentiores, sed immeritò, quod Primò ad hominem ostendo, quia in horum sententiâ anima non recipit in se actus materiales sensationis & appetitionis, recipiuntur enim, vt hi docent, in solâ materiâ, & tamen anima viuit per eos, & est principium vitale illorum; ergo similiter, licet habitus non recipiat in se actum quem producit, adhuc poterit esse principium vitale. Respondeo deinde absolutè, ad rationem principij vitalis accidentalis non requiri, vt ipsum principium in se recipiat operationem; sufficit enim, esse rationem suo subiecto mouendi se ab intrinseco. Quod verò additur, suppositum non denominari operans ab operatione habitus, est manifestè falsum: nam non minùs denominatur verè ignis calefacere à calore quem habet, etiamsi sit accidens, quàm homo intelligens ab ipsâ animâ. & demus, distingui potentias, nonne ab intellectu diceretur homo verè se mouere ab intrinseco? quid ergo quoad hoc minus est in habitu? 81

Dices Secundò: Habitus non est potentia, sed quasi leuamen ipsius, ergo non est principium vitale, sed leuamen illius. Patet consequentia, quia principium accidentale vitale, & potentia, conuertuntur. Respondeo, principium vitale accidentale latiùs patere quàm potentiam: hæc enim supra principium vitale addit, esse debitam substantiæ ab instanti generationis, & esse determinatiuam illius ad operandum, eique necessariam ad operationem: quare habitus, qui nullum ex his tribus habet, non est potentia, est tamen adhuc principium vitale, quia est ratio suo subiecto mouendi se ab intrinseco. 82

Dices Tertiò: Habitus non operatur per se immanenter,

manenter, etenim actus qui fit ab habitu, potest, quantum est ex naturâ suâ, fieri sine habitu à solâ potentiâ; ergo & potest fieri ab extrinseco, ergo
83 habitus nō est vitalis. Responderi posset, etiam si actus, qui producitur ab habitu, possit fieri sine illo naturaliter, non tamen per eamdem actionem in specie quâ ab habitu, ideoque actionem habitus esse naturâ suâ immanentem. Hæc solutio potest ab eis dari, qui vitam in ratione motus immanentis constituunt; at nos, qui vitam physicam in virtute se per intus-susceptionem augendi constituimus, habitui non concedimus hanc vitam, sed solùm illam quâ est principium connaturale animæ ad intelligendum seu amandum.

84 SECVNDA CONCLVSIO. Habitus supernaturales non sunt vitales in actu primo. Hanc teneo propter solam auctoritatem communem, quæ in quæstione de voce magni momenti est. Ratio communis pro hac Conclusione ea est, quia hi habitus non sunt ab intrinseco animæ: licet enim illi sint intrinseci, quatenus in illâ recipiuntur, non tamen sunt ab intrinseco, quia nec producuntur nec exiguntur ab illâ; ergo anima, dum operatur per hos habitus, non operatur ab intrinseco, ergo habitus supernaturalis non est animæ ratio se mouendi ab intrinseco, ergo nec est vitalis.

85 Posset fortè aliquis in his habitibus supernaturalibus aliquid de re speciale reperire, quod non sit in aliis rebus non viuentibus, ideoque ratione illius vocare vitales tales habitus. Quòd autem id reperiatur, suadetur inde, quia in primis hi habitus sunt determinati ad operandum intra proprium subiectum. Deinde exigunt per se, esse in illo: non enim possunt extra illud existere, quantumuis subiectum illos non petat; hoc autem non reperitur in aliis rebus non viuentibus, ergo in his habitibus datur aliquid proprium rei viuentis, ratione cuius possunt dici principia vitalia.

86 Hanc doctrinam impugnant nonnulli, eò quòd habitus supernaturalis non sit determinatus à se ad operandum immanenter, sed id habeat à potentiâ cui ineſt, quæ est determinata ad operandum in se; vnde inferunt, illum nihil habere proprium rei viuentis. Sed contrà, quia etiam habitus naturales ideò præcisè determinati sunt ad operandum immanenter, quia potentiæ, quibus insunt, sunt determinatæ ad operandum immanenter, & tamen, hoc non obstante, dicuntur ab aduersariis absolutè vitales, ergo idem etiam erit de supernaturalibus. Ratio à priori: quia licet habitus determinentur ad operandum immanenter ab ipsis potentiis, cùm tamen naturâ suâ sint determinati ad existendum in eis potentiis, & cum illis operandum, absolutè sunt determinati ad operandum immanenter, & consequenter absolutè erunt vitales, ergo possunt dici habitus supernaturales vitales.

87 Hæc habent locum in sententiâ constituente vitalitatem in actione immanente: in nostrâ autem aliter discurrendum est, & dicendum, quoad punctum de causalitate cognitionis eodem modo habitus supernaturales posse dici vitales ac naturales; imò meliùs, quia magis necessarij sunt ad eos actus habitus supernaturales, quàm naturales. Quia tamen iuxta communem acceptionem principij accidentalis vitalis requiritur, vt illud sit vel ab ipsâ animâ productum, vel connaturale ipsi viuenti, habitus autem hi nec sint connaturales, nec ab animâ producti, ideò non debent vocari supernaturales: in quæstione enim de nomine, standum est auctoritati communi; ideò suprà dixi, me hanc tenere solùm propter auctoritatem communem.

Actus autem supernaturales, si essent produ- 88
ctiui aliorum actuum, fortè possent dici vitales in actu primo: nam licet essent supernaturales animæ, tamen quia sunt ab ipsâ producti, reputantur quasi quid proprium illius. Sed pura est hæc quæstio de voce, nec magni momenti.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de speciebus intentionalibus.

TERTIA CONCLVSIO. Species intentionales seu impressæ non sunt vitales in actu primo. Hæc est communis, & probatur, quia species non operantur vt virtus intrinseca animæ, prout requiritur iuxta communem acceptionem ad principium vitale accidentale, sed operantur vt vicariæ obiecti; ideoque dum per illas potentia operatur, non operatur ab intrinseco, sed ab extrinseco & nomine obiecti impotentis per se concurrere, ideoque substituentis sibi vicarium. Hoc autem non potest aliter concurrere, quàm concurreret obiectum cuius substitutum est, obiectum autem non concurreret ab intrinseco, ergo nec species, ergo nec sunt vitales.

Hanc Conclusionem vlteriùs confirmo effi- 89
caciùs, quia species per se non exigunt inhærere potentiæ in quâ producunt actus, ergo per se non sunt virtus intrinseca animæ. Consequentia est bona. Antecedens suadetur Primò in speciebus naturalibus sensuum externorum, quæ in aëre, aquâ, alijsque corporibus recipiuntur; ergo non petunt, quantum est ex se, recipi in potentiâ in quâ operantur, ergo non sunt ab intrinseco ipsius, possunt enim esse illi extrinsecæ, ergo nec viuunt. Quòd si species spirituales non recipiantur nisi in ipsis principijs cognoscentibus, id est omnino per accidens, ex defectu spiritualis subiecti in quo recipiantur: si enim inter vnum & alterum Angelum interponerentur res spirituales, non video cur per illud medium ab vno in alium Angelum non possent mitti illæ species, sicut de facto mittuntur materiales per medium materiale. Addo deinde, speciem ad concurren- 90
dum cum potentiâ non requirere vnionem sui cum illâ, sed sufficere, eam esse contiguam potentiæ: sicut enim (vt docent plurimi, & nos infrà cum illis) obiectum contiguum concurrit ad cognitionem sui immediatè, vt in tactu, olfactu, & gustu; cur etiam species contigua recepta in subiecto contiguo, vel penetrato cum potentiâ, non poterit concurrere ad cognitionem sui obiecti? præsertim cùm causa ad operandum in quacumque sententiâ non requirat maiorem approximationem, quàm contiguitatis. Vnde valdè arbitror probabile, si Gabriel v. g. habens species spirituales alicuius obiecti, penetraretur cum altero Angelo carente eis speciebus, posse illum Angelum alterum cum illis speciebus Gabrielis efficere cognitionem obiecti cuius illæ sunt. Cùm enim concursus iste non se teneat ex

parte

parte potentiæ, sed ex parte obiecti, non est magis necessaria ad concurrendum vnio speciei,
91 quàm vnio obiecti: hæc autem, in omnium sententiâ, non requiritur; potest enim Angelus penetratus cum altero, imò & illius accidentia possunt immediatè concurrere ad cognitionem sui in altero Angelo, ergo & species. Imò sicut species Gabrielis possunt immediatè simul cum Michaële concurrere ad cognitionem sui reflexam, ita poterunt ad cognitionem sui obiecti. Ex his euidenter infertur, speciem non esse virtutem intrinsecam per se animæ, aut potentiæ cognoscentis, & consequenter non dicendâ vitalem.

Obijcies: Si species contigua, & non recepta in potentiâ, potest efficere cognitionem, ergo & poterit species distans, si aliquid in medio producit, sic enim est sufficienter approximata ad operandum (vt diximus in Physicis de omni causâ) imò ipsum obiectum distans poterit concurrere immediatè: hoc autem videtur absurdum, ergo dicendum est, speciem requirere vnionẽ sui cum potentiâ ad concurrendum, & ex huius vnionis defectu non posse speciem distãtem concurrere, ergo iam species naturâ suâ erit virtus intrinseca.

92 Respondeo Primò, hanc difficultatem independentem esse à nostrâ opinione de concursu specierum: etenim communissima & verissima sententia est, obiectum proportionatum, & præsens, etiamsi non vniatur potentiæ, posse cum illâ cõcurrere ad cognitionem sui, vt concurrit de facto Deus cum intellectu Beati, & vnus Angelus cum altero, & in tactu & gustu infrà probabitur. Ecce in hac sententiâ totam obiectionis difficultatem, cur scilicet obiectum distans non concurret ad cognitionem sui, si in medio aliquid producit, quandoquidem ita sit sufficienter approximatum, & aliunde non requiratur vnio illius cum potentiâ ad concurrendum. Respondeo Secun-
93 dò, fortè non esse improbabile, etiam obiectum distans simul cum speciebus intermedijs ab ipso productis concurrere ad cognitionem sui, sicut docetur à pluribus, lucem aëris produci simul à Sole, & ab alterâ luce intermediâ. Sed de hoc nõnihil infrà. Respondeo Tertiò, à speciebus distantibus non produci cognitionem, quia hæ sufficienter exercent suam causalitatem & actiuitatem circa species propinquiores potentiæ, vnde ad cognitionem non concurrunt immediatè, nisi
94 solæ species immediatæ potentiæ. Quod ampliùs explicatur ex dictis in Physicis: ibi enim docuimus, tunc vnã causam attemperare concursum, quando altera illi omnino similis æqualiter est approximata passo, quia tunc non est maior ratio de vnâ quàm de aliâ. quando tamen vna est magis quàm altera approximata, iam est specialis ratio in vnâ ad concurrendum, quæ non est in alterâ, ideoq; non est cur vtriq; concedatur concursus, præsertim cùm causæ distantiores occupatæ sint, vt diximus, in productione proximarũ causarum. Quòd autem neque ipsa obiecta, à quibus species producuntur, debeant immediatè cõcurrere ad cognitionem, etiam probatur facilè, quia species ab ipso obiecto productę, sunt sufficientes ad producendam cognitionem sine immediato concursu obiecti, vt patet in cognitione ab ipsis
95 speciebus factâ absente omnino obiecto. Præterea habent maiorem approximationem quàm obiectum, ergo concurrent solæ ad productiones cognitionis. Confirmatur, quia tunc præcisè admittimus, à causâ distanti produci immediatè effectum, quando id, quod causa distans produxit in medio, non sufficit ad productionem illius effectus: vt, quando lux producta in crystallo distantiori, maior est luce aëris intermedij, tunc recurrimus ad Solem, vt ad causam immediatam illius maioris lucis: quando autem causa propinquior sufficit, sine fundamento recurritur ad distantiorem, quantumuis hæc sit magis actiua quàm propinquior; ergo cùm species propinquiores sint sufficientes ad productionem cognitionis, non debemus ad obiectum recurrere, licet hoc magis actiuum sit quàm species.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid de Intellectu, & alijs potentijs.

QVARTA CONCLVSIO. Intellectus, vt produ- 96
cens species obiectorum, operatur vitaliter in sententiâ ponente vitam in operatione per se ab intrinseco, in nostrâ verò non operatur vitaliter.

Prima pars probatur à nonnullis, quia actio illa productiua speciei est immanens naturâ suâ: neque enim potest intellectus species obiectorum producere in extraneo subiecto. Deinde intellectus in eâ productione, licet suppleat vices obiecti, nomine tamen proprio operatur non vt vicarium & instrumentum obiecti. Sicut Deus licet in productione muris v. g. in materiâ dispositâ gerat vices alterius muris qui ibi deest, non tamen operatur nomine muris, nec muri tribuitur illa productio. Ratio est, quia Deus, licet vt causa vniuersalis teneatur supplere defectum causæ particularis absentis, non tamen est instrumentum illius, quia instrumentum non habet virtutem nisi dependenter ab eo cuius instrumentum est, vicarium enim & substitutum non habet virtutem, nisi dependenter ab eo cuius vicarium est. Deus autem virtutem supplendi defectum 97
muris, non habet dependenter à mure, ideoque non est substitutum illius, sed nomine proprio operatur. Idem est in intellectu producente species obiectorum: licet enim in hac productione suppleat defectum obiecti, virtutem tamen ad hanc productionem non accipit ab obiecto, nec ab illo habet dependenter, ideoque non est vicarium obiecti; nec illius nomine operatur, sed nomine proprio, & consequenter viuit ab intrinseco in productione earum specierũ, quantumuis ipsæ species nõ viuant in productione intrinsecâ cognitionis, quia operantur nomine obiecti extrinseci, non verò nomine proprio, vt diximus suprà.

Sed hinc posses replicare cõtra dicta: Species illæ productæ ab intellectu sunt vicariæ obiecti, etiamsi non procedant ab illo, nec immediatè, quia obiectum, vt supponimus, non concurrit; nec mediatè, producuntur enim species ab intellectu, qui iuxta dicta non operatur nomine obiecti, sed suo; ergo species illę non sunt substitutum obiecti mediatum aut immediatum, & tamen operantur nomine obiecti, ergo etiam intellectus producens in se eas species operabitur nomine obiecti.

Potest responderi, illas species saltem mediatè 98
produci ab obiecto, non quatenus producuntur ab intellectu, sed quatenus simul etiam producuntur ab aliis speciebus quæ ab obiecto emanarant; ideoque eam productionem specierum, quã-

quatenus ab intellectu, esse vitalem & ab intrinseco, quatenus verò ab aliis speciebus, esse ab extrinseco & non vitalem: non enim est inconueniens vllum, si vna eademque actio respectu vnius termini sit vitalis, respectu alterius non vitalis.

Adhuc tamen non conquiescis, diceisque, solutionem hanc locum habere in speciebus acquisitis mediatè ab obiecto productis, in his autem quæ per se infusæ sunt, non posse explicari quomodo sint vicariæ obiecti, si ad hoc requiratur vt habeant virtutem concurrendi dependenter ab illo; vnde vel debes dicere, etiamsi intellectus non habeat ab obiecto eam vim producendi in se species, adhuc tamen esse instrumentum illius, & consequenter productionem specierum non esse vitalem etiam respectu intellectus, vel speciem per se infusam esse vitalem, & operari per se ab
99 intrinseco. Respondeo, hic multum de nomine misceri, quod scilicet dicendum sit instrumentum aut substitutum, quod non. Sed nec mirum: tota enim quæstio est de nomine, vt & suprà dixi. Addo tamen de re, hanc esse differentiam, quòd intellectus producens virtute suâ partiali species, operatur ab intrinseco per suammet substantiam, quæ illi summè intrinseca est, ideò operatur immanenter; at quatenus per species efficit cognitionem, operatur per aliquid quod est in eo ab extrinseco productum vel infusum; illæ enim species sunt, & quodammodò extrinsecæ. Quòd si hæc solutio non placet, dic Secundò, ideo dici productionem cognitionis à specie non vitalem, quia potest fieri à specie existente in alio subiecto, vt diximus, productio autem speciei ab intellectu non potest fieri nisi in seipso in quo recipiuntur species.

100 Probo autem iam secundam partem Conclusionis, scilicet, in nostrâ sententiâ intellectum, vt producentem species, non esse principium vitale, quia nec est principium vitæ physicæ; hæc enim consistit in augmento per intus-susceptionem, quod ibi non est: nec est principium vitæ intentionalis, quia tunc nō est principium cognitionis, sed specierum, ergo tunc intellectus nec physicè nec intentionaliter viuit.

QVINTA CONCLVSIO. Potentiæ cognoscitiuæ & appetitiuæ (si distinctæ sint) etiam sunt principia accidentalia vitalia. Hæc est certissima, & probatur, quia hæ potentiæ sunt ab intrinseco ipsi animæ, sunt enim virtutes illius petitæ ab ipsâ, & sunt principium cognitionis & appetitionis, quæ est vita intentionalis, ergo.

SEXTA CONCLVSIO. Si potentia nutritiua iuuetur ad nutritionem aliquibus accidentibus propriis, residentibus solùm in ipsâ potentiâ, vel in eius subiecto, talia accidentia erunt vitalia in actu primo, ob rationem proximè datam de potentiis respectu cognitionis: si verò solùm iuuetur accidentibus communibus, calore v. g. frigore, &c. talia accidentia non erunt vitalia, quia non sunt per se virtus intrinseca animæ, sunt enim communia aliis rebus.

101 SEPTIMA CONCLVSIO. Actus cognitionis & appetitionis quatenus producunt habitus naturales, sunt principia vitalia in communi sententiâ. Patet, quia tales actus sunt ab intrinseco animæ, & per se immanenter producunt habitus (neque enim actus Petri facilitat Ioannem, sed Petrum) ergo in ipso principio à quo fiunt, necessariò producunt habitum, ergo operantur per se immanenter, ergo sunt principia vitalia. In meâ verò sententiâ non sunt, quia dum producunt habitum, nec se augent per intus-sumptionem, nec sunt causa cognitionis, quas solas duas vitas ego agnosco.

Aduerte, quoties in præsenti de habitibus naturalibus loquimur, nos supponere eos esse distinctos à speciebus: si enim intellectuales non distinguantur (de quo infrà) idem de illis ac de speciebus dicendum est. Conclusiones autem suprà positæ solùm habebunt locum in habitibus voluntatis.

SVBSECTIO QVARTA.

Quid de motu locali.

POTENTIAM loco-motiuam esse vitalem, videtur esse communissimum inter Doctores, imò & inter Ecclesiæ Patres, qui præcipuè definiunt viuens in ordine ad motum localem progressiuum, qui est actus potentiæ loco-motiuæ. 102
Ego tamen, iuxta dicta à nobis de vitâ, omnino puto, illum motum non esse formaliter vitalem, quia nec est augmentum per intus-sumptionem, nec est cognitio, aut appetitio; ergo, vt sæpè in superioribus repetij, non erit in se vitalis. Dixi, *in se*; quia arguitiuè non solùm ille motus est vitalis vtcumque, sed creaturæ appetentis, ideò præsupponit virtutem appetendi & sentiendi; sicut virtus producendi in se habitus, licet non sit formaliter vitalis, præsupponit tamen principium capax intelligendi; & virtus generandi filium non est formaliter vitalis, præsupponit tamen necessariò vitam. Et in hoc sensu intelligo ego Patres, qui hîc arguebant à posteriori, *mouetur, ergo est viuens*, imò *ergo est animal*; & tamen certum est in omnium sententiâ, motum etiam progressiuum non esse actum sentiendi aut appetendi formaliter. Quòd autem hic motus de fa- 103
cto supponat principium viuens, imò & appetens, patet ex eo, quòd sit motus voluntarius, vt constat ex modo & ordine quo fit iam huc iam illuc, pro appetitu animantis; iam primò vnus pes mouetur, posteà alter suo ordine: quæ omnia indicant potentiam aliquam ex cognitione & appetitu illum motum efficientem. Hæc in meâ sententiâ sunt certa. Volo autem ostendere, quomodo in sententiâ, constituente vitam physicam in motu immanenti, possit defendi, potentiam loco-motiuam, vt talem, esse formaliter vitalem.

Pro quo aduerte Primò, hîc posse esse duas 104
quæstiones: alteram, Vtrùm potentia loco-motiua vitalis sit; alteram, Vtrùm motus localis vitalis sit. Et licet hæ duæ difficultates videantur coincidere in vnam, re tamen verè distinctæ sunt: etenim sententia est valdè communis, potentiam loco-motiuam non distingui ab appetitu; ex quo necessariò infertur, eam esse vitalem in se, sicut est appetitus, quantumuis motus localis vitalis non sit. Imò in nostrâ sententiâ, non distinguente potentias ab animâ, certius est, eas quæstiones esse distinctas: nam potentia loco-motiua ex parte recti, seu in se vitalis est necessariò, idque independenter ab eo quòd motus localis sit vitalis.

In

In præsenti ergo intendimus, potentiam locomotiuam non solùm esse vitalem in se, quatenus non distinguitur ab animâ, sed etiam formaliter, prout comparatam cum motu locali, vitalem esse, &, vt clariùs loquar, motum localem esse vitalem in actu secundo.

105 Aduerte Secundò, duplicem esse motum localem, vnum *à se*, alium *ab altero*. Motus localis *ab alio* non est vitalis, idque in omnium sententiâ. Ratio est, quia omnia entia, etiam non vitalia, capacia sunt moueri ab alio, lapides, ligna, aquæ, &c. Quæstio ergo in præsenti est de motu à se.

Tertiò aduerte, duo in motu locali distinguenda, & actionem productiuam ipsius vbicationis, quæ actio communiter dicitur motus; & terminum illius, scilicet præsentiam localem seu vbicationem, quâ formaliter res fit præsens spatio imaginario; quam vbicationem naturâ suâ vitalem non esse, certissimum est, quia eiusdem speciei est vbicatio, quâ sum præsens Gymnasio v.g. siue à me siue ab alio ibi positus sim. Nec est vllum fundamentum, ad distinguendas specie eas vbicationes; ergo ea vbicatio ex specie suâ non
106 est immanens, ergo nec vitalis. Vnde, qui ad rationem vitæ requirunt, terminum esse naturâ suâ immanentem, consequenter tenentur dicere, motum localem formaliter non esse vitalem, nisi velint dicere, ipsum terminum esse immanentem, quatenus per eamdem in specie actionem non potest ab extrinseco prouenire, licet per aliam diuersam possit: sicut etiam abeis dicitur terminus nutritionis naturâ suâ immanens, quia, licet vtcumque possit ab extrinseco prouenire, non tamen per actionem nutritiuam. sed hoc potiùs est dicere, actionem naturâ suâ esse immanentem, quàm terminum ipsum.

His positis, facilè probatur, in sententiâ communi, eum motum esse vitalem cuius actio, quâ præsentia localis producitur à potentiâ se mouente, naturâ suâ immanens est, ergo illa est vitalis, ergo motus localis vitalis est. Vtraque consequentia est bona. Antecedens probatur solutione obiectionis, quæ adduci potest ad id negandum, vbi simul reddetur positiua ratio pro hac conclusione.

107 Dices cum aliquibus recentioribus contrarium opinantibus: Actio quâ manus seipsam mouet, non est diuersa in specie ab eâ quâ mouet aliam manum; sed, quâ mouet aliam, non est immanens, vt per se patet, ergo nec quâ seipsam mouet. Maior probatur, reliqua enim manifesta sunt; quia illæ duæ actiones habent eumdem terminum, subiectum, & principium; etenim præsentia localis vtriusque est eadem specie, vt nuper diximus: item vtraque manus est eiusdem speciei, ergo principium, subiectum, & terminus eiusdem sunt speciei; ergo & actiones, quæ non diuersificantur, nisi vel à subiecto, vel à prin-
108 cipio, vel à termino. Iam dixi suprà, & in Physicis ostendi, ex solo modo tendendi præcisè posse actiones specie diuersificari; imò ex hoc solo capite docui specificari actionem nutritiuam à generatiuâ: ergo quia principia, subiecta, & termini motus à se, & motus in alio, eiusdem sint speciei, non infertur, etiam actiones specie similes esse.

Sed adhuc vrgebis: Fateor, non inferri inde similitudinem actionum, verùm nec etiam inferri diuersitatem earum; imò nisi aliunde colligatur, quoties principium, subiectum, & terminus, eiusdem est speciei, & actiones eiusdem esse speciei dicendum est, quia non sunt diuersificandæ entitates sine fundamento. Respondeo, me non in- 109
ferre diuersitatem harum actionum ex similitudine principiorum, sed ex diuersis dispositionibus quæ ad eas actiones requiruntur, ex quibus etiam communis sententia infert diuersitatem nutritionis à primâ generatione. Requiri autem diuersas dispositiones ad vnum, ab eis quæ ad alium motum, certissimum est: etenim vt manus moueatur ab aliâ manu, non requirit eas dispositiones quas vt seipsam moueat, ideoque potest pes vel manus incapax se mouendi, moueri ab alterâ manu vel pede, ergo ex parte subiecti diuersæ dispositiones requiruntur ad recipiendum motum à se, quàm ad recipiendum ab alio. Item 110
ex parte principij mouentis requiruntur etiam diuersæ dispositiones ad se mouendum, quàm ad mouendum alium: potest enim, & sæpè contingit, hominem velocissimum ineptum esse ad mouendum alios, vel saltem non ita aptum, quia caret viribus, & è contrario hominem potentem secum mouere plures, quia pollet viribus, non posse seipsum velociter mouere; item eum, qui potest proiicere à se longè alia corpora, non tamen posse se mouere: ergo diuersæ omnino dispositiones requiruntur ad vnum quàm ad alium motum, ergo sunt diuersi in specie. Confirmatur ex dictis de nutritione, & primâ generatione: quia enim homo aptus nutritioni potest esse ineptus generationi, & è contrario ineptus nutritioni esse aptus generationi, non malè infertur, generationem primam & nutritionem specie differre; sed hoc idem contingit in his motibus, vt vidimus, ergo motus hi specie differunt inter se, sicut & generatio & nutritio.

Secundò posset quis respondere obiectioni su- 111
prà factæ, negando, eadem esse principia motus à se & motus ab alio; quia ad se mouendum præcisè concurrit immediatè appetitus & potentia loco-motiua, si distincta sit, ad mouendum verò aliud corpus concurrit etiam impulsus in illo impressus, qui impulsus est qualitas quædam naturâ suâ productiua motus in illo corpore in quo est, vt patet quando proiicitur lapis (motus enim ille cansatur ab impulsu, quem lapidi imprimit proiiciens) ergo cùm ad mouendum aliud corpus debeat imprimi impulsus in illo corpore, semper motus ab alio orietur à diuersis principiis in specie, quàm motus à se; impulsus enim & potentia loco-motiua, quæ sunt principia eorum motuum, specie differunt.

Contra hanc solutionem videtur grauis esse 112
difficultas: quia licet, quando corpus proiicitur longè, necessarius videatur impulsus à quo causetur immediatè motus ille, quando tamen homo secum trahit corpus, non videtur necessarius prædictus impulsus. cur enim immediatè non producet homo & motum sui, & motum corporis quod secum trahit? est enim illi sufficienter approximatum, vt immediatè possit producere illum motum.

Sed dices: Quando homo v. g. mouet secum corpus aliquod, duo præstat: aliud, sustentare ipsum corpus; aliud, illud mouere. Licet ergo non requi-

requiratur impulsus ad illud mouendum, saltem requiretur ad illud sustentandum, & resistendum illius grauitati. Sed contrà, quia terra non imprimit impulsum in homines quos sustentat, nec homo imprimit impulsum in vestes, ergo ad sustentandum corpus non re-
113 quiritur impulsus. Ratio à priori est, quia posità impenetrabilitate corporum eo præcisè, quòd quis conseruet proprium Vbi, intelligitur sustentare corpus, quod supra ipsum est, quin in illud imprimat impulsum: sicut paries impedit transitum ob impenetrabilitatem, & resistentiam propriam sine vllo impulsu, ergo neque ad mouendum corpus, neque ad illud sustentandum, requiritur impulsus; ergo non sunt diuersa principia motus in se, & motus in alio, vt contendebat secunda solutio. Igitur non est recurrendum, vt explicetur diuersitas inter motum à se & motum ab alio, ad diuersitatem specificam principiorum, sed ad diuersum modum tendendi, probatum suprà ex variis & diuersis dispositionibus quæ ad illos requiruntur. Hæc quidem valdè probabilia sunt; qui tamen eos duos motus esse omnino similes dicere vellet, & consequenter neutrum esse vitalem, etiam in sententiâ ponente vitam in solo motu per se ab intrinseco, non facilè posset reiici.

SECTIO III.

Quæ sint viuentia in actu secundo.

114 EXPLICVIMVS hucusque, quæ sint viuentia in actu primo, nunc restat pro complemento huius Sectionis explicare, quæ sint in actu secundo, quæ facilè ex dictis cognoscentur: omnis enim actio principij viuentis vt talis erit vitalis in actu secundo, & terminus illius actionis erit etiam vitalis saltem per denominationem extrinsecam ab actione; igitur cognito principio vitali cognoscetur actio vitalis in actu secundo. Hinc fit, actionem nutritiuam vitalem esse in actu secundo, item actionem productiuam cognitionum & appetitionum, item actionem loco-motiuam à se, seu motum localem, iuxta sententiam communem, vt paulò antè diximus.

115 Vlteriùs, productionem habituum naturalium, productionem specierum ab intellectu in se, etiam in sententiâ communi esse vitales (non verò in nostrâ) ostensum est, quia hæ omnes actiones oriuntur ex principiis viuentibus in actu primo formaliter vt viuentibus. Dico *formaliter vt viuentibus*, quia potest ex principio viuenti actio non vitalis oriri, vt prima generatio, quæ oritur ab animâ viuente, vitalis tamen non est. Item productio passionum, si quas habet anima, non est vitalis, etsi oriatur à principio vitali; & in nostrâ sententiâ idem est de motu locali. Ratio est, quia in ordine ad has actiones materialiter se habet vitalitas principij, ideoque non oriuntur à principio viuente formaliter, sed materialiter tantùm.

Secundò quæri potest, quot sint possintve esse viuentium genera. Et quidem quantum ad quæstionem de facto, facilè constat, tria tantùm esse inter se distincta, vegetatiuum plantarum, sensitiuum brutorum, intelligentium hominum, Angelorum, & Dei. Verum est, in his etiam includi in communi sententiâ aliud genus, nempe se mouentium localiter motu progressiuo, aut dilatationis, aut compressionis, quod genus viuentis non reperitur separatum à gradu sentientium, sed in omnibus sentientibus, ideoque non constituit quartum gradum à reliquis distinctum, etiamsi formaliter diuersum genus sit. 116

Quæ vt intelligas, aduerte, prædicta trium viuentium genera posse inter se dupliciter comparari. Primò, vt gradus vnicus vegetatiuus plantæ comparetur cum sensitiuo aut intellectiuo alterius bruti & hominis v. g. & vt sic realiter distinguuntur illi gradus, imò vt sic etiam gradus sentiendi inter se distinguuntur, & gradus intelligendi inter se; nam sensitiuum Petri realiter distinguitur à sensitiuo Ioannis & equi. Secundò, posse comparari hos gradus inter se, scilicet intra idem suppositum; vegetatiuum v. g. Petri cum sensitiuo & intellectiuo eiusdem; vt sic autem sunt idem realiter in homine omnes tres, in bruto duo, quod constat ex sæpè dictis suprà, & in Logicâ, vbi ostendi, in quolibet viuente vnicam dari animam, à quâ omnes operationes vitales procedunt, item & gradus superiores non distingui realiter ab inferioribus. 117

Circa possibilitatem verò graduum viuentium PRIMA sit CONCLVSIO. Si vita in motu per se ab intrinseco indebito pro primo instanti consistat, de potentiâ absolutâ non repugnat viuens quod nec vegetatiuum nec sensitiuum sit, sed præcisè loco-motiuum sui, aut habens virtutem se ab intrinseco variis coloribus pingendi, producendiue in se alia accidentia sibi pro primo instanti indebita. Ratio huius est, quia viuens constituitur per operationem immanentem, postquam constitutum est in suo esse connaturali; sed illud haberet operationem immanentem, etsi non esset cognoscitiuum nec vegetatiuum, ergo viueret, sicut de facto viuit animal per motum localem, viuit pauo per variam colorum productionem à se. Præterea hæ operationes non sunt inter se ita connexæ, vt repugnet de potentiâ absolutâ aliquod principium virtutem habens præcisè ad vnam ex illis, ergo, &c. 118

SECVNDA CONCLVSIO. In meâ sententiâ tale viuens repugnat, quia motus præcisè ab intrinseco & indebitus non constituit viuens. Video, hîc posse rursus esse de nomine quæstionem; sed ego loquor consequenter ad ea quæ suprà dixi, & probaui. 119

TERTIA CONCLVSIO. Potest esse viuens substantialiter simplex materiale: de spirituali non est dubium, nam de facto talis est Angelus. Hæc Conclusio supponit, quæ in fine libri primi Physicæ diximus, posse de potentiâ absolutâ dari corpus simplex. Quo posito, illud posse esse viuens, probatur: quia posset habere potentiam loco-motiuam à se, item & virtutem se ab

intrinseco variis accidentibus ornandi: posset item esse sensitiuum, sensatio enim non requirit essentialiter principium compositum, sed materiale ad summum. Licet enim sensatio, quæ de facto datur, requirat qualitates productiuas, quæ videntur eo ipso supponere subiectum esse capax compositionis & corruptibile saltem secundùm vnionem materiæ & formæ, non tamen videtur necessarium, omnem sensationem possibilem id requirere: poterit enim sensatio alterius generis alia accidentia diuersa non corru-
120 ptiua requirere. imò non video, cur hæc accidentia non possint recipi naturaliter in alio subiecto etiam incorruptibili, & consequenter etiam per hæc accidentia posset illud corpus simplex exercere sensationes. Denique posset aliud corpus simplex esse nutritiuum, non quidem per conuersionem substantialem, quia hæc requirit subiectum habens formam substantialem quam in aliam permutet, sed quia posset habere virtutem vniendi sibi ab intrinseco alteram partem sibi similem, vel sine vllâ permutatione accidentium, sicut vnitur vna gutta aquæ cum aliâ; vel corrumpendo aliqua accidentia illius, & producendo propria, sicut caro nutritur ex sanguine, in nostrâ sententia, docente eum animari.

121 Dices Primò: Non posset illud corpus habere accidentia corruptibilia, hæc enim requirunt subiectum corruptibile, quale non esset illud corpus. Respondeo, aliud esse, habere accidentia corruptibilia, aliud corruptiua. Lux, sensatio, intellectio, sunt corruptibilia, non tamen corruptiua, quia non disponunt subiectum ad aliam formam. Idem est de actibus Angelorum. Posset ergo illud corpus habere accidentia corruptibilia, quæ produceret in aliâ parte sibi substantialiter simili, vt eam etiam accidentaliter assimilatam sibi vniret per intus-susceptionem, sicut caro vnit sibi sanguinem, licet substantialiter non esset corruptibile, nec accidentia illa essent corruptiua.

122 Dices Secundò: Aqua non viuit, etiamsi vniat sibi aliam guttam aquæ; ergo nec viueret illa substantia, eò quòd sibi vniret aliam sibi similem. Respondeo, illam substantiam posse viuere, quia eam vnionem produceret per intus-susceptionem, quod proprium esse viuentium, suprà ostendi, quodque nullo modo habet aqua.

TERTIA CONCLVSIO. Dari potest viuens compositum intellectiuum, quod nec vegetabile nec sensituum sit. Patet, quia vegetatio non est simpliciter necessaria ad intellectionem, item nec sensatio.

Sed dices: Forma illa intellectiua, si non exerceret nutritionem aut sensationem in corpore, nullam in illo operationem exerceret, ergo non posset illi vniri. Respondeo Primò, etiamsi non exerceret in eo corpore operationes nutritiuas & sensitiuas, posse tamen exercere alias diuersas; sicut forma ignis non exercet in materiâ operationes nutritiuas & sensitiuas, exercet tamen per te alias, ratione quarum potest illi
123 vniri; idem ergo erit de illâ animâ intellectiuâ. Respondeo Secundò, etsi nullam exerceret operationem in illo corpore ab eo dependentem, adhuc tamen posset illi vniri, quia eo ipso quòd substantialiter esset incompleta, posset vniri subiecto, licet in eo nullam exerceret operationem ab eo dependentem: imò censeo, de facto nullam exerceri à formâ ignis, aut ab eius calore, operationem in materiâ, quam, si semel extra materiam poneretur, non posset naturaliter præstare. Ex his constat, à fortiori esse etiam possibile corpus sensitiuum non vegetabile, quia forma huius penderet à materiâ quoad sensationem, licet non quoad nutritionem, ideoque illi posset vniri.

QVARTA CONCLVSIO. Potest esse viuens constans animo spirituali, non tamen intellectiuo, sed vel sensitiuo, vel loco-motiuo, vel vegetatiuo. Probatur, quia spiritualitas animæ non pendet ex virtute intellectiuâ, sed ex independentiâ à materiâ, ideoque diximus suprà, posse esse substantiam spiritualem non intellectiuam; ergo poterit esse animus spiritualis non intellectiuus, sed vel sensitiuus, vel potens nutrire totum compositum per intus-sumptionem.

QVINTA CONCLVSIO. Potest dari viuens com- 124
positum incorruptibile. Probatur, quia potest dari, imò de facto datur, corpus incorruptibile non viuens, ergo & poterit dari viuens incorruptibile. Patet consequentia, quia ex conceptu suo perfectius est viuens non viuente, ergo non debet repugnare generi superiori, scilicet viuenti, perfectio incorruptibilitatis, quæ non repugnat generi inferiori; scilicet non viuenti, præsertim cùm sentire & appetere, imò & se per intus-sumptionem augere, non arguat, vt ex se patet, corruptibilitatem: nam potest habere virtutem in se conuertendi alia corpora, quæ tamen semel conuersa non poterunt corrumpi.

Sed dubitabis, vtrùm illud corpus possit esse 125
intellectiuum, id est, cognoscitiuum rei spiritualis. Negant nonnulli, quia intellectiuum debet constare saltem formâ spirituali; hæc autem nequit vniri incorruptibiliter materiæ, eo enim ipso erit materialis. Ego tamen aliter censeo, Primò, quia non video vllam repugnantiam in eo, quòd res materialis possit cognoscere rem spiritualem; materialitas enim præcisè consistit in impenetrabilitate cum aliâ eiusdem speciei. Cur autem impenetrabilitas obstabit cognitioni rei penetrabilis, cùm capacitas compositionis non obstet cognitioni rei incapacis compositionis? Certè ego non video vllam in hoc repugnantiam, aut differentiam inter impenetrabilitatem & capacitatem compositionis. Ergo sicut anima capax compositionis substantialis cum materiâ, potest cognoscere Deum incapacem huius compositionis; ita etiam res incapax penetrationis, poterit cognoscere rem capacem penetrationis. Sed de hoc fusiùs infrà.

Secundò responderi posset, ex eo quòd for- 126
ma illa incorruptibiliter vniretur materiæ, non esse materialem, quia ad materialitatem non sufficit quasi alligatio ad materiam, sed requiritur vlteriùs dependentia ab illâ vt à subiecto adhæsionis aut inhæsionis, sicut multi dicunt, vnionem, se tenentem ex parte animæ præcisè si daretur, materialem non futuram, etsi non

posset

posset esse sine materiâ etiam de potentiâ absolutâ.

Hæc solutio mihi olim placuit, sed suprà ostendi à numero 115. creationem quantitatis esse materialem eo præcisè quòd dependet à quantitate non efficienter, sed adhæsiuè; hoc autem haberet illa forma substantialis, quæ non posset à materiâ separari; ergo esset materialis, non verò spiritualis. Vnde etiam reieci vnionem spiritualem tenentem se ex parte animæ, affixam tamen materiæ.

127 Meliùs aliter Tertiò posset responderi, illam animam, si semel corrumperetur vnio cum materiâ, connaturaliter extituram; quo explicatur eius independentia à materiâ & quantitate, & consequenter eius spiritualitas: quòd autem non possit vnio dissolui, non prouenire ex exigentiâ animæ, & dependentiâ à materiâ, sed ex naturâ propriâ illius vnionis.

SECTIO IV.

Potest esse viuens intellectiuum non volitiuum.

SEXTA CONCLVSIO. Potest esse viuens intellectiuum, non verò volitiuum. Probatur, quia nulla est ratio probans, ex cognitione necessariò essentialiter inferri potentiam volitiuam. Confirmatur: potentiæ exteriores, visus v. g. auditus, &c. sunt cognoscitiuæ, & tamen illis non correspondet potentia appetitiua, hæc enim solùm correspondet sensui interno, ergo non est necessarium, vt omne cognoscitiuum sit appetitiuum. Vtrùm autem possit esse appetitiuum sine cognoscitiuo, dicetur inferiùs, cùm de actionibus voluntatis sermo inciderit.

128 Oppositum opinantur nonnulli, qui mouentur Primò: Quælibet natura habet appetitum sibi proportionatum, ergo natura rationalis habet appetitum rationalem. Sed hic est voluntas, ergo omnis natura rationalis habet voluntatem. Hic committitur magna æquiuocatio: saltatur enim ab appetitu innato ad voluntatem, quæ solet dici *appetitus elicitus*. Concedo, quamlibet naturam habere appetitum innatum sibi proportionatum, id est, inclinationem naturalem ad proprium bonum, vnde natura rationalis etiam habebit rationalem appetitum innatum: nego autem, omnem naturam rationalem habere appetitum elicitum, id est voluntatem. Quòd si in hoc sensu de appetitu elicito sumatur Antecedens, supponitur ab aduersariis, quod deberet probari.

129 Secundò arguunt: Perfectissimum cognoscens, qualis est Deus, & infimum, quale est brutum, habent appetitum elicitum, ergo omnia cognoscentia, quæ continentur in medio, debent esse appetitiua; ergo signum est, de conceptu omnis cognoscentis esse, habere appetitum. Sed contrà Primò, quia in hoc argumento iam supponis, dari in Deo voluntatem, non verò vllam huius rei affers rationem, sed ex eo quod detur in Deo, infers, esse de conceptu omnis cognoscentis, habere appetitum; nos autem in præsenti quærimus an ex conceptu intellectiui id necessariò colligatur, vt ideò teneamur dicere, omne intellectiuum esse etiam volitiuum.

Contrà Secundò, quia sequela, illata ex 130
Deo & brutis ad alia cognoscentia possibilia inter Deum & bruta, est prorsus nulla, perinde ac si hoc modo argumentareris: Deus, qui est perfectissimum ens rationale, & homo, qui est imperfectissimum rationale, possunt generare filium; ergo Angeli, qui sunt inter Deum & hominem, possunt generare filium: qualis esset consequentia? Ratio huius est, quia duobus entibus extremis conuenientibus in aliquâ ratione communi, potest aliqua alia ratio etiam communis conuenire ex propriâ naturâ particulari, quæ non necessariò conueniat entibus interiacentibus inter ea extrema: idem ergo erit de appetitu, qui non conuenit Deo præcisè quia intelligenti, sed quia tali intelligenti, id est, infinitè perfecto, & etiam conuenit bruto ex particulari eius essentiâ; vnde non licet inferre, omni cognoscenti possibili appetitum conuenire debere.

Tertiò mouentur: Quia omnis res fertur in 131
suum bonum, non cognoscitiua per appetitum innatum, cognoscitiua per elicitum; ergo omnis cognoscens est potens elicere actum appetitus. Sed nego, omnem naturam cognoscentem debere appetere suum bonum aliter quàm non cognoscentem; tu enim ponis Antecedens pro tuâ conclusione, sed illud nec leuiter probas.

Quartò: Quia potentia perfectior, si respiciat idem obiectum quod imperfectior, debet versari circa illud modo perfectiori; sed sensus bruti, qui est imperfectior omni intellectu, respicit suum obiectum cum vi eliciendi appetitum circa illud, ergo & omnis intellectus eodem modo illud respicit. Relabitur hoc in secundum argumentum, cui respondeo per instantiam Primò, Angelus & homo respiciunt hominem, & tamen in omnibus non potest perfectiùs se exercere Angelus circa hominem, neque enim illum potest producere. Ratio à priori sit, & simul secunda responsio, quia in creatis potest aliqua potentia, quæ excedatur ab aliâ in aliquo, eam excedere simpliciter aliunde, ergo Maior illa argumenti non est vera. Eadem instantia est circa meos actus 132
amoris, qui à meo intellectu & ab Angelico respiciuntur, Angelus autem non potest eos producere, possum tamen ego, qui sum illo imperfectior; ergo circa illud obiectum non versatur absolutè perfectiùs potentia Angeli perfectior.

Aliud argumentum obiiciunt sibi hi de cognitione, cui repugnaret amor vel odium, ergo potest etiam esse intellectus, cui repugnet appetitus. Antecedens probant in cognitione de decreto Dei non concurrendi cum voluntate ad amandum, nec odio habendum. Sequelam probant, quia eadem omnino ratio est de intellectione ad appetitionem particularem, ac de intellectu ad omnes appetitus. Huic respondent, repugnare, à Deo reuelari tale decretum, quia sequerentur duo contradictoria, scilicet, posse

eam cognitionem esse principium operationis, & non posse.

133 Sed ego vrgeo argumentum: siue enim verè siue falsò iudicet quis, se non posse amare, nec odio habere aliquod obiectum, ex illâ cognitione præcisè nihil potest operari voluntas, vt de se patet; ergo iam est aliqua cognitio, qui per se repugnet actus voluntatis; ergo falsa est tua doctrina. Imò licet quis vellet reflexè omittere ex vi eius cognitionis, at circa obiectum illius directum non versaretur vllo modo, quo patitur instantiam tuum argumentum, quia circa idem obiectum formalissimè, quod cognitio respicit, contendis tu, debere perfectiorem potentiam posse versari per actum voluntatis, quod tamen hîc falsum est.

134 Tertiò impugno eam solutionem, quia in eâ petis principium; supponis enim, sequi illa duo contradictoria, de quo est tota lis, non das autem rationem huius. Confirmo: hi admittunt puram omissionem (& quoad hoc, etiamsi non admittant, idem est) omittat ergo quis, siue liberè siue necessariò, cur non poterit Deus illi reuelare, se non operari? Hæc cognitio cuius, quæso, amoris erit productiua? certè nullius, quia nullum obiectum amabile proponit aut odibile, ergo potest esse actus intellectus non determinatiuus ad appetitum.

Tandem impugno eam solutionem, quia gratis & contra lumen naturale dicitur, quòd Deus non possit reuelare homini id quod ipse verè & realiter determinauit, & quòd Deus loqui possit cum creaturâ, & non possit illi dicere, Ego decerno tecum non concurrere ad actus voluntatis: verè nimis clara deberent esse contradictoria, quæ me ad hoc negandum cogerent.

DISPVTATIO TERTIA.

De potentiis Animæ.

EGIMVS de Animâ secundùm se, iam nunc de eius potentiis, mediis quibus operatur, agamus oportet. In præsenti Disputatione tertiâ solùm de illis in communi, in sequentibus verò de iisdem in particulari disputabimus.

SECTIO I.

An solæ Potentiæ immediatè concurrant ad actus vitales?

OVIA à certioribus ad minùs certa procedendum est, ideò priusquam de distinctione potentiarum ab animâ, quod minùs certum est, disputemus, oportuit concursum eius in actus statuere, quod faciliùs probabitur, vt hinc gradum faciamus ad priorem difficultatem.

SVBSECTIO PRIMA.

Reiicitur sententia, negans, animam immediatè concurrere ad actus vitales.

1 DIVVS Thomas Parte 1. quæst. 77. art. 1. opinatur apertè, animam nullatenus posse per seipsam immediatè concurrere ad suos actus. Mouetur Primò, quia principium operationis debet esse in eodem genere cum operatione ipsâ; sed operatio animæ est accidens, ipsa autem anima substantia, ergo nequit esse principium suorum actuum, debent ergo poni potentiæ aliæ accidentales, quæ immediatè solæ concurrant ad actus vitales. De principio, cui hæc ratio D. Thomæ innititur, egimus susè in Physicis, vbi probauimus, non esse necessarium, vt principium & operatio sint in eodem ordine, ideoque concluſimus, substantiam posse esse immediatè operatiuam & alterius substantiæ & accidentium, quod pluribus instantiis & ad hominem contra ipsum D. Thomam, & vniuersaliter potest confirmari. Ad hominem quidem, quia in eius sententiâ accidens producit substantiam immediatè; item potentia loco-motiua, quæ est accidentalis, vbicationem, quæ est modus. Præterea in omnium ferè sententiâ res materialis, nempe phantasma, producit immediatè partialiter species spirituales. Vnde arguo: Si res ordinis inferioris possunt concurrere ad producendam rem ordinis superioris, à fortiori poterit res ordinis superioris concurrere ad res inferiores. Ratio à priori, quia principium, vt possit producere effectum, requirit solùm vt illum contineat, res autem ordinis superioris potest continere res inferiores etiam multò perfectiùs quàm res eiusdem ordinis inuicem continentur (perfectiùs enim continet Deus ignem verbi gratiâ, quàm vnus ignis alterum) ergo poterunt res ordinis superioris immediatè concurrere ad res inferiores; ergo & anima ad suos actus, licet hi accidentales, illa substantialis sit. 2

Mouentur Secundò Thomistæ: Quia si anima secundùm suam essentiam esset potentia, semper exerceret omnes operationes quas potest, quod apertè falsum est. Sequela probatur, quia anima ex suâ essentiâ est actus materiæ, ergo si illa esset potentia, semper esset in actu, ergo semper operaretur. Non video vim huius argumenti, quod inprimis retorqueo, quia potentiæ ipsæ distinctæ ex suâ essentiâ sunt etiam actus animæ, sicut anima 3

ma actus materiæ; ergo, ſi ob hanc rationem anima non poteſt per ſuam eſſentiam eſſe potentia, quia ſemper eſſet in actu, ita neque ipſæ potentiæ poterunt per ſuam eſſentiam eſſe potentiæ, quia
4 ſemper erunt in actu. Igitur pro ſolutione diſtinguendus eſt duplex actus, alius *informatiuus*, ſeu *actualis informationis*; hunc habet anima & ipſæ potentiæ, dum vnitæ ſunt cum ſuis ſubiectis, ſicut omnes aliæ formæ: alius actus eſt *actualis operationis*, qui non eſt idem cum præcedente, neque illi neceſſariò annexus; poteſt enim forma actualiter eſſe actus informans, nec tamen ideò actu eſſe in actu ſecundo operationis, vt patet in ipſis potentiis, quæ licet ſemper actuent ſubiectum, non tamen ſemper operantur. vnde nego, animam, ſi eſſet operatiua, ſemper actu operaturam, etiamſi ſemper actu materiam informaret.

Tertiò: Quia anima non poteſt immediatè reſpicere accidentia: ſi enim immediatè illa reſpiceret, etiam immediatè ordinaretur ad illa; atqui ſubſtantia non poteſt ordinari ad accidens, ergo. Reſpondeo, hoc argumentum minorem habere difficultatem quàm præcedens; nam ipſimet Thomiſtæ ſaltem reſpectu ipſarum potentiarum debent immediatum ordinem concedere animæ; nam potentias in ſe immediatè recipit, & reſpicit.
5 Iam ergo ibi infringitur tota vis argumenti, & ipſi & nos debemus reſpondere, non eſſe idem ſubſtantiam immediatè poſſe operari, & illam ordinari ad operationes, ſicut Deus non ordinatur ad creaturas, quarum tamen eſt immediatè operatiuus, ſed ex fecunditate vel ob alios fines eſt cauſatiuus illarum. Idem dicito de ſubſtantiâ creatâ. Vbi notanda ſunt oppoſita Thomiſtarum principia. Aliquando enim dicunt, omne eſſe eſſe propter operari, quo pacto referunt omnem ſubſtantiam ad operationem; iam autem nolunt admittere in ſubſtantiâ vllum ordinem ad operationes.

Omitto alia argumenta, quia illis potiùs videtur probari neceſſitas potentiarum diſtinctarum, quàm impugnari immediatus animæ concurſus, de quo agimus in hac Sectione, acturi in ſequente de potentiarum diſtinctione.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera ſententia.

6 IGITVR dicendum eſt, animam immediatè ſaltem partialiter concurrere ad actus vitales. Hæc eſt communis recentiorum ſententia. Eam tenet Nominalium & Scotiſtarum ſchola. Probetur Primò ex dictis in Phyſicis, vbi oſtendi, ſubſtantiam eſſe immediatè operatiuam, ergo anima immediatè concurret ad ſuos actus. Patet conſequentia, quia niſi aliunde in contrarium ſit aliqua ratio, quæ in præſenti non eſt, æquius videtur animæ tribuere concurſum quàm illius accidentibus, ergo ſaltem partialiter concurret anima immediatè ad actus vitales. Sed quia in Phyſicis dixi, hinc etiam probari, ſubſtantiam eſſe immediatè operatiuam, ne iam faciam circulum, dum
7 hinc iterùm ad Phyſicam appello; ideò Secundò hoc ipſum ſuadeo efficaciùs, quia anima immediatè debet concurrere ad actus voluntatis, ergo anima eſt immediatè operatiua actuum vitalium. Conſequentia eſt certa. Antecedens probatur: nam ſi anima non concurreret immediatè ad eos actus, ſed ſola potentia ipſius animæ, non eſſet digna anima odio & pœnâ ratione peccati, nec amore & præmio ratione bonorum operum; ergo debet concurrere immediatè. Hæc conſequentia eſt aperta. Prima verò probatur, quia anima non efficeret peccatum, nec bonum opus, ſed id à ſolâ potentiâ præſtaretur, ergo ſola hæc eſſet digna vituperio & laude, ergo non anima. Patet conſequentia, quia nemo meretur laudem vel vituperium, niſi ob id quod ipſe facit.

Reſpondebis Primò, animam eſſe dignam 8
laude vel vituperio, quia potentia illius bene aut malè operatur, nec nouum eſſe in moralibus, vt actiones vnius vertantur alteri in laudem vel vituperium, peccata enim pupilli vitio vertuntur tutori, & peccata filiorum parentibus, ideoque & ob illa puniri ſolent, cuius rei plura poſſent exempla afferri; ergo peccatum vel bonum opus voluntatis tribui poterit vitio vel laudi animæ, licet hæc immediatè non concurrat ad illud. Patet conſequentia, quia maior connexio eſt inter voluntatem & animam, & magis vnum efficiunt, quàm tutor & pupillus, filius & parens. Secundò poteſt id confirmari ex corpore quod punitur, etiamſi ipſum non operetur liberè, ſed ſola anima illi vnita: quam inſtantiam putant aliqui valdè efficacem contra argumentum ſuprà à nobis factum.

Sed contrà, quia, voluntatem eſſe potentiam 9
animæ, aut inſtrumentum illius, in tantum poſſet deſeruire, vt operationes illius tribuerentur animæ, in quantum hæc haberet dominium ſupra voluntatem, vt & poſſet impedire illius actionem, & illam excitare ad operandum. Quòd ſi anima nullatenus poteſt impedire aut excitare voluntatem ad operandum, non video, quâ ratione voluntatis operationes animo tribuantur vitio vel laudi, quantumuis voluntas ſit potentia animæ. Hoc oſtendo ipſo exemplo pro oppoſitâ ſententiâ adducto: nam illæ præcisè actiones pupilli aut filij reputantur in culpam parenti aut tutori, quas hi impedire potuerunt, non tamen impediuere; actiones verò filij, in quas parens nullum potuit habere dominium, quia nec potuit impedire, nec imperare, nullatenus parenti imputantur: ergo cùm anima, niſi concurrat ſimul cum voluntate, nullum habeat dominium in actiones voluntatis, quia nec illas impedire, nec imperare poteſt, non poterunt animæ prædictæ actiones tribui laudi vel vituperio; nec video quid hoc clarius eſſe poſſit. Exem- 10
plum autem è corpore petitum, etiam non eſt ad rem: nam ſicut corpus non peccat verè & propriè, ſed ſola anima, ita etiam ſola anima propriè punitur; corpus enim nec ſentit dolorem, nec priuatur viſione Dei, &c. Adde, etiam corpus ſuo modo poſſe dici cauſam peccati, quatenus inclinat ad bonum delectabile prohibitum: at neque hoc ipſum potuiſſet habere anima, ſi non influeret in peccata; quare ergo ipſa immediatè & propriè eſſet punienda? Vides ergo, adhuc argumentum ſuprà factum retinere ſuam vim.

Reſpondebis Secundò, animam verè peccare per actiones malas ſolius voluntatis, & è contrario mereri per actiones bonas; ergo tales actiones

possunt illi tribui laudi aut vitio. Consequentia est bona. Antecedens probatur: quia anima peccat & benè operatur per actiones solius voluntatis, eo rigore quo ignis calefacit per calorem; sed ignis verè & propriè calefacit, ergo & anima verè & propriè peccat per actiones solius voluntatis. Nec potest dici, ignem solùm calefacere denominatiuè: hoc, inquam, dici non potest, nam aqua etiam calefacit hoc modo, & tamen non per se calefacit sicut ignis, ergo hic plus quàm denominatiuè calefacit, ergo verè & propriè. 11 Ratio à priori, quia calor est instrumentum ignis, ideoque operationes illius per se tribuuntur igni, non verò aquæ, cuius non est instrumentum. Cùm ergo intellectus & voluntas sint instrumentum animæ, verè & propriè earum actiones erunt actiones animæ, ergo hæc verè peccabit per peccatum voluntatis.

Hæc solutio videtur solo modo loquendi difficultatem soluere, ideò, quidquid sit de vocibus, vtrùm ignis debeat dici verè calefacere, an solùm denominatiuè, hoc certum de re, calefactionem non oriri immediatè ab igne, sed à solo calore; item, actionem peccaminosam non fieri immediatè ab animâ, sed à solâ voluntate: ex quo vlteriùs fit, vt in potestate animæ nullatenus sit prædicta actio; neque enim anima potest eam vllâ vi impedire, nec ad illam excitare voluntatem. quo ergo iure poterit Deus offensus esse animæ propter actionem malam, quæ nullo modo fuit in potestate animæ, siue hæc denominetur siue non 12 ab illâ? Sicut, si per impossibile calor ignis esset indifferens, & liber ad calefaciendum vel refrigerandum, non posset quis iure irasci igni ob calefactionem ortam ab eius calore; posset enim respondere ignis, se non determinare calorem ad illam actionem, imò nec determinatum à calore ad illam concurrere immediatè, neque illam posse à se impediri; sed illam à solo calore oriri, ideoque ei soli vitio vertendam. Confirmo: Deus, quantumuis immediatè concurrat ad actionem peccaminosam, quia tamen non se ad illam determinat, sed concurrit determinatus à voluntate, non peccat per illam actionem, nec illa Deo tribuitur vitio, imò nec dicitur causa illius; multò ergo minùs tribuetur animæ, quæ nec determinat ad eam actionem, nec determinata concurrit immediatè, sed solùm dicitur concurrere, eò quòd voluntas causata ab ipsâ animâ concurrit, quod ad purum modum loquendi spectat.

13 Vlteriùs impugno efficaciter prædictam solutionem. Ponamus, animam miraculosè separatam à voluntate peccare; rogo, an illud peccatum voluntatis tribueretur animæ, an non. Respondebis, & meritò, non tribuendum. vnde ego infero: Ergo non peccabit anima, etiamsi voluntas illi vnita peccet. Patet consequentia, quia voluntas non aliter operatur in vno casu, quàm in alio; item anima non magis influit vnita, quàm non vnita; ergo non magis peccabit in vno casu, quàm in alio.

14 Dices, in vno casu deficere vnionem, quæ requiritur, vt illi tribuatur operatio voluntatis. Sed contrà Primò ad hominem, quia per te, vt tribuantur causæ principali operationes substituti, nullatenus requiritur, vt substitutum sit vnitum principali operanti; per te enim productio passionum per se tribuitur generanti, quia essentia nomine illius eas producit, quantumuis essentia producens non sit vnita cum generante; item productio cognitionis facta à specie tribuitur obiecto, quia species vt instrumentum obiecti operatur, etiamsi non sit vnita cum obiecto. Denique 15 admittis, si creaturæ essent instrumentum Dei, verè Deum dicendum causam actionum creaturæ, licet hæ non essent vnitæ cum Deo; ergo etiam animæ non vnitæ cum voluntate, tribuetur operatio voluntatis, quia voluntas etiam non vnita est instrumentum animæ, & tamen non peccauerat anima per eas actiones in illo casu: ergo quantumuis anima vnita cum voluntate quasi physicè denominetur operans ab operatione voluntatis, moraliter tamen non poterunt illi tales operationes tribui vitio vel laudi, quia ipsa non habet vllo modo libertatem circa illas; sicut licet habitus vitiosus denominetur, imò & verè causet actus prauos, non vertitur illi vitio, eò quòd non habeat libertatem circa illos.

Contrà Secundò, quia vnio voluntatis cum animâ non est ipsi animæ vllo modo libera, neque culpabilis; ergo præcisè per positionem illius vnionis non possumus intelligere animam peccare. Patet consequentia, quia peccatum est formaliter liberum; sed hæc vnio non est libera voluntati, ergo nequit anima reddi peccans præcisè per 16 solam hanc vnionem cum voluntate peccante.

Posset respondere aduersarius huic secundæ impugnationi, per solam voluntatum posterorum in Adamum transfusionem, quæ non est libera posteris, peccatum Adami, quod sine eâ transfusione non esset posterorum, iam verè esse proprium illorum, ita vt verè posteri ratione illius peccent, & Deo sint odibiles; ergo quantumuis vnio voluntatis cum animâ non sit libera animæ, neque culpabilis, rectè potest ratione illius peccatum, quod anteà solius erat voluntatis, fieri proprium animæ, ita vt anima ratione illius verè & propriè odio & pœnâ digna sit, sicut digni sunt infantes in solo originali existentes.

Replicaret aliquis, peccatum originale, quia 17 non est proprium physicè, non posse pœnâ sensus, sed solùm priuatione puniri; peccatum autem proprium animæ puniri pœnâ sensus, ergo diuerso modo est proprium animæ illud peccatum, quàm sit peccatum Adami proprium posterorum; ergo quia anima concurrit immediatè ad illud & non præcisè eò quòd vnita sit à Deo cum voluntate malè operante. Sed, quidquid sit de hac solutione, faciliùs potest impugnari ea responsio, Primò, quia difficultatem valdè magnâ, & quam vix possumus benè percipere, de transfusione voluntarum in Adamum in ordine ad peccandum, sine vllâ necessitate transfert ad præsentem quæstionem de concursu animæ, & vel ex hoc capite eam facit ferè imperceptibilem. 18 Secundò à priori, quia in tantum ratione illius transfusionis factæ à Deo, omnium voluntatum auctore, peccant posteri, in quantum ob eam transfusionem voluntas Adami fit moraliter voluntas omnium posterorum, ideoque solùm moraliter peccant: atqui per vnionem physicam voluntatis cum animâ, neque physicè neque moraliter voluntas fit anima, aut è contrario; sicut, quia vniatur calor cum igne, neque physicè neque moraliter fit ignis: non quidem physicè, quia repugnat prorsus, duas res semel phy-

physicè distinctas, aliquando fieri idem realiter inter se, tum quia vnio physica non potest esse nisi inter res physicè distinctas, ergo physicè per vnionem non fiunt idem voluntas & anima: sed neque fiunt idem moraliter, tum quia si solùm moraliter essent idem, etiam sine vnione physicâ moraliter possent esse idem; sicut sine hac vnione
19 voluntas posterorum est voluntas Adami. Ratio à priori: quia sine illâ vnione manet etiam voluntas instrumentum animæ, sicut species sine vnione cum obiecto manet illius substitutum, præsertim si anima conseruaret eas potentias, licet non sibi vnitas; ergo moraliter non magis sunt idem anima & voluntas post vnionem physicam, quàm ante illam; ergo si antè moraliter non reputabatur peccatum voluntatis proprium animæ, neque posteà. Vlteriùs: non possunt moraliter fieri idem, quia aliàs anima solùm moraliter peccaret peccato actuali, sola autem voluntas physicè, quod omnino falsum est, nec tutum in Theologiâ. Præterea, in vnione physicâ voluntatis cum animâ nihil intercedit morale, ergo ratione illius non potest moraliter fieri idem anima & voluntas. Denique à priori idem efficaciter impugnatur, quia repugnat, rem physicè incapacem alicuius effectus, fieri idem moraliter cum aliâ causâ in ordine ad illum effectum, ideoque non potest Deus transfundere appetitus brutorum in voluntatem Adami in ordine ad peccandum, eo præcisè quòd bruta sunt physicè incapacia pec-
20 candi: sed etiam anima est (si non concurrat immediatè) incapax physicè peccandi & libertatis, non minùs quàm brutum, ergo repugnabit etiam, animam fieri idem moraliter cum voluntate in ordine ad peccatum, & ad operationes alias liberas, ergo neque physicè neque moraliter fiunt idem anima & voluntas per vnionem in ordine ad peccatum; ergo si ante vnionem anima non peccaret peccato facto à solâ voluntate, neque post vnionem peccabit, si non concurrat immediatè; ergo, vt saluetur, animam peccare, & benè operari, esse dignam odio & amore, necessarium est, illi immediatum influxum concedere in actus malos & bonos.

Quòd si propterea diceres, etiam in eo casu animam peccaturam; facilè impugnaberis: quia lumen naturale dictat, repugnare animam puniri & reprehendi propter eas actiones quæ fiunt à voluntate, ipsâ animâ fortè non existente in rerum naturâ, aut saltem separatâ à voluntate, & sine vllo dominio in illam. Constet ergo, non posse animæ peccatum explicari sine immediato concursu ipsius in actus voluntatis.

SVBSECTIO TERTIA.

Fundamentum secundum pro eadem sententiâ.

21 SECVNDVM principale argumentum pro hoc influxu immediato animæ in actus voluntatis, desumitur ex eo, quòd voluntas est potentia cæca, egetque illuminatione intellectus, vt cognoscat obiectum ad quod accedit amando, & à quo recedit odio habendo; ideoque communiter dicitur, non posse ferri in incognitum: sed, si sola voluntas sine concursu animæ suos actus efficeret, omnino ferretur in incognitum; ergo requiritur immediatus animæ concursus. Maior & consequentia sunt euidentes. Minor probatur, quia voluntas, à quâ solâ oriretur amor & odium, nullatenus cognosceret; hoc enim à solo intellectu realiter à voluntate distincto præstaretur, quod respectu voluntatis tam per accidens se haberet, ac si intellectus non cognosceret: sicut, vt Petrus sciat quâ sit incedendum, omnino impertinens est id sciri à Ioanne, nisi ex hac Ioannis notitiâ deriuetur alia in Petrum; tunc autem iam ipse Petrus esset sciens, & à propriâ cognitione duceretur, ex intellectu autem, si potentiæ sint distinctæ, nulla in voluntatem deriuatur cognitio; ergo cognitio intellectus omnino impertinenter se habet respectu voluntatis, & hæc tam ignorabit obiectum quàm si ab intellectu non fuisset cognitum, & consequenter non poterit vllo modo ferri in illud.

Dices Primò, propter radicationem earum po- 22
tentiarum in animâ posse vnam excitari ex operatione alterius, ideoque posse voluntatem prodire ad amorem determinatam à cognitione intellectus. Sed contrà, quia voluntas excitatur per cognitionem, quatenus repræsentatur ei bonum in quod debet ferri: quòd si illa non cognoscit illud obiectum, neque ei repræsentatur, quantumuis radicetur in eadem animâ cum intellectu, non poterit per cognitionem excitari ad amorem. sicut, licet Humanitas Christi sit vnita Verbo diuino idemtificato realiter cum cognitione diuinâ, quia tamen per eam cognitionem non redditur Humanitas cognoscens, non potest excitari ad amandum, ideoque eget ea Humanitas propriâ cognitione, vt possit velle aut odio habere obiectum; ergo multò minùs poterit voluntas amare, eò quòd sit vnita cum animâ cui est vnitus intellectus intelligens.

Et vt perfectiùs intelligatur, repugnare hanc 23
excitationem voluntatis, aduerte, dupliciter posse aliquid excitari à cognitione: Vel quasi prè physicè, sicut excitatur habitus ad concurrendum, & intellectus ad producendas species illius cognitionis, quæ excitatio non est quia habitus aut intellectus cognoscat, sed quia ponitur conditio physicè requisita vt operetur intellectus, aut habitus: hoc autem modo rectè potest voluntas excitari per cognitionem solius intellectus. Cæterùm hæc esset excitatio cæca, sicut excitatio habitus; neque hanc excitationem solam ponunt Philosophi in voluntate, sed aliam secundam, quæ est intentionalis, quatenus per repræsentationem quasi clarescit voluntati obiectum, quod anteà ei ignotum erat, ita vt ipsa sciat quid amet, quid odio habeat, quæ bonitas sit in obiecto, quæ malitia, & an odio an amore dignum sit noscat, possitque suam circa illud exercere libertatem. Huiusmodi autem excitationem intentionalem voluntatis non posse fieri, nisi ipsa cognoscat, ex terminis videtur manifestum: quia nisi ipsa cognoscat, tam occulta est ei bonitas & malitia obiecti, quàm si non esset in intellectu vlla cognitio.

SVBSECTIO QVARTA.

Prima responsio reiecta.

24 RESPONDEBIS fortè Primò, Si detur voluntas distincta, & immediatè concurrat anima, rectè excitatur voluntas ad amandum ex cognitione existente in intellectu; ergo etiamsi non concurrat anima, poterit excitari. Patet consequentia, quia licet concurrat anima, voluntas tamen distincta non magis cognoscit obiectum, quàm si non concurreret anima, vt per se patet; ergo si, concurrente animâ, sufficienter excitatur voluntas ex cognitione intellectus, etiam excitabitur eâ non concurrente; ergo ob hanc excitationem non requiritur concursus animæ. Respondeo facilè, si concurrat anima cum voluntate distinctâ, solam animam excitari intentionaliter à cognitione, voluntatem autem distinctam trahi ad concurrendum ab ipsâ animâ, sicut
25 trahitur habitus à potentiâ: ex quo fit, vt voluntas illa distincta feratur in incognitum, sicut & fertur habitus; anima verò, quæ est principale comprincipium, in cognitum feratur: neque enim amplius requiritur ad determinationem voluntatis, nisi vt principale principium, quod determinat reliqua comprincipia, cognoscat obiectum. Sicut, vt pes incedat rectâ viâ, sufficit si anima mouens illum cognoscat quâ sit incedendum, nec requiritur vt id ab ipso pede cognoscatur: item, vt cæcus ducatur, sufficit à puero ducente viam cognosci. At, si voluntas sola concurreret, nullum principium illuminaretur nullumque cognosceret obiectum, quapropter cæco prorsus modo procederet. Ecce ergo quanti referat, immediatum animæ concursum adesse, licet simul concurrat potentia distincta.

26 Respondebis Secundò, potest iam loco-motiuam, quæ residet in capite, moueri ex sensatione existente in pede, & è contrario pedem ex sensatione existente in capite, & tamen non esse idem principium cognoscens & mouens, ergo non requiritur, vt idem principium quod amorem producit, cognoscat, sed sufficiet, si in eodem supposito detur cognitio. Maior est certa ab experientiâ. Consequentia euidens. Minor probatur in equo & alijs animantibus constantibus animâ diuisibili, in quibus certum est non esse idem principium cognoscens in capite, & mouens pedem, distincta enim est pars animæ residens in capite à residente in pede; ergo non est idem principium quod cognoscit, & quod ex cognitione determinatur ad motum. Ante responsionem

27 Aduerte, à Thomistis in præsenti hac solutione contendi, non esse necessarium immediatum concursum animæ, quia per naturalem sympathiam potest vna potentia excitari ex cognitione alterius potentiæ realiter distinctæ; suprà autem, dum agunt de compositione animarum, eos probare animam esse indiuisibilem, quia sentiens in pede mouet caput, quod non posset fieri, inquiunt, nisi idem numero principium esset sentiens in capite, & mouens pedem. Ecce iam ibi requirunt idemmet principium, quod determinatur ad motum, cognoscere; in præsenti verò id prorsus negant, & recurrunt ad naturalem sympathiam, quo videntur non sibi constare.

Impugno ergo responsionem, & simul respon- 28
deo instantiæ in contrarium allatæ Primò, quia in homine nullam habet difficultatem: cùm enim eadem numero anima sit in toto corpore, non mirum, si sentiens in pede illuminetur, vt possit appetere in cerebro, & ex appetitu rursus determinetur vt possit pedem mouere: in brutis difficiliùs explicatur. Pro quo dixere nonnulli, non solam animam pedis concurrere ad sensationem, sed totam animam equi (sicut ad comburendum lignum non concurrit sola superficies ignis contigua ligno, sed totus ignis, etiam secundùm partes distantiores;) ergo non sola pars animæ pedis, sed tota anima concurret ad sensationem. Idem dicunt respectu operationum etiam substantialium, id est, nutritionis, & ex hoc inferunt, non per sympathiam, sed quia verè illuminatur anima cerebri, quatenus concurrit ad sensationem pedis, determinari & ad appetitum & ad motum.

Duo displicent in hac solutione, & principium 29
quod assumit, & consequentia quam ex illo infert. Principium quidem, quia falsum videtur, animâ capitis concurrere immediatè ad sensationem pedis: in igne enim ideò colligimus non solùm concurrere vltimam superficiem, sed etiam omnes alias partes illius distantiores, quia videmus (vt diximus in Physicis) quò maior est ignis, eò citiùs & in maiori distantiâ, & intensiùs operari, quod non fieret, nisi aliæ partes concurrerent simul cum vltimâ superficie; in bruto autem deficit hæc experientia, imò potiùs habemus oppositam (tantum enim, & tam citò sentit dolorem pedis equus paruus, ac magnus, & idem tantum sentiet dolorem pedis sinistri abscisso dextro, quàm si non esset abscissus; tam perspicaciter videbit abscissis auribus, quàm si illas haberet prope infinitas in magnitudine: item & è contrario tam benè audiet deficientibus oculis, quàm si eos maximos haberet) ergo non concurrunt omnes partes animæ vnius membri ad sensationem alterius, alioquin sentiretur defectus vnius partis in operatione alterius.

Dices, non concurrere alias partes ob neces- 30
sitatem, sed quia omnes sunt eiusdem speciei, & vnitæ inter se, quapropter omnes attemperant suum concursum in aduentu alterius; eâ autem deficiente, augent concursum: vnde fit, vt in operatione non percipiatur multitudo aut paucitas partium. Sed contrà, quia hoc est purè diuinare sine fundamento: attemperatio enim causarum tunc præcisè ponitur, quando vtraque est æquè applicata & eiusdem speciei. Quando verò est inæqualitas in applicatione, ut effectus eadem facilitate potest ab vnâ adæquate concurrente, ac ab vtraque attemperante concursum produci; dicendum est, eam præcisè, quæ magis applicata est concurrere, non verò reliquas; quia tunc est titulus specialis in vnâ, vt concurrat, qui non est in altera: & cùm aliunde non sit necessitas concursus alterius, solam propinquiorem concurrere dicendum est. Ergo 31
cùm, vt probauimus, æquè oriatur illa sensatio à solâ parte animæ in quâ fit, ac à reliquis æquè distantibus, non est dicendum, ab illis omnibus fieri, sed à solâ parte animæ propinquiori, & in quâ solâ existunt species illius obiecti quod sentitur; sicut etiam dicimus, partem animæ capitis

tis non causari à materiâ pedis distanti, sed solùm à materiâ capitis.

Hæc intellige de sensationibus & appetitionibus, quia in nutritione fortè concurrunt, non quidē omnes partes animalis (nam defectus auris non impedit potentiam nutritiuam stomachi) verùm plures ex illis quæ circumstant stomachum. Ratio est, quia cùm ad hanc nutritionem detur pugna inter viuens & alimentum, sicut datur inter ignem & lignum, ad quam superandam maximè conducit magnitudo agentis, non solùm fiet illa concoctio à partibus immediatis, sed etiam à pluribus ex circumstantibus, quarum numerum non possumus certò definire.

32 Deinde displicet consequentia, ex principio impugnato deducta num. 28. quia licet concedatur, animam cerebri concurrere ad producendam sensationem pedis, non tamen concurrit recipiendo sensationem pedis, quia non vnitur cum illâ, (sunt enim distantes; & experientiâ manifestâ constat, non dolere manum, etiamsi pes doleat:) ergo, licet manus concurrat efficienter ad sensationem, non tamen concurrit recipiendo, aliàs etiam ipsa eum dolorem sentiret. ergo non potest sufficienter determinare anima cerebri ad appetitum. Patet hæc vltima consequentia: quia vt determinetur, requiritur non tam vt efficiat cognitionem, quam vt cognoscat per illam; requiritur enim vt illuminetur, non autem illuminatur efficiendo, sed recipiendo cognitionem. ideoque, si de potentiâ absolutâ ponatur in intellectu cognitio à Deo effecta, adhuc sufficienter determinabitur ad amorem: è contrario verò si miraculosè intellectus efficeret cognitionem quin eam reciperet, non determinaretur sufficienter ad amandum (non enim cognosceret, sed efficeret cognitionem, quod diuersum est;) ergo anima cerebri, licet efficiat sensationem pedis, quia tamen non illam recipit, & consequenter non illuminatur per illam, non potest per illam determinari intentionaliter ad appetendum; ergo adhuc admisso hoc principio non soluitur difficultas suprà posita.

33 Vt ergo instantiæ à Thomistis num. 27. allatæ respondeamus, aduerto, ex omnibus partibus corporis, in quibus fit sensatio, aliquas mitti species intentionales ad cerebrum vbi residet phantasia, vnde hæc adiuta illis speciebus cognoscit obiectum quod priùs senserat anima pedis v. g. cognoscit item vbi illud obiectum distans sit; ex quâ cognitione anima cerebri, in quo est appetitus, determinatur ad effectionem actus appetitus, quo vult mouere aliquam partem corporis, aut totum illud: eadem autem anima cerebri cognoscens & appetens mouet neruos ex cerebro per totum corpus diffusos, quibus motis, determinatur anima pedis ad motum, vel quia simul concurrit ad illum motum anima capitis cum neruis, vel quia motus nerui solùm deseruit ad excitandam animam pedis, hæc autem excitata
34 producit motum pedis. Ex his respondeo, non excitari per naturalem sympathiam animam cerebri ex cognitione pedis, sed quia verè ipsa cognoscit idem, licet per aliam sensationem communem existentem in cerebro, deriuatam autem à sensatione pedis. Consultò dixi, *animam cerebri excitari illuminatam*; nam anima pedis fortè non excitatur ex illuminatione, sed purè physicè ex motione neruorum, quod non est absurdum vllum: nam primum mouens, seu primum determinans ad motum, scilicet anima cerebri, iam cognoscit, quod sufficit vt absolutè motus ille fiat ex cognitione, sicut suprà diximus de amore, casu quo voluntas distincta cum animâ concurrat.

SVBSECTIO QVINTA.

Aliæ duæ solutiones eiusdem argumenti impugnatæ.

RESPONDEBIS Secundò, animam verè intel- 35
ligere per cognitionem receptam in intellectu, etiamsi illam in se immediatè non recipiat, animam autem per cognitionem intellectus determinare voluntatem, vt operetur: quo pacto fit, vt principium determinans ad amorem verè sit cognoscens. Sed contrà Primò, quia anima non magis intelliget per cognitionem in solo intellectu receptam, quàm si non reciperetur. Patet, quia intellectio non vnitur immediatè cum animâ, sed mediatè: vniri autem mediatè, non sufficit vt reddat animam cognoscentem (nam anima non cognoscit denominatiuè solùm ab intellectu, sed verè, realiter & propriè;) ergo debet vniri propriè & immediatè cum intellectione; sicut vbicatio vt reddat aliquid in loco, & duratio vt constituat aliquid durans, debent vniri immediatè, ideoque materia non existit, nec durat per durationem & vbicationem formæ, nisi ipsas in se immediatè recipiat. Quod licet fortè in his effectibus physicis, qui aliquando per extrinsecam etiam denominationem proueniunt, sustineri possit, in cognitione verò non potest percipi, quomodo quis sciat, quid illud sit, & tamen in se propriè non habeat eam scientiam. Ergo neque anima intelliget per cognitionem solùm vnitam in intellectu; ergo nec habet per eam cognitionem sic vnitam sufficientem determinationem, vt possit determinare voluntatem ad amandum; ergo requiritur, vt ipsa immediatè recipiat intellectionem.

Contrà Secundò, quia licet concedamus, ani- 36
mam verè intelligere per cognitionem in solo intellectu receptam, adhuc non poterit voluntas amare, nisi ipsa anima immediatè efficiat amorem. Nisi enim illum efficiat, non potest determinare liberè voluntatem ad amandum: nam determinatio libera dicit essentialiter causalitatem principij se determinantis, quam nullo modo habet anima respectu actuum amoris, qui nec efficienter, nec materialiter ab ipsâ causantur.

Respondebis Tertiò, his ad summum probari, animam influere immediatè ad actus voluntatis & appetitus, non verò ad actus cognitionis, cùm ad hos non excitetur ex actibus voluntatis. Sed contrà Primò, quia saltem immediatè debet recipere anima cognitionem vt ab illâ reddatur cognoscens, & determinetur ad amorem, iuxta dicta numero præcedenti.

Deinde Secundò impugnant alij prædictam 37
solutionem, quia anima potest per actum voluntatis determinare intellectum ad intelligendum, sicut illi imperat de facto vt discurrat circa aliquod obiectum; ergo, quia idem principium quod amat, efficit etiam intellectionem (nam si à

solo

solo intellectu cognitio efficeretur, non posset anima illi imperare) ergo etiam ad actus intellectionis concurrit anima immediatè non solùm recipiendo, sed etiam efficiendo.

Posset quis respondere huic impugnationi, hanc esse differentiam inter voluntatem & intellectum, quòd voluntas excitatur à cognitione, (quia illi proponitur obiectum, quod est excitari intentionaliter, vt diximus suprà, ideoque requirit, vt principium ipsum, quod immediatè producit amorem, cognoscat recipiendo in se cognitionem;) intellectus autem ad suos actus excitatur quasi physicè purè, sicut aliæ potentiæ necessariæ ex positione comprincipij requisiti ad intelligen-
38 dum, nempe ex positione specierum: & sicut non requiritur ad hanc excitationem, vt intellectus in se recipiat species, sed sufficiet si ibi sint, sicut Angeli intellectus excitatur ad cognitionem præcisè ex positione obiecti iuxta se, quantumuis non recipiat in se obiectum, & noster intellectus ex speciebus phantasiæ, quin illas in se recipiat, excitatur ad producendas in se species spirituales illius obiecti, & sensus tactus excitatur ex obiecto applicato, omnesque aliæ potentiæ physicæ, &c. Posset etiam quis respondere, intellectum excitari ex imperio voluntatis ad intelligendum, non quia imperium recipiatur in intellectu, sed quia illud imperium habet ex naturâ suâ vim excitandi intellectum ad cognitionem illius obiecti, de quo est imperium, eò præcisè, quòd sit in eodem loco cum intellectu, sicut actus phantasiæ excitat intellectum præcisè quia est in eodem loco
39 cum illo. Imò etiam scientificè posset intellectus excitari ex illo imperio: nam illo posito, excitatur in intellectu cognitio imperij, etiamsi hoc non recipiatur in intellectu; ex cognitione autem imperij subsequitur statim in intellectu cognitio de obiecto imperato, quin ipsa causa imperij concurrat ad cognitionem, sicut ex positione præmissarum, quantumuis à solo Deo ponerentur, sequeretur statim conclusio, & etiam ex positione actus phantasiæ, sequitur statim in intellectu cognitio de obiecto illius actus: ergo non est necessarium, vt principium per volitionem determinans ad cognitionem, immediatè influat in ipsam cognitionem; ergo ex eo quòd determinet voluntas intellectum ad intelligendum, non probatur ipsum principium volitionis immediatè concurrere ad intellectionem, etiamsi è contrario probetur, immediatum principium determinans voluntatem ad amorem, debere immediatè efficere actus voluntatis, & recipere intellectionem;
40 quia, vt diximus suprà, voluntas determinatur quia cognoscit, vnde ipsa debet recipere cognitionem; intellectus autem non determinatur ex imperio voluntatis, quia ipse sibi imperat, sed quia est potentia purè physica, quæ ex positione alicuius conditionis requisitæ ad operandum excitatur, etiamsi eam conditionem nec ponat ipse intellectus, nec in se immediatè eam recipiat.

Ob hoc censeo, rationem communiter factam, ad probandum immediatum concursum animæ in cognitionem, eò quòd ad cognitionem determinetur à voluntate, non esse efficacem, & solùm probandam hanc veritatem à paritate rationis: quia si semel concedamus, animam esse immediatè operatiuam actuum vitalium appetendi, non est cur illi negemus immediatum influxum in actus cognoscitiuos.

SVBSECTIO SEXTA.

Idem dicendum de sensationibus & appetitione materiali.

QVÆ diximus hucusque de actibus spiritua- 41
libus, intelligenda etiam sunt de materialibus. Sicut enim voluntas determinatur ad amorem ex cognitione, quatenus per hanc illi manifestatur obiectum quod amat, ita etiam appetitus excitatur ad appetendum, quia illi proponitur bonitas obiecti quam appetit. Ergo sicut inde probauimus, animam debere immediatè concurrere ad actus amoris, ita etiam debet dici anima immediatè concurrere ad actus appetitus: quod & in cæteris ob eamdem rationem dicendum est.

Vlteriùs: Sicut animam concurrere ad actus spirituales cognitionis, probauimus, non quia ad illos determinetur ex voluntate, sed à paritate rationis; ita etiam ob solam hanc paritatem rationis dicendum est, animam immediatè concurrere actiuè ad actus cognitionis materialis tam internæ quàm externæ, phantasiæ, visus, gustus, &c.

Maior est difficultas, vtrùm ratio facta suprà 42
ad probandum immediatum animæ concursum in actus voluntatis, probet etiam illam immediatè concurrere ad motum. Ratio dubitandi est, quia motus fit ex cognitione, ideoque artes docent modum quo manus debeat pulsare citharam, quo pes saltare, &c. ergo idem principium habens illam cognitionem, concurrit ad eos motus, alioquin impertinenter se haberet illa cognitio. Ex aliâ verò parte sufficienter videtur determinata potentia loco-motiua ex cognitione, vt ex conditione purè physicâ, præsertim interueniente actu voluntatis, quo velit motum illum sibi per cognitionem propositum, ex quâ voluntate excitetur potentia loco-motiua, sicut excitantur intellectus & sensus internus, ex cognitione sensus externi.

Censeo, non probari illo argumento immedia- 43
tum animi concursum in motum localem, vt conuincit ratio dubitandi secundo loco facta.

Ad priorem in oppositum dicimus, motum localem dirigi ex cognitione mediatè, quatenus dirigitur voluntas ad amandum hunc vel illum motum; ex hoc autem amore excitari motum per naturalem sympathiam, sicut ex phantasiæ actu excitatur intellectus per eamdem naturalem sympathiam: quæ, licet in ordine ad excitationem voluntatis nequeat admitti ob dicta suprà, in ordine tamen alias potentias, quæ purè physicè excitantur, & non quia illis proponatur obiectum, non est cur negetur. Secundò tamen addo, licet prædicto argumento non probetur immediatus animi concursus in motum, à paritate tamen rationis probari, sicut diximus de actibus intellectus.

Denique animam concurrere immediatè effi- 44
cienter ad actus substantiales generationis & nutritionis, constat ex dictis in Physicis, vbi ostendimus, accidens non concurrere immediatè ad productionem substantiæ, sed hanc immediatè ab alterâ substantiâ fieri.

SECTIO

SECTIO II.

Vtrùm Anima immediatè recipiat actus vitales, tam ſpirituales quàm materiales.

SECTIONE præcedenti oſtenſum eſt, animam immediatè recipere cognitionem ſpiritualem, quia ex illâ determinatur ad volendum; ex quo fit, animam immediatè etiam recipere volitionem: non eſt enim, cur eam dicamus eſſe receptiuam cognitionis, non verò amoris, ſicut è contrario diximus, eam eſſe immediatè productiuam cognitionis, quia eſt immediatè productiua amoris. Tota ergo præſens difficultas ſolùm eſt circa actus materiales, tam internorum quàm externorum ſenſuum.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans proponitur.

45 RECENTIORES nonnulli acriter conantur oſtendere, animam immediatè non poſſe concurrere neque partialiter ad recipiendos tales actus materiales. Ad quod mouentur argumento ipſis ſatis communi, & à nobis ſæpè refutato, ſcilicet, non poſſe rem materialem recipi in ſubiecto ſpirituali; ergo ſenſatio vel appetitio materialis non poterit recipi in animo ſpirituali. Conſequentia eſt bona. Antecedens probatur Primò, quia res materialis habet aliquos effectus, quos non poteſt communicare rei ſpirituali; ergo non illi vnitur. Probant conſequentiam, quia forma debet poſſe communicare omnes ſuos effectus ſubiecto cui vnitur. Antecedens eſt certum, quia res materialis habet extenſionem, quæ non poteſt communicari animo indiuiſibili. Secundò probatur rem materialem non poſſe recipi in ſubiecto ſpirituali, quia forma ſpiritualis non poteſt cauſari materialiter à re materiali; ergo neque è contrario forma materialis à ſubiecto ſpirituali. Patet conſequentia, quia tanta improportio eſt inter rem materialem cum ſubiecto ſpirituali, quanta inter formam ſpiritualem cum ſubiecto materiali: item, quia omne quod recipitur, eſt ad modum recipientis; ergo in ſubiecto ſpirituali
46 non poteſt recipi res materialis. Quòd ſi reſpondeas, ideò poſſe rem materialem recipi in ſubiecto ſpirituali partialiter, non verò è contrario rem ſpiritualem in ſubiecto materiali, quia forma ſequitur debiliorem partem. vnde oportet, vt ſi aliquod ſubiectum ſit materiale, forma ab illo dependens ſit materialis, quantumuis alterum ſubiectum ſpirituale ſit. Si hoc, inquam, dicas, contrà inſurgent, quia, quando duæ cauſæ inæquales concurrunt ſimul, effectus ſequitur cauſam magis principalem, ideoque actus eſt ſupernaturalis ab habitu ſupernaturali, etiamſi potentia concurrens cum habitu naturalis ſit: ergo eo ipſo, quòd aliqua forma recipiatur in duobus ſubiectis, altero ſpirituali, materiali altero, erit ſpiritualis à ſpirituali, non verò à materiali materialis; ergo nequit accidens materiale recipi in ſubiecto ſpirituali etiam partiali, ergo neque ſenſatio materialis in animâ.

47 Sæpè dixi, hanc doctrinam eſſe falſam, & argumentum in confirmationem illius eſſe nullum; vnde paſſim docui, rem materialem poſſe partialiter recipi in ſpirituali ſubiecto. Prima confirmatio retorquetur manifeſtè contra hos: nam actus intenſus habet aliquem effectum, quem non poteſt præſtare ſubiecto, nempe eſſe intenſum, & tamen actus intenſus poteſt vniri cum animâ; ergo non eſt vera illa propoſitio in probatione aſſumpta, nempe nullâ formam poſſe vniri ſubiecto incapaci alicuius effectus illius formæ; ergo licet anima nõpoſſit fieri extenſa ab actu materiali extenſo, poterit illum recipere. Neque video, quid ſpecialius habeat extenſio ſupra intenſionem, vt nequeat forma extenſa vniri ſubiecto, quod non reddat extenſum, intenſa verò poſſit vniri, etiamſi non reddat intenſum ſuum ſubiectum. Certè hæc quoad punctum præſens eſt 48
tam clara inſtantia, vt non poſſit eſſe clarior: forma enim arguendi eſt ipſiſſima. Secundò idem retorqueo, forma ſpiritualis indiuiſibilis, ſcilicet anima rationalis, habet effectum indiuiſibilitatis, quem non poteſt corpori præſtare, item effectum potentis intelligere, quem etiam non communicat corpori, & tamen illi vnitur; ergo illa ratio de effectu, quem non poteſt præſtare ſubiecto, omnino eſt inefficax.

Addo Secundò, etſi ſubiectum eſſet materiale, & capax extenſionis, non tamen propterea à formâ extenſâ accepturum effectum formalem extenſi: albedo enim extenſa recepta in chartâ, non facit chartam extenſam, ſicut illam facit albam; quid ergo toties intruditur hæc extenſio formæ, & intenſio ſubiecti? Nónne equus eſt tam extenſus antequam videat, quàm quando recipit ſenſationem extenſam? Ergo ſenſatio extenſa non communicat illi ſuum effectum formalem extenſæ. Imò addo, neque ab ipſâ quantitate prouenire ſubiecto extenſionem, ſed ſolùm impenetrabilitatem, vt & ipſi, cum quibus diſputo, fatentur cum meliori Philoſophorum parte; ergo cognitio materialis nullum ſubiectum reddet extenſum; ergo non ideò non vnietur animæ ſpirituali, quia illam non reddat extenſam. Ratio à prio- 49
ri huius reſponſionis eſt, quia effectus formalis non eſt ſola forma, ſed hæc ſubiectum & vnio; vnde pro variatione cuiuſcumque poteſt effectus formalis variari, ideoque non ſolùm non eſt neceſſe, imò eſt impoſſibile vt forma cuicumque ſubiecto diuerſo communicet omnes & eoſdem effectus formales, ſicut eſt impoſſibile, vt forma conſtituat idem totum cum ſubiectis ſpecie diuerſis.

Tandem arguo contra eoſdem euidenter ex ipſâ ſenſatione receptâ in materiâ, quæ tamen non reddit materiam ſentientem; ergo non quia eadem non reddat animam extenſam, non poterit illi vniri. Patet conſequentia, quia ea ſenſatio tam eſſentialiter eſt ſenſatio, quàm extenſio; ergo ſi poteſt vniri non communicando vnum effectum, poterit & non communicando alium.

Nec maiorem ingerit difficultatem ſecunda 50
confirmatio; oſtendi enim ſuprà, materialitatem conſiſtere in eo, quòd res vel ſit penetrabilis, vel commenſuretur quantitati, ad quod ſufficit (iuxta dicta etiam ſuprà) dependere à re materiali vt à ſubiecto inhæſionis etiam inadæquatè & partialiter. Ratio eſt, quia ſi ex aliquâ parte illi prouenit ea dependentia, abſolutè talis res commenſuratur

suratur corpori; sicut si ex aliquâ parte prouenit corruptibilitas, absolutè est corruptibile, licet non proueniat ex omni capite; ergo absolutè res dependens à partiali subiecto materiali, erit materialis. Spiritualitas autem è contrario, cùm consistat in independentiâ per se à corpore, requirit, vt ex nullo subiecto illi ea dependentia proueniat, alioquin erit absolutè dependens, &
51 materialis. Et hoc idem dicendum est, etiamsi conceptus rei materialis constituatur in extensione, vt hi, cum quibus disputo, volunt: nam, vt forma sit absolutè extensa, non requiritur omnia illius subiecta extensa esse, sufficit enim, si vel vnum extensum sit: ponamus enim per possibile vel impossibile, formam extensam vniri simul cum subiecto intenso, & simul cum altero subiecto inextenso v. g. cum corpore & animâ rationali (vt multi dicunt de omnibus accidentibus, ea in homine recipi in toto composito) nónne absolutè illa forma erit formaliter extensa, & non erit absolutè inextensa? ergo præcisè etiam erit materialis in tuâ sententiâ: ergo non quia recipiatur in vno subiecto spirituali, debet forma esse spiritualis si ab altero habeat extensionem, quam non repugnat habere ab vno, etiamsi eam non accipiat ab altero; ergo potest res materialis recipi in subiecto spirituali, partiali licet, non è contrario.

52 Exemplum ab aduersariis pro se adductum de actibus supernaturalibus, non est ad rem; quia supernaturalitas actus consistit in eo, quòd non possit fieri à potentiâ naturali cum concursu sibi debito: ad hoc autem non requiritur, vt ipsa potentia naturalis non concurrat, imò potiùs debet concurrere, eleuata tamen. Neque naturalitas actus prouenit ex eo, quòd principium supernaturale sit perfectius naturali, & effectus accipiat perfectionem causæ magis principalis; nam anima multò perfectior est habitu supernaturali, quod vel inde constat: nam si per impossibile possit dari optio alicui, quid vellet esse, Angelus, vel anima rationalis, an verò habitus supernaturalis, certè ego de me fateor, potiùs eligerem esse Angelum quàm habitum supernaturalem; ergo supernaturalitas non prouenit actui à perfectiori principio formaliter, vt contendebant ad-
53 uersarij, sed ob rationem à nobis dictam. Et ex multis aliis exemplis constat, principium ibi ab eis assumptum falsum esse, scilicet, quando concurrunt duæ causæ inæquales, effectum debere sapere naturam nobilioris, etenim ab animâ spirituali producitur sensatio materialis, & ab igne calor, quæ sunt accidentia, & conclusio procedens ab vnâ præmissâ de Fide, alterâ naturali, non sapit naturâ præmissæ de Fide, sed naturalis. Quod & in aliis pluribus exemplis monstrari potest. Imò, si illud principium esset verum, posset forma spiritualis recipi inadæquatè in subiecto materiali: tunc enim à subiecto inadæquato perfectiori acciperet ea forma spiritualitatem, quod & meritò ipsi negant; ergo non est semper verum, effectum accipere perfectionem nobilioris causæ, sed sæpè sæpiùs accipere imperfectionem ab imperfectiori. Quod & in moralibus potest ostendi: quantumuis enim vnus parens nobilissimus sit, si tamen alter sit infamis, filius absolutè infamis erit. Idem est in materialitate & spiritualitate, ob rationem suprà dictam.

Quòd si roges, cur saltem in aliquibus casibus à re materiali possit efficienter partialiter produci spiritus, vt patet in speciebus intellectus productis ab intellectu, & phantasmate, non verò possit res spiritualis nec inadæquatè materialiter causari à materiâ; Respondeo, eam esse rationem, quia causa efficiens habet se extrinsecè, vnde non communicat necessariò suam imperfectionem effectui, quando altera causa superior inferiorem eleuat; causa verò materialis, quæ se habet intrinsecè respectu effectus, illi communicat suam imperfectionem materialitatis, quod & ipsi aduersarij, & omnes tenentur fateri, admittentes, posse spiritum efficienter produci à re materiali saltem partialiter, non verò posse ab eâ materialiter causari. 54

Denique quod additur vltimò, *omne quod recipitur, debere esse ad modum recipientis*, ex quo volunt probare, spiritum non posse recipi in materiâ, non vrget. Nam si verum esset in eo rigore 55 prædictum axioma, non posset animus rationalis spiritualis recipi in materiâ, præsertim cùm axioma non dicat, *omne quod causatur materialiter, est ad modum causantis*, sed, *omne quod recipitur*, &c. materia autem licet non causet, recipit tamen formam rationalem spiritualem. Præterea anima, quæ est substantia, causat & recipit actus qui sunt accidentia, & consequenter non sunt ad modum recipientis quod est substantia; ergo intelligendum est axioma, ita vt omne quod recipitur, sit ad modum recipientis, non quia eiusdem ordinis, sed quia debet esse iuxta capacitatem illius, id est, rem magis capacem plura posse recipere, quàm minùs capacem, sicut de Deo dixit Paulus vnicuique immittere tentationes, seu illas permittere, iuxta capacitatem illius; nec video, in quo alio sensu prædictum axioma sustineri possit.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera sententia.

DICENDVM igitur est, animam immediatè 56 concurrere recipiendo actus materiales. Hæc est communis inter recentiores. Hanc probo Primò auctoritate expressâ Augustini & Isidori. Ille enim de Spiritu & animâ cap. 4. & 13. hæc habet: *Animâ quæ secundum sui operis efficium variis nominibus nuncupatur: dicitur namque vitalis, dum vegetat; spiritus, dum contemplatur; sensus, dum sentit; animus, dum sapit.* Hæc Augustinus: quibus manifestè docet animam sentire. hi autem dicunt illam non sentire, quia in se non recipit sensationem, sed in materiâ; opponuntur ergo D. Augustino. Cumque hi locum hunc pro se afferant, ad probandum, potentias non distingui ab animâ, potuissent notari, in illo hanc eorum sententiam reiici.

Fortè volent respondere, D. Augustinum non 57 sentire, animam sentire, sed solùm producere sensationem. Sed hæc euasio præcluditur facilè, tum quia D. Augustinus eodem modo & tam absolutè dixit eam sentire, sicut dixit eam intelligere; cumque in horum sententiâ producere sensationem non sit sentire, mirandum esset, si vellent dicere, sentire idem esse, ac producere sensationem. Secundò clariùs id constat ex accuratâ

D. Au-

D. Augustini locutione : quia enim anima non vegetatur, licet producat vegetationem, non casu dixit S. Doctor, *anima dum vegetat*, non autem dixit, *dum vegetatur*, *dicitur vitalis*, dixit autem posteà, non iam, *dum producit sensationem*, sed *dum sentit*; ergo sentit eam propriè sentire. In horum autem sententiâ eò penitus rigore, quo dicitur *anima sentit*, id est, producit sensationem, dici potest, *vegetatur*, id est, producit vegetationem; à quo longè abest Augustinus, qui doctrinam hanc sæpè repetit. Eadem ferè verba habet Isidorus lib. 11. Etymologiarum, *anima*
58 *dum aliquid sentit, sensus est*, &c. Ratione verò hanc probo Primò: Quia si anima (pono exemplum in bruto) non reciperet sensationem, non redderetur sentiens & appetens magis, quàm materia prima: vita enim in sententiâ horum duo dicit æquè primò, receptionem scilicet, & effectionem sensationis. Vnum tantùm habet anima, aliud habet materia. Ergo tam est vitalis & viua materia propriè & per se, quàm sit anima bruti. Hoc autem videtur esse contra communem omnium Philosophorum & hominum sensum: omnes enim vitam in animâ propriè ponunt, nec materiæ aliam vitam tribuunt quàm quatenus habet animam. Sequela probatur manifestè, quia, vt dixi, actualis vita, quæ est sensatio, æquè distribuitur inter materiam & animam.

59 Dices: Præcipuum est in vitâ efficere, quod conuenit animæ. Sed contrà, quia tam essentialis est recepti ad rationem vitæ, si non magis, quàm effectio; est enim effectus formalis, qui præcipuè prouenit à formæ receptione. Confirmo: sensatio duo dicit, & actionem & qualitatem in sententiâ quam impugno; hoc autem totum est in materiâ, illa enim in se & qualitatem & actionem recipit; ergo vt minimum tantum habet materia de effectu illo formali & de denominatione, quantum ipsa anima, quæ solùm quasi extrinsecè se habet producendo eam sensationem, in quam etiam influit & materia, & quidem per eamdem actionem; tam ergo est vitalis materia, quàm anima ipsa bruti, si non ampliùs.

60 Secundò hanc sententiam reiicio ipsomet argumento, quo Subsectione præcedenti hi Auctores voluerunt probare, sensationem non recipi in animâ, scilicet, quia illi non communicat effectum formalem extensæ, quem in se habet, ex quo sic arguo: Magis proprius conceptus sensationis est, esse sensationem, quàm esse extensam; sicut albedinis magis proprius est esse albedinem, quàm esse extensam; ergo si, quia sensatio non facit animam extensam, infers, non posse in illâ recipi, certè euidentiori iure ego dicam, quia sen-
61 satio non facit materiam sentientem, non posse in illâ recipi. Aut, quæso, dic mihi quæ sit excogitabilis differentia inter hæc duo vel tria, *extensio non potest esse nisi vbi reddat extensum, sensatio vbi non reddat sentientem*, &, *albedo vbi non reddat album*. Imò si differentia assignanda est, illa erit, quòd albedo non necessariò facit subiectum extensum, necessariò tamen album; ergo sensatio non debet facere subiectum extensum, necessariò tamen debebit facere sentiens. Si hoc argumentum ad hominem non est euidens, non scio quod sit.

Fortè respondebis, à sensatione reddi materiam habentem sensationem, & hoc sufficere vt in eâ possit recipi. O benè! belle! cur ergo non vides, animam etiam à sensatione extensâ reddendam habentem extensionem sensationis, licet non reddatur extensa, sicut nec materia redditur sentiens à sensatione, sed solùm habens sensationem? Quid hîc clarius?

Aduerte, me hoc argumento non probare ab- 62
solutè, sensationem non recipi in materiâ (sentio enim contrarium) sed solùm impugnare aduersarios; ergo absolutè, debere sensationem in animâ recipi. Sic probatur à nonnullis; & sit tertium contra istos Auctores, & pro nobis secundum argumentum; quia, nisi anima reciperet cognitionem materialem, non posset homo cognoscere per illam; debet ergo in animâ recipi. Consequentia est bona. Antecedens posset probari, quia, vt aliquod totum propriè ac simpliciter denominetur tale, debet illa denominatio cadere supra aliquam illius partem determinatè; sed, si anima non recipit sensationem immediatè, denominatio sentientis nulli parti hominis tribueretur determinatè; ergo non posset homo intelligere. Consequentia est bona. Minor probatur: quia materia recipiens sensationem, non sentiret, item nec anima illam producens; ergo nulla pars determinatè sentiret, si non reciperetur sensatio in animâ, ergo nec totus homo.

Quòd si dicas, eam denominationem conue- 63
nire homini ratione vtriusque partis collectiuè; Contrà, quia, vt aliquid compositum denominetur, requiritur, vt secundùm illam partem, secundùm quam recipit formam denominantem, sit capax de nominationis. Si enim homo secundùm animam rationalem præcisè reciperet albedinem, non denominaretur albus, quia anima rationalis quæ recipit albedinem, non est capax denominationis albi: atqui materia, quæ sola recipit sensationem, non ex capax sentiendi; ergo neque homo ex eo, quòd sensatio recipiatur in materiâ, dicetur sentire, quandoquidem materia non est capax sentiendi.

Ego circa hoc argumentum puto quidem, for- 64
mam illius non rectè concludere. Si enim semel concedatur aduersarijs, cognitionem hæc duo dicere, & producere illam, & illam recipere, euidens est, eam denominationem cognoscentis posse prouenire homini ab vtraque parte totaliter, & à qualibet partialiter, neque esse necessarium, vt ab vnâ solâ illi totaliter proueniat. Da, animam efficere aliquam operationem, & illam recipi à materiâ solâ, siue sit vitalis hæc operatio, siue non; certè totus homo erit causa efficiens & materialis illius, non quidem ratione vllius partis præcisè, quia nulla est efficiens & materialis, sed ratione vtriusque, sicut ratione vtriusque Petrus dicitur animal rationale, compositus, &c. Ergo si hoc, quod est sentire, significat simul agere & pati sensationem, rectè poterit totus homo dici sentire, quia secundùm vnam agit, secundùm aliam patitur, & ita secundùm vtramque habet totum id quod dicit sentire, etiamsi neutra pars seorsim dici possit sentiens aut viuens.

Ratio à priori est, quia denominatio com- 65
posita, id est, includens plures partes, non debet in qualibet seorsim saluari adæquatè, sed partialiter, in vtraque autem collectiuè totaliter.

Ad exemplum de albedine subiectatâ in animâ rationali, respondeo, denominationem albi esse quasi simplicem prouenientem à solâ receptione, vnde oportet vt subiectum, quod recipit albedinem, sit capax denominationis albi, vt ab illo totum compositum album dicatur: ex quo fit, hominem non posse dici album ab albedine in solo animo spirituali receptâ.

66 Quòd si hæc denominatio *albi* non solùm diceret receptionem albedinis, sed etiam includeret productionem illius, & consequenter significaret simul idem quod *dealbans*, & *habens albedinem*, rectè posset contingere, vt nulla pars esset alba, quia nulla haberet simul albedinem & eam produceret, totus autem homo esset albus, quia totus homo haberet albedinem ratione vnius partis, & illam produceret ratione alterius, & consequenter ratione vtriusque esset *dealbans* & *habens albedinem*, quod significaretur per vocem *album*. Ergo cùm in sententiâ aduersariorum (quæ modò illis admittitur, examinabitur autem infrà) sentire non solùm dicat recipere sensationem, sed etiam illam producere, cumque inter vtramque partem bruti hoc sit diuisum, quia vna recipit, altera producit, non mirum, si neutra seorsim sentiat, collectiuè tamen vtraque sentiat.

67 Dixi suprà, formam argumenti non esse bonam, & hoc manifestè iam ostendi in fauorem aduersariorum; verùm, quidquid sit de illâ formâ in alijs compositis, ego de me fateor, sæpè conatus sum percipere, quomodo effectus cognoscentis possit inter duo subiecta diuidi, ita vt neque hoc sciat quid illa res sit, neque illud sciat; aggregatum tamen ex vtroque sciat. Fateor meam ingenij tarditatem, ego id non possum capere: vnde puto, si est aliquis effectus, qui non possit ex aggregatione subiectorum coalescere, sed debeat esse in vno, is maximè erit effectus cognoscentis vel videntis. Explico hoc idem amplius: si forma rationalis interrogetur, Videsne obiectum, aut, Estne ibi albedo? Dicet, Nihil ego scio. Si interrogetur materia per impossibile, dicet, Nec ego scio; vtraque tamen respondebit, Scio. Quomodo vtraque dicet (siue id sit per modum vnius, siue quomodocumque) Scio, & tamen nulla scit? Puto hanc rationem à quolibet, qui attentè rem perpenderit, non leuis momenti iudicandam, licet, vt dixi, in formâ & instantijs ex alijs materijs non viuentibus vita cognoscitiua deludi possit.

SVBSECTIO TERTIA.

Fortior eiusdem sententiæ probatio.

68 QVARTÒ ergo & fortiùs probatur communis sententia argumento à nobis facto suprà a numero 21. quo ostendimus, animam debere immediatè recipere cognitionem, vt possit excitari ad amandum, quia idem debet esse principium cognoscens & amans: sed etiam ex sensatione materiali determinatur anima ad appetendum; ergo etiam anima debet esse cognoscens; ergo & recipiens in se cognitionem materialem. Si enim hæc in solâ materiâ recipiatur, anima verè non cognoscit (vt & ipsi aduersarij fatentur, & ratione monstratur) quia cognitio non potest reddere cognoscentem, nisi informando immediatè, vel summùm mediatè: (quod vltimum nunc admittimus, impugnatum tamen est num. 35.) sed sensatio recepta in materiâ, nec immediatè informat animâ, vt per se patet, neque mediatè; nam materia, quam immediatè informat sensatio, non est forma animæ, sed subiectum; informare autem mediatè, est informare formam subiecti mediatè informati; ergo, vt anima determinetur ad appetendum materialiter, debet in se recipere sensationem, quâ determinatur, neque hæc in solâ materiâ poterit subiectari.

Respondent aduersarij, animam solam non 69
appetere, sed totum compositum, hoc autem iam cognoscere ratione vtriusque partis, iuxta dicta numero præcedenti; ergo principium quod appetit, iam cognoscit, ergo non requiritur, vt sensatio in ipsâ animâ recipiatur. Patet consequentia, quia solùm requiritur, vt principium quod appetit, sit cognoscens, non verò vt principia non appetentia cognoscant; ergo sufficiet, totum hominem cognoscere, licet non cognoscat anima, quia solus totus homo appetit, non anima.

Sed contrà, quia in tantum principium appetens seu amans debet esse cognoscens, in quantum tale principium se determinat ad efficiendum amorem vel appetitum, non verò in quantum recipit amorem vel appetitum. Ratio est, 70
quia in agente requiritur determinatio, non in patiente: ad recipiendum enim non requiritur, nisi vt ab agente producatur forma, agens autem, quod illam producit, debet determinari ad productionem; ergo cùm anima, licet non recipiat appetitionem (do hoc iam illis) verè tamen illum efficit, & determinat reliqua comprincipia, debet esse cognoscens, non minùs quàm si etiam reciperet appetitionem; ergo debet cognitio materialis in illâ subiectari. Confirmatur Primò: ideò ab aduersarijs requiritur, & meritò, animam immediatè recipere intellectionem, quia ipsa producit amorem; sed etiam anima producit appetitionem, ergo etiam debet determinari per cognitionem materialem; ergo & illam recipere, quia cognitio non potest determinare, nisi in genere causæ formalis per vnionem immediatam sui cum subiecto quod determinat, quod & hi fatentur; ergo anima immediatè recipit sensationem.

Dices, animam non egere cognitione, eò quòd 71
efficit amorem, sed quia efficit & recipit; appetitionem autem, licet efficiat, non tamen recipere, ideoque non egere immediatâ receptione sensationis. Sed contrà, anima eget immediatâ vnione cum intellectione, quia libera est; sed quatenus libera, non recipit formaliter, sed agit, libertas enim non est in patiendo, quando scilicet causa patiens non se determinat vt hic contingit, sed in agendo, vt aduersarij fatentur, & ratio ipsa id videtur suadere. vnde, licet anima solùm efficeret amorem, & hic reciperetur in voluntate, tam libera esset anima ac si illum reciperet; ergo ideò anima præcisè eget cognitione, quia se determinat ad efficiendum amorem: sed etiam se determinat ad efficiendam appetitionem, ergo eget

eget immediatâ vnione cum sensatione determinante ad appetitionem.

72 Dices vlteriùs, animam egere receptione intellectionis ad actus voluntatis, non quia eos recipiat, vt videtur conuinci prædicto argumento, sed quia eos facit liberè: licet autem anima efficiat appetitionem, non tamen liberè, ideoque non egere receptione sensationis. Sed contrà Primò, quia non minùs eget anima cognitione ad actus necessarios, quàm ad liberos, imò magis in necessarijs trahitur ab obiecto, quàm in liberis. Fortè putaret quis, magis indigere cognitione pro necessarijs quàm pro liberis. Et certè diuersitas horum actuum non consistit in diuersitate modi requirendi cognitionem, sed quia ipsæ cognitiones requisitæ immediatè ad hos actus diuersæ sunt (libera enim proponit obiectum cum indifferentiâ, quatenus in eo rationem boni aut mali repræsentat, aut licet non repræsentet rationem mali, ita tamen remissè & obscurè repræsentat bonitatem, vt non cogat ad illius amorem; cognitio verò necessaria proponit determinatè ad
73 odium vel amorem;) ergo sicut cognitio libera, vt proponat bonitatem vel malitiam obiecti, debet immediatè recipi in potentiâ producente amorem, ita etiam cognitio necessaria, vt summam bonitatem aut malitiam manifestet potentiæ amanti vel odio habenti, debet immediatè cum illâ vniri; ergo anima eget immediatâ receptione intellectionis, non præcisè quia efficit liberè amorem, sed quia illum efficit etiam necessariò. Atqui anima, licet necessariò, efficiet tamen immediatè appetitionem se determinando, ergo etiam egebit immediatâ vnione cum sensatione proponente obiectum appetitionis. Contrà Secundò, quia si anima præcisè quia agit liberè, egeret cognitione illi manifestante obiectum ad actus necessarios, appetitus non egeret cognitione neque in se, neque in materiâ. Non quidem in se, vt tu dicis: non in materiâ, quia vt materia recipiat appetitionem, non magis anima producens appetitionem, aut materia eam recipiens indigent cognitione, quàm non indigent, vt materia recipiat actionem substantialem nutritionis ab ipsa animâ productam, aut alias passiones etiam ab animâ causatas; ergo si in materiâ debet recipi sensatio, à fortiori debet esse in animâ se determinante ad
74 appetitionem. Confirmatur Secundò, quia si ideò dicis animam non egere cognitione materiali immediatè receptâ in ipsâ, quia licet efficiat appetitionem, non tamen eam recipit, facilè possent Thomistæ respondere argumentis, quibus contra eos conaris ostendere, animam immediatè recipere intellectionem, & efficere volitionem. Dicent enim, licet anima efficiat actus voluntatis, non tamen eos recipere, aut è contrario, licet eos efficiat voluntas, recipi in solâ animâ, ideoque non esse necessarium vt voluntas distincta efficiens amorem habeat cognitionem, quia illa non amat, sed tantùm producit amorem; neque etiam esse necessarium vt anima recipiens amorem intelligat: totum autem aggregatum amans, anima scilicet & voluntas, iam habent cognitionem; ergo eadem necessitas, quæ datur ad ponendam immediatam receptionem intellectionis in animâ, vt se determinet ad volitionem, datur etiam in ordine ad recipiendos actus materiales sensationis, vt illis possit excitari ad appetendum, neque vllam video quoad hoc disparitatem.

Posset vlteriùs quis respondere, non requiri 75
cognitionem nisi in principio *quod* producente amorem vel appetitum, animam autem solam non esse principium *quod* appetitionis, sed totum compositum, quia etiam ex parte materiæ dantur dispositiones requisitæ ad efficiendam appetitionem, ex quo fit, animam non requirere immediatam receptionem sensationis. Sed contrà, quia principium *quod* operationis potest esse duplex, aliud *denominationis*, aliud quod verè & realiter immediatè producit actionem. Principium *denominationis* potest esse totum compositum, quod, licet totum non efficiat, dicitur tamen efficere, quia vna pars illius efficit; sicut homo dicitur iustus à gratiâ in solâ animâ residente; homo quidem est subiectum solius denominationis, anima autem est subiectum denominationis, & vt sic dicam *rea-* 76
litatis, quia in ipsâ recipitur immediatè gratia, & ipsa est quæ propriè Deo est grata, & amatur ab ipso. Similiter homo est subiectum denominationis motus localis, anima verò, quæ efficit illum motum, est principium realitatis, id est principium quod non ab altero denominatur agens, sed verè ipsum agit. Hoc ergo posito, etiamsi totus homo sit principium *quod* appetitionis denominatiuè, quia vna pars illius producit appetitionem, & quia dispositiones requisitæ ad productionem se tenent etiam ex parte materiæ, hoc tamen est certum, principium quod realiter facit appetitionem, & quod dicitur agere non ab alio sed à se, à quo reliqua dicuntur agere, solam esse animam; ergo illa solat eget cognitione. Patet consequentia, quia si in producente denominatiuè vt *quod* requiritur cognitio, præcipuo iure requiretur in principio *quod* vero & reali, ac determinante reliqua, illaque denominante operantia.

Quod confirmatur: licet principium *quod* ad- 77
æquatum appetitionis nostræ resultans ex causâ primâ & voluntate nostrâ tamquam causâ secundâ, licet, inquam, hoc aggregatum sit verè cognoscens (nam Deus verè cognoscit, quia tamen principium quod partiale determinans alterum comprincipium, id est, Deum, non est cognoscens, non potest per solam cognitionem Dei determinari illud complexum ad amandum) ergo multò minùs poterit determinari ad appetendum ex eo præcisè quòd principium *quod* denominationis cognoscat, si nec principium reale quod determinat, cognoscit, imò si nullum principium verè influens in actum, percipiat obiectum: & ad hoc parum interest, quòd 78
sola anima non dicatur appetere, imò nec verè appetat, sed totus homo; quia, vt dixi, cognitio requiritur ex parte illius quod determinat & efficit appetitionem, non ex parte recipientis. Sic cùm quis ducit cæcum, vel quemlibet alium, non requiritur cognitio viæ in cæco recipiente motum, sed in eo qui producit motum, siue hic moueatur siue non: quod mihi tam euidens apparet, vt non relinquat vllum dubitationi locum.

Ex dictis à paritate rationis infertur, animam

concurrere immediatè etiam recipiendo actus appetitionis & sensationis externæ, sicut suprà etiam à simili diximus debere animam immediatè efficere eos actus, quia si efficit aliquos, dicendum est efficere omnes, & si semel recipit aliquos, dicendum est recipere omnes.

79 Sed objicies: Sola materia est subiectum sufficiens talium actuum materialium, ergo in eâ solâ recipiuntur. Consequentia est bona. Antecedens probatur: quia materia est subiectum adæquatum formæ equinæ; ergo à fortiori & sensationis equinæ. Nego Antecedens. Ad probationem illius respondeo, rectè posse fieri, imò & de facto sæpè contingere, vt causa, quæ sola potest producere effectum perfectiorem, non possit alium imperfectiorem: anima enim sola producit amorem, & tamen non potest sola producere species spirituales, quæ minùs per-
80 fectæ sunt quàm amor. Item sola producit intellectum, si hic distinguatur, & tamen sola non producit intellectionem imperfectiorem intellectu. Huiusmodi possunt adduci exempla propè infinita, probantia, non rectè inferri materiam esse subiectum adæquatum sensationis equinæ, eò quòd sit subiectum adæquatum formæ equinæ perfectioris, quàm sit sensatio. Imò in animâ rationali idem constat: sola enim materia recipit animam, & tamen nec sola nec associata recipit intellectionem, & alios actus, qui sunt imperfectiores, quàm anima. Ratio à priori est, quia effectus imperfectior potest habere formalitatem aliquam, ratione cuius exigat plures causas, quàm effectus perfectior: exempli gratiâ, quia species expressa, seu cognitio, & est vitalis, & est imago obiecti, exigit concursum animæ, & ipsius obiecti; intellectus autem (suppono distingui) licet sit perfectior specie expressâ, quia tamen non est repræsentatio obiecti, non requirit huius concursum, quapropter
81 solâ animâ produci potest. Et hinc fit, vt non liceat semper inferre, ex eo quòd plures causæ requiruntur, maiorem effectus esse perfectionem, neque è contrario; forma enim equi plures causas requirit, quàm materia, & tamen hæc est imperfectior: è contrario autem animus rationalis, licet perfectior quàm forma equina, non tot requirit causas. Hoc ergo posito, dico, actus vitales bruti esse imperfectiores formâ substantiali à quâ procedunt, quia tamen debent ipsam animam reddere cognoscentem, debent in illâ recipi, imò magis propriè in illâ; ei enim suum præcipuum effectum communicant, quem materiæ non tribuant: quo fit, materiam non esse adæquatum subiectum respectu illorum, quantumuis sufficiat sola ad sustentandam formam equi perfectiorem prædictis actibus.

82 Rogabis Primò, vtrùm actus materiales bruti recipiantur etiam in animâ & materiâ bruti, sicut de actibus materialibus hominis diximus. Ratio dubitandi est, quia ex vnâ parte videtur, idem dicendum à simili hominis, aliunde verò in brutis deficit ratio ob quam eos subiectamus in animâ & materiâ hominis, scilicet, quia anima determinatur per eos actus intentionaliter, & consequenter illos debet recipere, non tamen adæquatè, quia forma materialis non potest adæquatè recipi in subiecto spirituali, ergo inadæquatè; ergo debent etiam in materiâ recipi. hæc, inquam, ratio deficit in bruto, cuius anima, cùm sit materialis, potest esse subiectum adæquatum eorum actuum, nec erit necessarium eos ponere simul in materiâ.

Propter hæc puto, eos subiectari in solâ ani- 83
mâ bruti: nulla enim est necessitas illos ponendi in materiâ, vt conuincit ratio facta.

Sed objicies: Ergo actus bruti sunt magis immanentes, quàm actus materiales hominis, quod videtur absurdum. Sequela probatur, quia actus materiales hominis solùm inadæquatè recipiuntur in animâ à quâ fiunt, actus autem bruti adæquatè recipiuntur in animâ à quâ fiunt; ergo sunt magis immanentes. Hæc ratio dat etiam suam probabilitatem oppositæ sententiæ, nihilominùs respondeo, concedendo, magis immanentes esse actus bruti, idque nullum absurdum continere, imò hanc maiorem immanentiam eorum nasci ex maiori eorum materialitate; magis enim materiales sunt qui adæquatè à solo subiecto materiali dependent, quàm qui solùm partialiter à materiâ, & partialiter à spiritu. Ex- 84
cessus ergo maioris immanentiæ compensatur per minorem dependentiam à materiâ, &, si vis, etiam superexceditur. Sed res hæc est valdè dubia, & quælibet pars potest probabiliter defendi: probabiliorem tamen reputo priorem, & magis consequentem adnostrum modum discurrendi in alijs materijs de non multiplicandis entitatibus aut subiectis sine necessitate.

Rogabis Secundò, vtrùm, casu quo distinguantur potentiæ, non solùm anima debeat immediatè efficere actus materiales, sed etiam recipere. Nonnulli negant, quia censent, animam sufficienter cognoscere per actus mediatè sibi vnitos (idem est de appetitione) ergo sufficiet, eos recipi in potentiis, & mediis illis in animâ recipiente in se inadæquatè eas potentias.

Ostendi suprà num. 35. vnionem mediatam 85
cognitionis cum animâ, non esse sufficientem, vt anima verè cognoscat per eam cognitionem, non magis quàm vnio mediata cum vbicatione non sufficit, vt res vbicetur: idem de durationeet aliis formis similibus, quæ non dant suum effectum, nisi per immediatam vnionem, quod præcipuè verum est in cognitione. neque enim ideò quis cognoscit, quòd vniatur cognoscenti, sed quia vniatur cognitioni, & per eam illi innotescat obiectum; ergo, vt anima reddatur verè sentiens, non sufficit, sensationem recipi mediatè in ipsâ, quatenus recipitur immediatè in potentiâ materiali sustentatâ in animâ, sed vlteriùs requiritur, immediatè eam sensationem recipi in animâ, etiamsi dentur potentiæ distinctæ materiales. Aduersarij autem malè in istis rebus discur- 86
runt ex modo loquendi, & phrasi vulgari ad rem ipsam, ac si, quia homo absolutè dicitur habere intellectionem, etiamsi eam non habeat nisi in animâ, inferrent, etiam materiam primam, quæ est pars hominis, verè & propriè intelligere, quæ esset valdè mala consequentia. Ita dicillis, vt anima dicatur habere sensationem, sufficit, si mediatè illam habeat in potentiâ sibi vnitâ, at non continuò poterit reddi sentiens verè & reipsâ per eam vnionem solùm denominatiuam.

SECTIO

SECTIO III.

Vtrùm potentiæ realiter ab Animâ distinguantur.

87 PROBATO suprà immediato animæ concursu tam actiuo quàm receptiuo in actus vitales, non erit difficile, præsentem enodare difficultatem, in quâ inquirimus, vtrùm anima egeat aliquo comprincipio accidentali sibi à primo sui esse instanti debito, cum quo influat in actus intelligendi, & alio in actus volendi, & quod comprincipium dicatur potentia; an verò possit se sola simul cum specie obiecti cognoscere, & cum cognitione amare.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia eas potentiæ distinguens reiicitur.

88 THOMISTÆ omnes, Caietanus, Alensis, Ægidius, Capreolus, Albertus, & alij, quos referunt & sequuntur Conimbricenses lib. 2. cap. 3. quæst. 4. art. 2. P. Suarez Tomo 1. Metaphysicæ, Disputatione 18. sect. 3. Toletus hìc lib. 2. cap. 4. quæst. 9. Gregorius de Valentia Tomo 1. Disputatione 6. quæst. 3. puncto 2. Rubius hìc lib. 2. cap. 3. Tract. de Potentiis animæ, quæst 1 num. 6. & Vasquez Tomo 1. in 1. 2. Disputat. 14. cap. 3. secuti D. Thomam Parte 1. quæst. 17. art. 1. opinantur, omnes potentias, tam spirituales quàm materiales, distingui realiter ab animâ, essèque accidentia illius. Hæc sententia probatur Primò à Thomistis, Quia nulla substantia est immediatè operatiua, ergo eget potentiis distinctis. Secundò, Quia operatio & principium debent esse in eodem ordine, sed anima est substantia, ergo nequit esse principium suorum actuum, qui sunt accidentia, debet ergo habere potentias accidentales distinctas. Hæc duo argumenta, quæ non solùm probant, potentias distingui, sed etiam nec partialiter animam immediatè concurrere, soluta sunt à numero 1. videantur quæ ibi dixi.

89 Tertiò mouentur, Quia anima non est causa immediata actuum supernaturalium, ergo nec naturalium. Consequentia est bona, quia illa entitas, quæ sine eleuatione concurrebat ad actiones naturales, eleuata concurrit ad supernaturales; ergo si anima non concurrit ad supernaturales, ideò est, quia nec ad naturales concurrit. Quòd autem non concurrat ad supernaturales, probatur, quia anima non potest esse causa operationum earum neque principalis, neque instrumentalis; ergo nullo modo. Non quidem instrumentalis, quia est perfectior eis actibus, causa autem instrumentalis nequit esse perfectior effectu. Sed neque esse potest principalis, quia hæc non debet esse inferioris ordinis effectu, nec debet egere eleuatione respectu illius; ergo anima nullo modo potest esse causa respectu illius.

90 Hoc argumentum probat etiam, neque partialiter animam concurrere ad actus naturales, cuius oppositum fusè est suprà ostensum; neque ad actus supernaturales, quod ex dictis suprà reiectum est: omnia enim, quæ ibi diximus de actibus naturalibus, eodem modo de supernaturalibus intelligenda sunt; hi enim actus sunt etiam liberi animæ, sunt meritorij, & ad eos ex cognitione determinatur. Ex quibus capitibus probauimus suprà mediatum animæ concursum.

Iam addo, hoc argumentum etiam probare, neque ipsam voluntatem distinctam seu potentiam vllo modo concurrere ad eos actus supernaturales: idem enim argumentum, quod ab his sit in animâ, fieri etiam potest in voluntate, vt ex se patet. Consequens autem videtur esse contra Tridentinum Sessione 6. Can. 4. vbi definit, liberum arbitrium non se habere merè passiuè & vt in animæ instrumentum respectu actuum supernaturalium; esset autem, si purè reciperet in se habitum, & hic solus sine concursu voluntatis influeret (de quo fusiùs in Theologiâ) ergo sicut voluntati creatæ datur immediatus concursus, ita dari debebit & animæ.

Ad argumentum respondeo facilè: si enim 91
causam principalem vocant Thomistæ eam, quæ non solùm est æquè perfecta cum effectu, sed etiam in illum influit virtute naturali sine indigentiâ eleuationis (quod & nos in Physicis requisiuimus) dicant, animam etsi perfectiorem eis actibus, quia tamen eget eleuatione ad illos, non esse causam principalem, sed instrumentalem illorum, in quo nullum continetur absurdum, sicut nec in eo, quòd Humanitas Christi ob eamdem rationem, scilicet quia concurrit eleuata, dicatur causa instrumentalis miraculorum quæ Christus fecit, licet sit perfectior illis. Si verò cum aliis Auctoribus præcisè dicant, eam esse causam principalem, quæ vel sit magis, vel saltem æquè perfecta quàm effectus, dicant etiam, animam esse causam principalem eorum actuum, quia etiamsi egeat eleuatione ad illos, est tamen illis perfectior.

Vbi aduerte, quomodo à Thomistis hìc pro- 92
cedatur: supponunt enim in ipsa definitione causæ principalis vel instrumentalis duo contradictoria, vt posteà probent, eam non posse reperiri in animâ aut voluntate, ideò vnâ vice non totam ponunt definitionem, sed per partes, vt iam ostendo: dicunt enim, causam principalem solùm requirere, vt sit perfectior effectu; inde inferunt, animam non esse causam instrumentalem eorum actuum, quia est illis perfectior. Posteà aliam faciunt definitionem, & dicunt, ad causam principalem non sufficere esse æquè perfectam cum effectu, sed debere concurrere naturaliter sine eleuatione; vnde inferunt, animam neque esse causam principalem. Vide modum arguendi. Eis dico, dent semel vnam præcisam ac certam definitionem causæ principalis, & tunc, si animæ ea omnia conueniant respectu actuum supernaturalium, erit purè causa principalis; si omnia non conueniunt, erit præcisè causa instrumentalis, neque sequetur, esse & non esse, vt ipsi malè inferunt.

Quartò mouentur, Quia ceteræ substantiæ 93
operantur mediis accidentibus distinctis, vt patet in quatuor elementis operantibus per quatuor primas qualitates, item in grauibus & leuibus se mouentibus per grauitatem & leuitatem distinctam; ergo etiam anima operabitur mediis potentiis distinctis.

Hanc inductionem optimam censet P. Suarez suprà, & ex illâ rectè probari sententiam Thomistarum: verùm in primis hæc inductio est etiam contra ipsum asserentem, animam immediatè producere saltem partialiter suos actus, cùm tamen in exemplis adductis substantiæ neque partialiter concurrant ad eas operationes. Ignis enim (idem est de reliquis) neque partialiter immediatè calefacit, id enim à solo calore distincto oritur. Igitur respondeo, sumendo hinc solutionem, necessarium esse, animam immediatè concurrere in suos actus, iuxta suprà dicta: ex quo infero, non esse ponendam aliam potentiam distinctam accidentaliem, iuxta statim dicenda; in aliis verò substantiis nulla est ratio cogens nos adtribuendum illis immediatum concursum, vnde non mirum, si concurrant mediis instrumentis,
94 seu potentiis accidentalibus. Adde, ignem, aquam, &c. in extraneis subiectis producere effectus similes, & eiusdem speciei cum his quos in se producunt, vnde productio illorum non tribuitur immediatè ipsi igni, sed calori ignis; hunc autem calorem non producit ignis in se per potentiam aliam accidentalem distinctam, sed per suammet substantiam, animus verò non producit in aliis subiectis potentias, aut actus similes eis quos in se habet; fortè enim, si eos actus in aliis subiectis produceret, ad eam productionem non concurreret anima immediatè, sed mediis ipsis actibus quos in se habet: solùm ergo producit in se actus sicut ignis calorem; ergo sicut ignis producit in se calorem immediatè sine consortio alterius concausæ accidentalis aut potentiæ, ita etiam anima producet proprios actus immediatè sine consortio alterius potentiæ distinctæ, quo rectè retorquetur prædictum argumentum pro nobis contra P. Suarez & Thomistas.

95 Ad illud de grauibus & leuibus, respondeo, mihi valdè probabile esse, grauitatem & leuitatem non esse accidentia distincta à corpore graui & leui, sed illud per suammet essentiam esse productiuum motus sursum, quod est habere leuitatem, & esse productiuũ motus deorsum, quod est esse graue: vnde hinc non potest argumentum contra nos desumi. Quòd si velis grauitatem distinguere, insiste primæ solutioni.

Quintò mouentur, Quia si intellectus & voluntas realiter essent idem cum animo, & consequenter inter se, anima intellectu amaret, & voluntate intelligeret, quod est absurdum; ergo debent distingui prædictæ potentiæ.

96 Hoc argumentum patitur instantiam in Deo, in quo certum est, intellectum & voluntatem non distingui inter se, & tamen neque in Deo prædictæ propositiones admittuntur.

Respondeo ergo, eas propositiones communiter intelligi in sensu formali, id est, anima, vt comparata cum actu amoris, dicitur voluntas; vt comparata cum actu intelligendi, dicitur intellectus: vt sic autem certum est, eam non intelligere per voluntatem, nec per intellectum amare; imò vt sic distingui intellectum & voluntatem, quia idem indiuisibile subiectum, iuxta dicta in Logicâ, comparatum cum vno connotato, dicitur distinctum à seipso vt comparato cum alio, non ratione sui, sed ratione connotatorum quæ in eâ comparatione sumuntur; quo sensu veram diximus esse hanc propositionem, *homo vt animal non est rationalis*. In eodem sensu intellige prædictas propositiones.

SVBSECTIO SECVNDA.

Alia argumenta pro eâ sententiâ reiiciuntur.

SEXTÒ mouentur, Quia anima de se est indifferens ad amandum vt sic, & intelligendum vt sic; ergo eget aliis comprincipiis quibus determinetur, vno ad amandum, alio ad intelligendum, alio ad videndum; huiusmodi autem determinatiua dicimus esse potentias. Sed inprimis retorqueo argumentum: etiam admissis eis potentiis distinctis, adhuc anima manet indifferens ad assentiendum vt sic, ad dissentiendum vt sic, ad apprehendendum, iudicandum, &c. ergo adhuc egebit præter intellectum, aliâ potentia purè iudicatiuâ, aliâ purè apprehensiuâ, quod nullus somniauit; ergo propter hanc indifferentiam animæ non sunt potentiæ distinguendæ. Ratio est, & 98
hæc sit argumenti solutio, quia sufficienter determinatur anima ad intelligendum ratione speciei impressæ, quæ quia est repræsentatiua, determinat ad intelligendum tale obiectum; ex cognitione autem determinatur rursus ad amandum, quatenus illi proponitur bonitas obiecti; ergo non est necessaria alia potentia distincta, tollens animæ indeterminationem: imò etsi concederentur potentiæ distinctæ, admisso tamen immediato animæ influxu (vt admitti debet, iuxta dicta suprà, & admittunt plures ex aduersariis vtentes hoc argumento) potentiæ non determinarent animam, sed è contrario anima potentias, quia anima est quæ habet libertatem, quæ quasi præest omnibus actibus illarum potentiarum, ideoque potest & ab illis actibus determinari, & determinata secum trahere potentias; ergo potentiæ distinctæ non possunt animam determinare, ergo propter determinationem non sunt distinguendæ.

Septimò mouentur, Quia Deus in ordine gra- 99
tiæ imitatur ordinem naturæ, sed in ordine gratiæ potentiæ distinguuntur ab essentiâ, habitus scilicet supernaturales qui se habent vt potentiæ, à gratiâ quæ se habet vt essentia; ergo in ordine naturæ potentiæ distinguuntur ab essentiâ, id est ab animo. Respondeo Primò, hoc argumento probari etiam, tot debere esse intellectus distinctos in animâ, & voluntates, quot sunt obiecta formalia distincta actuum voluntatis & intellectus, quia in ordine supernaturali tot sunt habitus à gratiâ distincti, quot & obiecta formalia, alius charitatis, alius spei, alius iustitiæ, &c. Hoc autem non audebunt aduersarij concedere; ergo non rectè argumentantur ab ordine gratiæ ad ordinem naturæ. Respondeo ergo, Deum non ac- 100
commodare in omnibus ordini gratiæ ordinem naturæ, & consequenter neque in hac de distinctione habituum hunc illi accommodat. Ratio est, quia oportuit, fidem & spem posse separari à gratiâ, vt patet in peccatore Catholico, in quo manet fides & spes sine gratiâ. Huius rei congruentiæ redduntur à Theologo, ego non teneor ad illas: ad hanc autem separationem necessaria fuit distinctio gratiæ ab his habitibus, ideoque habitus charitatis non habens hanc separationem à gratiâ, non distinguitur in opinione valdè probabi-

babili. Cùm ergo in ordine naturæ non detur hæc separatio potentiarum ab animo, non est vnde inferamus eorum distinctionem.

101 Vltimò, Quia possibiles sunt de potentiâ absolutâ animæ operantes mediis potentiis distinctis; quæ enim in hoc potest contradictio reperiri? Sed positâ hac possibilitate, non est cur negemus, animam, quæ de facto datur, habere huiusmodi potentias; imò id videtur conformius naturis rerum & aliarum causarum operantium per virtutes distinctas; ergo dicendum est, animam quæ de facto datur, habere potentias distinctas.

Huic argumento respondent aliqui ex nostris, negando Antecedens: censent enim, omnino implicare contradictionem prædictas potentias di-
102 stinctas, quod probant Primò, quia tales potentiæ distinctæ non possent inuicem communicare in operationibus, id est, non posset voluntas intelligere, neque intellectus amare; ergo voluntas illa distincta non cognosceret, ergo nec posset esse amans, quia prorsus repugnat aliquid esse amans, quin sit cognoscens; ergo repugnat voluntas distincta. Hæc responsio displicet mihi omnino, eius enim ratio solùm probat, non posse esse voluntatem distinctam, quæ recipiat & efficiat amorem, verùm nequaquam persuadet, non posse esse voluntatem, quæ solum efficiat amorem, & habeat in ordine naturali quod habent habitus supernaturales cõcurrentes ad actus voluntatis supernaturales, ad quos simpliciter requiruntur, & in eo ordine sunt veræ & propriæ potentiæ (quod miror non fuisse ab his consideratum) & tamen hi habitus non cognoscunt, & quoad hoc nulla potest esse disparitas inter po-
103 tentias naturales & supernaturales. Ratio à priori huius meæ impugnationis est, quia, licet nihil possit esse amans, quod non sit cognoscens, benè tamen potest, vt quid ab alio determinatum, amorem efficere quin cognoscat. Contrà Secundò, quia nec probatur prædicto argumento, eam potentiam distinctam non posse recipere & efficere amorem, quia etsi illum reciperet, & efficeret, adhuc non sequeretur, eam amaturam; posset enim dici, eam esse incapacem effectus formalis amandi, sicut ab aduersariis dicitur, & meritò, etiamsi recipiatur sensatio in materiâ, & effectus formalis sentiendi in solâ qualitate vnitâ consistat, adhuc tamen materiam non sentire vllo modo, eò quòd sit subiectum incapax; ergo licet ea potentia distincta reciperet amorem, adhuc non amaret; ergo adhuc non egeret cognitione, sicut neque illa eget materiâ, vt recipiat appetitionem; ergo eò quòd illa voluntas distincta non esset cognoscens, non sequeretur, eam non posse efficere & recipere amorem; ergo nec sequitur eam repugnare, eò quòd non cognosceret.

104 Secundò alij probant eam repugnantiam potentiarum distinctarum in ordine ad potentiam absolutam: quia cùm omnis anima possibilis (idem est de aliis substantiis volitiuis) debeat habere immediatum influxum in suos actus, ob rationes à nobis suprà traditas, & aliunde illa sola contineat omnes formalitates suorum actuum, non potest vlla esse anima, quæ non sit causa adæquata suorum actuum, & consequenter nulla potest esse quæ egeat concursu potentiæ alterius distinctæ; ergo nulla poterit esse quæ habeat potentias distinctas, quia hæ debent complere animam quæ sit impotens sola ad suos actus. Sed ne- 105
que hæc ratio quidquam probat: vt enim dixi Disputat. IX. Physica à num. 15. nulla est repugnantia in eo, quòd detur de potentiâ absolutâ aliqua entitas, quæ egeat ad productionem alterius sibi similis consortio alius causæ, sicut de facto docet P. Suarez, substantiam, ignem v. g. simul cum accidentibus immediatè producere alium ignem. Rationem autem ibi reddidi, quia sicut datur aliqua entitas, quæ licet contineat omnes formalitates alterius, eò quòd sit eiusdem speciei cum illâ, non tamen potest illam neque inadæquatè producere, ferrum respectu alterius ferri, lignum respectu alterius, &c. aliæ verò entitates sunt, quæ solæ possunt producere alias sibi similes, non est cur negemus, posse de potentiâ absolutâ esse aliam tertiam entitatem, quæ nec tam parum possit quàm prima, nec tantum quantum secunda, ideoque etiamsi sit productiua alterius eiusdem speciei cum ipsâ, quo differat à primâ, non tamen adæquatè, quo differat à secundâ. Certè ego nec leuem reperio contradictionem in tali causâ, nec est possibile illam dare, nisi petendo principium. Ex quo infero mani- 106
festè, non esse formalem consequentiam, *hæc entitas concurrit ad illam, & continet omnes formalitates illius, quia est eiusdem speciei cum illâ, ergo est causa adæquata illius:* cuius consequentiæ malitia à me ostensa etiam est in calore respectu alterius, quem omnino continet, & tamen eget concursu causæ primæ, ideoque solùm inadæquatè ad illum concurrit. Ergo non quia omnis anima possibilis concurrat immediatè ad suos actus, & contineat omnes formalitates illius, ideò debet esse causa adæquata illorum; & consequenter nec sequitur, eam non posse habere potentias distinctas. Idem magis explicatur in causis æquiuocis, quæ licet perfectiores sint effectu, & contineant formalitates illius, adhuc solent requirere concursum alterius concausæ magis similis effectui, vt patet in Deo, qui licet contineat omnes formalitates effectus creati, adhuc tamen plures eorum non potest naturaliter producere sine concursu causarum creatarum, imò & plures, nec de potentiâ absolutâ in sententiâ multorum; non ergo negandum est, esse possibilem de potentiâ absolutâ aliquam animam, quæ, licet immediatè concurrat ad suos actus, egeat tamen consortio potentiarum distinctarum.

Meliùs ergo argumento facto pro Thomistis 107
conceditur Antecedens, scilicet, possibilem esse de potentiâ absolutâ animum egentem potentiis distinctis, negando tamen consequentiam, scilicet, eiusmodi esse nostram & eas quæ de facto dantur. Retorqueo enim argumentum contra illos: Possibilis est de potentiâ absolutâ anima, quæ sine concursu potentiarũ efficiat suos actus, (quæ enim in hoc potest contradictio reperiri?) ergo ea, quæ de facto datur, est huiusmodi.

Respondebis, hanc meam consequentiam non valere. Meliùs ego possum respondere, non valere tuam. Ratio pro me stat: nam tu multiplicas entitates sine necessitate, præcisè quia id non repugnat in ordine ad potentiam absolutam, qui modus discurrendi alienus est ab omni bonâ Philosophiâ: ego verò illi magis conformiter dico, id de potentiâ absolutâ non repugnare, quia non includit duo contradictoria; nego verò de facto

dari, quia non sunt multiplicandæ de facto entitates necessitate, sicut in simili diximus, agentes, vtrùm vnio sit simplex an composita, vtrùm gradus intensionis & partes animæ sint homogeneæ an heterogeneæ; & in aliis similibus quæstionibus, in quibus semper consequenter discurrimus.

SVBSECTIO TERTIA.

Aliæ mediæ sententiæ.

108 ALII parum fidentes prædictis argumentis, dixerunt, potentias spirituales non distingui ab animâ, distingui tamen potentias materiales. Hoc vltimum probant Primò, Quia nisi distinguerentur potentiæ materiales, anima separata ferret secum phantasiam, apperitum, olfactum, &c. quod est absurdum. Sed respondeo facilè, nomine harum potentiarum materialium non solùm intelligi à nobis ipsum principium effectiuum actuum materialium, sed etiam organa materialia, & materiales dispositiones, quibus eget animus ad productionem eorum actuum: cùm autem anima separata non ferat secum hæc organa & dispositiones materiales, non dicitur ferre potentias materiales, licet ferat secum principia, & (vt melius dicam) ipsa sit principium effectiuum earum operationum.

109 Secundò idem probant, Quia si anima spiritualis esset principium operationu materialium, non defatigaretur nec ad exercendas operationes impediretur nimio labore, imò si corpus præcisè se haberet passiuè respectu motus localis, v. g. tantâ velocitate posset moueri corpus languidum, imò & claudum, quantâ corpus omnino sanum; nam ad recipiendum motum non requiritur sanitas, ideoque ab Angelo tantâ velocitate potest moueri corpus languidum & claudum, quantâ sanum; ergo non à solâ animâ procedit eiusmodi motus, ergo concurrunt cum eâ potentiæ materiales distinctæ.

110 Hoc argumentum in primis caret difficultate. Deinde nec ab illius Auctoribus in eorum sententiâ soluitur: caret quidem difficultate, quia cùm anima ad mouendum corpus egeat spiritibus vitalibus, potest ex defectu illorum reddi impotens ad motum corporis. Præterea ex nimio humore membra quasi moriuntur; & sicut reddutur inepta sensationi, ita etiam & motui locali à principio intrinseco, quantumuis solùm passiuè se habeat corpus respectu sensationis & motus. Tandem ex nimiâ collisione membra læduntur, & accenduntur, ex quo magnus sentitur dolor, ratione cuius anima non potest mouere
111 corpus. Ratio à priori, & differentia inter animam mouentem corpus & Angelum etiam illud mouentem, inde constat, quia anima mouet corpus ab intrinseco, & vt forma illius, & consequenter ad eiusmodi motum pendet à dispositionibus corporis, & ex earum defectu impeditur à tali motu, quod verum etiam est in ordine ad operationes spirituales, quas certum est non fieri à corpore, imò nec in illo recipi, & tamen nimio humore vel læsione organi impeditur ab eiusmodi operationibus. Et licet in somnis habeat easdem species intellectuales, quas habeat in vigiliâ, & animus non dormiat, quia tamen sensus materiales & phantasia sopiti sunt, id est impediti à suis operationibus, non potest anima suas perfectè exercere, quas tamen perfectè exerceret, si solùm esset assistens corpori: ob quam rationem Angelus solùm mouens corpus illi assistendo, non pendet ad effectionem motus à sanâ aut debili dispositione corporis, ideoque tam perfectè mouet corpus claudum, quàm sanum.

Quòd verò neque prædicti Auctores, aut alij 112
adstruentes potentias materiales distinctas, fugiant vim huius argumenti, vt suprà dixi, inde facilè constat, quia licet admittantur tales potentiæ distinctæ, quæ concurrant efficienter simul cum animâ ad motum, certum tamen est, corpus ipsum non efficere immediatè motum, sed præcisè illum recipere. Deinde certum est, etsi corpus ardeat febribus, ipsam tamen potentiam distinctam loco-motiuam non febricitare: neque enim in eâ recipitur calor aut dolor pedis. Ecce ergo secundùm tuum argumentum, corpus habet se solùm passiuè respectu motus, ergo à potentiâ loco-motiuâ sanâ & dolore carente tam facilè poterit moueri corpus ægrum, quàm sanum. Patet consequentia, quia ad recipiendum motum per accidens se habet sanitas & infirmitas corporis, vt & tu vrgebas. Vide ergo argumentũ contra te eadem vi intortum, nec propter distinctionem potentiarum materialium solutum, ergo propter hoc non est diuersimodè de potentiis materialibus, quàm de spiritualibus philosophandum.

Tertio mouentur, Quia anima est spiritualis, 113
sed hæ potentiæ sunt materiales, ergo distinguuntur. Patet consequentia, quia nihil spirituale potest cum materiali idemtificari. Respondeo facilè, has potentias solùm esse materiales ex parte subiecti inadæquati, & dispositionum quæ requiruntur ad earum actus, & ex hac parte non idemtificari cum animâ, quia nec materia, in quâ partialiter recipiuntur actus, nec dispositiones materiales animo idemtificantur, ex parte tamen principij omnino esse spirituales in homine, ideoque rectè posse cum eius animo idemtificari.

Tertiò alij distingunt potentias brutorum, non 114
verò hominum.

Alij Quartò è contrario distinguunt in homine potentias, non verò in brutis. Vtraque opinio communiter & meritò reiicitur, quia sine vllo prorsus fundamento eam differentiam constituit.

Alij recentiores idemtificant cum animâ omnes potentias, tam spirituales quàm materiales, imò & loco-motiuam, quâ anima seipsam cum corpore mouet; & solùm distinguunt potentiam loco-motiuam, quâ anima mouet localiter alia à se, v. g. quâ equus fert hominem, quâ homo sustentat vestes, impellit alium, &c. Mouentur, quia sicut ignis producit calorem in se non per potentiam distinctam, sed per suammet substantiam, in aliis verò producit calorem non per suammet substantiam, sed per calorem distinctum, ita etiam videtur dicendum, animam in se producere motum per suam substantiam, in aliis verò per potentiam accidentalem distinctam loco-motiuam.

Hanc sententiam impugno Primò ad homi- 115
nem, deinde absolutè. Ad hominem quidem, quia ipsi censent, motum in se, & motum in alio esse

esse eiusdem speciei, quæ habent eadem specie principia, & terminum, motus v. g. quo homo seipsum mouet, & quo mouet alium hominem. Ex quo vlteriùs inferunt, motum à se non esse ex naturâ suâ immanentem, & consequenter nec vitalem. Quæ non cohærent cum hic dictis: quia si motus in alio oritur à potentiâ accidentali distinctâ, motus autem in se ab ipsâ animâ, iam illi motus erunt diuersi in specie, sicut motus hominis & leonis ex diuersitate principiorum, & vnus per se erit immanens, & consequenter vitalis, id est, motus à se ortus ab ipsâ substantiâ animæ immediatè, alter verò, qui oritur à potentiâ distinctâ accidentali, id est motus in alio, erit per se transiens, & consequenter non vitalis.

116 Absolutè autem impugno eam sententiam, quia in tantum dicimus ignem in aliis producere calorem solùm mediatè, in quātum ipse calor in igne existens est productiuus alterius: quod probatur experientiâ caloris existentis in aquâ & ferro, & calefacientis eodem modo ac quando existit in igne: potentiam verò aliam ab igne & calore distinctam, quâ in passo extraneo calor producatur, non admitto. Cùm ergo motus localis animæ, qui producitur ab ipsâ animâ, in se immediatè non sit productiuus alterius motus localis, non possumus dicere, in animâ idem, quod in igne, nempe motum in alio procedere mediatè ab animâ, & immediatè à motu in se, sicut diximus, calorem in alio procedere mediatè ab igne,
117 quia procedit immediatè à calore ignis. Assignare verò alteram potentiam distinctam, omnino est ad libitum; neque exemplo ignis potest vllo modo suaderi, vt constat ex dictis. imò potiùs inde suaderur oppositum: nam si calor ignis non esset productiuus alterius caloris, non diceremus, ignem in se producere calorem immediatè per suam potentiam, & mediatè in alio subiecto per aliam potentiam calefactiuam distinctam; sicut lux producit calorem in se ipsâ per se, si eius subiectum capax sit caloris, & in alio subiecto etiam producit calorem per seipsam, quando proprium non habet calorem. Ideoque dixi in Physicis, si ignis impediretur miraculosè ne haberet in se calorem, & illi applicaretur passum, illud calefacturum immediatè. Ergo ob instantiam ignis non est distinguenda potentia loco-motiua respectu alterius.

SVBSECTIO QVARTA.

Non distinguuntur potentiæ ab Animâ.

118 VLTIMA ergo & vera sententia omnes potentias, nullâ exceptâ, realiter idemtificat cum animâ. Hanc tenent Nominales omnes, Gregorius, Gabriel, Ocham, Marsilius, & alij apud Rubium & Conimbricenses suprà, Henriquez Quodlibeto 3. quæst. 14. D. Bonauenturam in 1. distinct. 3. quæst. 3. & Scotum in 2. distinct. 16. quæst. vnicâ, quem Scotistæ omnes sequuntur. P. Hurtadus hic Disputat. 4. §. 42. & recentiores communiter. Probatur Primò auctoritate expressâ D. Augustini de Spiritu & animâ, cap. 4. & 13.
119 vbi hæc habet: *Anima, quæ secundum sui operis officium variis nominibus nuncupatur: dicitur namque vitalis, dum vegetat; spiritus, dum contemplatur; sensus, dum sentit; animus, dum sapit: ista tamen non differunt in substantiâ, sicut in nominibus, quoniam anima ista vna anima est.* Augustino subscribunt Isidorus & Bernardus, ille lib. 11. Etymologiarum, his verbis: *Anima dum viuificat corpus, anima est; dum vult, voluntas; dum intelligit, mens; dum recolit, memoria; dum aliquid sentit, sensus.* Bernardus verò Sermone 11. in Cantica: *In animâ tria intueor, rationem, memoriam, & voluntatem; & hæc tria eamdem esse animam.* quod idem alibi repetit.

Hæc probatur à nonnullis Primò, quia anima 120
concurrit immediatè, & continet omnes formalitates actus, ergo est potentia adæquata, ergo non eget aliâ distinctâ. Secundò, quia sunt impossibiles tales potentiæ distinctæ, ergo non dantur de facto. Vtrumque argumentum proposuimus suprà, & ostendimus carere vi; ideò censeo solùm probari hanc sententiam argumento satis trito, quo simplicitatem vnionis, homogeneitatem graduum intensionis, & partium animalis probauimus, quia scilicet non sunt multiplicandæ entitates sine necessitate: sed hanc non esse in præsenti, ostensum est argumentorum solutione, ergo non sunt distinguendæ potentiæ ab animâ. Nec valet dicere, In ordine ad potentiam absolu- 121
tam non repugnat anima egens potentiis distinctis, ergo de facto datur; non, inquam, valet: quia statuta in ordine ad potentiam absolutam vt possibili eâ duplici differentiâ animarum, aliâ quæ egeat potentiis (quia in hoc nulla relucet contradictio) & aliâ quæ non egeat (quia etiam in hoc non est repugnantia) conuenientiùs philosophamur, quando non est in oppositum ratio, si dicamus, eam, quæ de facto datur, non egere eis potentiis, quia hoc modo fugimus multiplicationem entitatum sine necessitate, quam aduersarij non fugiunt; vt dixi suprà in simili de vnione, &c. Hæc ratio adiuncta auctoritati tantorum Patrum, probabiliorem facit nostram sententiam, quam nolo certiorem facere quàm ipsamet; prout intendunt nonnulli, sed sine effectu, vt iam vidimus.

An autem ratione nostrâ distinguatur intellectus ab animâ, dixi in simili de potentiâ materiæ in ordine ad formas, vbi ostendi, posse distingui, & rationem illius reddidi Disputatione 11. Physicæ à numero 35.

SECTIO IV.

De distinctione & specificatione Potentiarum.

NON disputo de distinctione potentiarum ab 122
animâ, de hoc enim fusè satis Sectione præcedenti; sed de distinctione potentiarum inter se, item & de specificatione. Pro quâ quæstione supponimus, eas distingui ab animâ, & inquirimus duo: primum est, quæ sufficiant ad distinguendas potentias eiusdem animæ; secundum verò, quæ sufficiant ad diuersificandas specie potentias diuersarum animarum.

SVB-

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de quæstione in primo sensu.

CIRCA primum possunt tria inquiri: Primum, vtrùm ab eadem potentiâ possint oriri plures actus diuersi specie. Cui facilè respondeo, etiam genere diuersos posse: ab eodem enim intellectu possunt oriri assensus & dissensus, amor & odium à voluntate, in omnium sententiâ; item visio albedinis & nigredinis ab eodem visu, &c. Ratio est, quia potentia est causa æquiuoca, in quâ possunt plures effectus diuersi contineri, vt patet in Deo, in igne continente calorem, lucem, &c.

Secundò potest dubitari, vtrùm è contrario à
123 diuersis specie potentiis possint oriri actus solo numero distincti. Hæc difficultas etiam extenditur ad potentias diuersas diuersarum animarum. Qui dicunt, actus seipsis essentialiter pendere à potentiis, necessariò tenentur negare, quia actus ortus ab hac potentiâ determinatè & essentialiter respicit potentiam specie diuersam à potentiâ, quam respicit determinatè ille alius actus, ergo differunt specie. Patet consequentia, quia respectus determinati ad diuersas specie potentias differunt specie: ideò enim actus circa obiecta diuersa, essentialiter sunt diuersi, quia seipsis respiciunt illa obiecta. Vnde inferes, minùs con-
124 sequenter locutos eos, qui ex vnâ parte dicunt, actus seipsis pendere à potentiis essentialiter; ex alterâ verò docent, à diuersis specie potentiis posse actus eiusdem speciei oriri. Nos verò, qui actus per actionem distinctam dicimus oriri, respondemus, probabile esse, posse à diuersis potentiis actus eiusdem speciei oriri, sicut calor potest oriri à luce, ab igne, & ab altero calore. Ratio est, quia illi actus, licet de facto oriantur à potentiis diuersis, ex se tamen sunt indifferentes, vt qui modò oritur ab hac, possit oriri ab illâ, licet per diuersas actiones; ideoque non sunt diuersi in specie, sicut materia prima, quæ de facto habet diuersam formam, non propterea est diuersa, nam ex naturâ suâ, quæ iam est sub formâ equi, potuit esse sub formâ humanâ; & è contrario quæ sub hac, potuit esse sub equinâ. essent autem diuersæ, si quælibet determinatè & essentialiter esset alligata diuersæ formæ.

Obiicies Primò: Actus habent primariam
125 connexionem cum potentiis à quibus oriuntur, sicut ipsæ potentiæ cum essentiis à quibus dimanant; sed quælibet res specificatur ab eo cum quo habet primariam connexionem, ergo actus sunt diuersi pro diuersitate potentiarum, & hæ diuersæ pro diuersitate essentiarum à quibus oriuntur. Ob hoc argumentum inclinant in oppositam sententiam recentiores nonnulli, quibus si obiicias, calorem, à quacumque causâ producatur, esse eiusdem speciei, etiamsi habeat primariam connexionem cum igne & aëre diuersis; respondent, primariam connexionem cum rebus diuersis arguere diuersitatem in potentiis vitalibus, & in eorum actibus, non verò in non-vitalibus.

Si verò vlteriùs eos vrgeas exemplo potentiæ loco-motiuæ hominis & Angeli, quæ non est vitalis in eorum sententiâ, & tamen est diuersa specie in homine ab eâ quæ est in Angelo, ergo etiam res non vitalis erit diuersa propter primariam connexionem cum re diuersâ in specie;

Respondent vlteriùs, id quod est pura passio 126
alicuius, & non est dispositio ad aliud, etiamsi non sit vitale, diuersificari propter primariam connexionem cum rebus diuersis, ideoq; potentiam loco-motiuam, quæ non est dispositio, esse diuersam in homine & Angelo, non verò calorem ignis & aëris, quia calor simul est passio, & dispositio ad aliam formam. Hæc doctrina mihi valdè displicet. Primò enim videtur solùm verbis ludere *primaria* vel *non primaria*, nam lux non est dispositio, & habet primariam connexionem cum Sole & igne, & tamen non est diuersa specie, ergo non sufficit habere primariam connexionem cum re diuersa, & non esse dispositionem ad hoc vt diuersificetur. Secundò displicet ob 127
hanc rationem à priori, quia primaria connexio cum rebus diuersis in tantum arguit diuersitatem, in quantum ex diuersitate terminorum arguitur diuersitas respectuum; ergo quotiescumque datur hæc primaria connexio cum rebus diuersis, debet dari diuersitas in ipsâ connexione, & in ipsis rebus, quibus est connexio idemtificata, siue prædictæ res sint vitales siue non, siue sint dispositio siue non; quia per hæc non tollitur illis primaria connexio; ergo non rectè ab his Auctoribus assignatur differentia inter calorem, & potentias vitales. Tandem, quia si est connexio cum rebus diuersis specie, siue ea sit primaria siue secundaria, causabit diuersitatem; hæc enim oritur à quocumque defectu, vt & alibi ostendi, ab obiecto etiam materiali, essentialiter tamen ab actu respecto actum specificari. Respondeo ergo eorum argumento, primariam connexionem determinatam cum rebus diuersis arguere diuersitatem, in quacumque re sit illa connexio determinata, connexionem autem indeterminatam cum rebus diuersis non arguere diuersitatem. Ratio est, quia eadem extrema respiciunt essen- 128
tialiter, & eodem modo duæ illæ res, calor v. g. ignis respicit indeterminatè ignem vel aërem, & calor aëris indeterminatè aërem vel ignem; vnde eadem extrema & eodem modo respiciuntur ab vtroque, ideò nec mirum, si non differant inter se. Quando autem est connexio determinata ad res diuersas, tunc vna habet respectum essentialiter diuersum ab alterâ, & consequenter differt ab illâ: ideoque dixi alibi, non posse oriri actiones eiusdem speciei ex diuersis potentiis, secùs verò actus, quia actiones determinatè respiciunt causas essentialiter à quibus fiunt, actus verò indeterminatè, eas enim actu respiciunt per aliquid sibi superadditum; possunt ergo & actus & potentiæ eiusdem speciei actu oriri à diuersis essentiis, quia tamen eas indeterminatè respiciunt, non differunt inter se.

Obiicies Secundò: Visus non potest audire, 129
nec auditus videre, ergo vna potentia non potest efficere actus eiusdem speciei cum actibus alterius. Respondeo facilè, à me non dici, quamlibet potentiam posse facere omnes actus similes his quos efficit quælibet altera diuersa; vnde concedo, visum & auditum non conuenire in actibus, nego tamen inde inferri, nullas posse; possunt enim esse aliquæ, quæ non habeant obiecta adæquatè diuersa & distincta, vt ea habent visus & auditus, sed solùm inadæquatè distincta, vt ea

vt ea habent visus & sensus communis, eiusmodi autem potentiæ cur non poterunt circa obiecta, in quibus conuehiunt, habere actus eiusdem speciei? Ratio à priori totius meæ conclusionis est, quia, vt dico, principia absolutè differant specie, sufficit, si aliquas operationes diuersas habeant, licet non omnes; ergo poterunt duæ potentiæ specie diuersæ habere actus aliquos eiusdem spe-
130 ciei. Adde, etiamsi actus omnes vtriusque potentiæ eiusdem essent speciei, posse tamen illas potentias specie differre, vel quia determinatè respiciunt diuersa subiecta, vel quia respiciunt diuersas actiones specie, quia (vt dixi suprà) actiones necessariò sunt diuersæ pro diuersitate causarum; vel quia, licet nihil diuersum vna ab alterâ respiciat, adhuc per suammet entitatem possunt diuersitatem habere. si enim res non operatiuæ possunt seipsis differre, cur non poterunt & operatiuæ seipsis differre, licet non differant propter operationes? certè nullam video in hoc repugnantiam. Idem ob eamdem rationem dicendum est de essentiis in ordine ad potentias, scilicet, posse duas essentias diuersas habere omnes potentias eiusdem speciei.

131 Sed vrgebis: Ergo de facto erunt eiusdem speciei actus internus phantasiæ, & externus visus circa colorem; item actus visionis bruti & hominis, actus cognoscitiuus Angelicus & humanus, quod videtur falsum esse. Quod obiicitur de actibus, potest etiam obiici de potentiis. Respondeo, non quia (vt iam dixi) duæ essentiæ possint habere actus aut potentias eiusdem speciei, ideò omnes debere illas habere similes, quare nego sequi, actus humanos esse eiusdem speciei cum actibus bruti aut Angeli. Ratio est: nam, licet in ordine ad potentiam absolutam non repugnet, essentias diuersas habere potentias & actus similes, connaturalius tamen est, vt à diuersis essentiis diuersæ potentiæ, & ab his diuersi actus oriantur, quando aliunde non est ratio cogens. Quod obseruo propter calorem & lucem: cùm enim experiamur similitudinem inter calorem ignis & aëris, & hi mutuò producantur, quantumuis à diuersis oriantur essentiis, adhuc eos similes dicimus. Lux etiam (licet non improbabile sit, lucem Solis differre à luce ignis, quod vel ipsis oculis patere videtur) quia solùm penes magis & minùs differt, dicitur esse eiusdem speciei; in actibus verò bruti & hominis, ac Angeli nullam habemus rationem, cur eos similes dicamus, imò potiùs diuersitas dispositionum, quæ ad illos requiritur, adiuncta principiorum diuersitate, satis efficaciter probat, eos esse diuersos, sicut dicimus, diuersam formam hominis & leonis propter diuersas dispositiones, quas exigunt vt informent materiam.

132 Tertiò potest dubitari, vnde colligatur, potentias eiusdem suppositi distingui inter se formaliter.

Quidam dicunt, eas distingui ex diuersis obiectis formalibus. Sed impugnantur facilè, quia idem obiectum formale habent intellectus & voluntas, vt alibi dixi, quæ tamen inter se distinguuntur; aliunde è contrario visus est vnica potentia, & determinatur ad plura obiecta formalia, albedinem, nigredinem, &c.

Alij verò dicunt, distingui ex actibus diuersis. Sed contrà, quia apprehensio, & iudicium, assensus & dissensus ab eadem sunt potentiâ, cùm tamen inter se etiam genere distinguantur.

Alij Tertiò id explicant ex valdè diuerso modo tendendi, quia scilicet intellectus tendit per repræsentationem, voluntas verò per impulsum. Quòd si eis obiicias, etiam esse diuersum modum tendendi per assensum à modo tendendi per dissensum, cùm tamen vterque sit ab eadem potentiâ; Respondent, assensum & dissensum 133
conuenire in ratione præcipuâ imaginis & repræsentationis obiecti; quòd autem id fiat assentiendo aut dissentiendo, habere se omnino per accidens. Sed contrà, quia magis oppositi modi tendendi sunt per fugam ab obiecto, & per accessum ad illud, quod fit per odium & amorem, quàm modi tendendi per repræsentationem, & per amorem obiecti, & tamen repræsentatio & amor non pertinent ad eamdem potentiam, pertinent verè amor & odium; ergo ex diuerso modo tendendi non rectè infertur potentiarum distinctio.

Res est difficilis in aliorum principiis, fortè in meis facilior. Primò enim dicimus, in ordine ad potentiam absolutam posse esse vnam potentiam vniuersalem, quæ efficiat idem quod omnes aliæ; item posse esse alias contractiores, vnam ad intelligendum, aliam ad volendum; & rursus alias contractiores, vnam præcisè ad amandum, aliam ad odio habendum; vnam ad assentiendum, ad dissentiendum alteram; vnam ad apprehendendum, alteram ad iudicandum; vnam ad videndum solam albedinem, alteram ad solam nigredinem; & sic de aliis potentiis respectu diuersorum obiectorum. Moueor ad hoc, quia in his 134
omnibus potentiis, vt à nobis positæ sunt, nulla apparet contradictio, repugnantia nulla, ergo possibiles sunt, sicut in habitibus supernaturalibus omnes concedunt, posse esse magis & minùs vniuersales. Statutâ autem in ordine ad potentiam absolutam hac potentiarum diuersitate, quales sint quæ de facto existunt, non potest omnino certò definiri, præsertim in internis, in quibus nullum habemus vestigium, quo possimus deprehendere earum distinctionem: nihilominùs tamen satis probabiliter dicitur, ad assentiendum & dissentiendum solùm dari vnicam potentiam, quia omnes hi actus conueniunt in ratione repræsentationis, conueniunt in dependentiâ à specie impressâ, in necessitate quâ fiunt, &c. in quibus non conueniunt cum odio & amore, quæ non fiunt ab specie, sed prærequirunt cognitionem manifestantem obiectum, ideoque ab eadem potentiâ fiunt. Et licet videantur oppositi actus 135
valdè, odium & amor, si comparentur respectu eiusdem obiecti, absolutè autem non ita opponuntur, quia omne odium vel est formaliter (vt volunt aliqui) vel saltem virtualiter amor oppositi obiecti; vnde oportuit, vt hi duo actus ad eamdem potentiam pertinerent. In potentiis materialibus phantasiæ & appetitus idem dicendum est, quod in intellectu & voluntate, vt proximè diximus: in aliis verò externis faciliùs earum distinctio deprehenditur, & ex obiectorum diuersitate; visus enim respicit colores, auditus sonos, olfactus odores, &c. & ex diuersitate organorum, quæ requiruntur à prædictis potentiis. Cur autem non detur vna potentia ad videndam albedinem, alia ad nigredinem pro diuersitate horum obiectorum, inde facilè colligitur, quia

omnes

omnes hi actus requirunt eamdem partem materiæ, eadem organa, & dispositiones.

136 Præterea numquam contingit, vt quis habeat potentiam ad videndum vnum colorem, & non alterum, si applicetur; item ad audiendum vnum sonum, & non alium, licet detur vis ad videndum, sine vi ad audiendum, & è contrario: è quibus rectè infertur, non esse distinctam potentiam visiuam albedinis & nigredinis, licet distinguatur auditiua & visiua, id est, dispositiones ad audiendum esse distinctas à dispositionibus ad videndum, in ipsis autem potentiis dari eam diuersitatem, si vera esset Thomistica sententia, eas distinguens ab animâ, prout nunc supponimus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de quæstione in secundo sensu.

137 CIRCA secundum de potentiis diuersorum subiectorum inquiri potest, vtrùm ex diuersis essentiis diuersæ oriantur potentiæ. Et quidem posse oriri diuersas, certissimum est; posse item & similes, constat ex dictis de actibus respectu potentiarum: eodem enim modo potentiæ ad essentias, quo actus ad potentias comparantur. Vnde, si ex diuersis potentiis actus similes oriri possunt, poterunt & potentiæ similes ex diuersis essentiis emanare: de facto autem ex diuersis essentiis diuersas potentias, & ex diuersis potentiis diuersos actus oriri, casu quo distinguantur, probabilius esse, constat ex dictis. De specificatione potentiarum, & actuum ab obiectis, quod est vltimum caput eas specificans, egimus magnâ ex parte & in Logicâ, & in Physicis.

138 Vtrùm autem potentiæ respiciant obiectum in communi, v.g. coloratum vt sic, sonũ vt sic, &c. an verò sonos & colores in particulari, explicatum est Disputat. VII. Physicæ à num. 21. vbi causas ad suos effectus, & potentias ad sua obiecta in particulari dicere ordinem essentialem & determinatum, imò à parte rei nihil aliud esse coloratum vt sic, v.g. quàm omnes colores in particulari; effectum vt sic, quàm omnes effectus in particulari, fusè satis probatũ est: videantur ibi dicta.

A quibus autem obiectis specificentur potentiæ, dictum est Disputatione I. Logicæ à num. 13. vbi de obiectis specificatiuis actuum egimus. Cùm enim potentiæ non aliter specificentur ab obiectis, nisi mediis actibus quos producunt, idem est agere de obiecto specificante actus, ac de specificante potentiam, & è contrario. Primò ergo ibi statuimus, actus specificari ab obiectis formalibus, in quo conueniunt omnes: deinde breuiter ostendi, etiam actus specificari ab obiectis materialibus, cuius sententiæ vltimam manum huc reiecimus; vix autem aliquid aliud est quod addatur.

139 Dico tamen, hanc difficultatem ferè totam esse de nomine: nullus enim negare potest, magis differre duos actus inter se, qui prôpter eamdem rationem formalem ament duo media specie diuersa, vnus vnum, alter alterum; quàm differant duo alij actus, qui & motiuum & media eiusdem omnino speciei habeant. Hæc de re certa: an autem ea differentia dicenda sit specifica, an non, sed numerica tantùm, quæstio est de solo nomine, in quâ puto conuenientiùs dici, esse specificam, vt eo loci insinuaui, & iam breuiter probo, quia actus tam essentialiter respicit obiectum materiale proximum (de quo solùm est quæstio, nam de remoto certum est, vt dixi ibidem, non specificare actum) quàm respicit obiectum formale, vtrumque enim respicit per suam essentiam, & non per aliquid sibi superadditum; ergo ab obiecto materiali diuerso, diuersus erit actus, sicut à formali. Patet consequentia, quia ordo & relatio diuersa est à diuersitate termini, quem respicit essentialiter.

Dices, id solùm esse verum de termino formali & primario, non verò de secundario. Sed contrà Primò, quia terminus seu obiectum materiale, licet minùs principaliter respiciatur, respicitur tamen essentialiter, ergo ex eius variatione debet actus absolutè variari; sicut, licet materia sit pars minùs principalis hominis, sufficit tamen eius varietas vt homo varietur in specie. Ratio est, quia malum (quale est diuersitas) ex singulari defectu prouenit. Contrà Secundò, ideò obiectum formale diuersificat actum, quia ipsum in se est diuersum, & non potest tribuere solùm vnam partem suæ diuersitatis, quin totam actui ad ipsum terminato tribuat. Atqui etiam obiectum materiale est in se diuersum, nec potest communicare partem diuersitatis sine altera, quia hæc quasi communicatio est necessaria & indiuisibilis, ergo debet obiectum materiale diuersificare, non secùs ac formale. Confirmatur, quia, si potest obiectum, quod essentialiter respicitur, non tribuere actui suam diuersitatem, poterit etiam quis dicere, nec ab obiecto formali diuersificari actum, sed vlteriùs requiri diuersitatem vtriusque obiecti formalis & materialis, quod nullus dixit. 140

Probatur Secundò Conclusio, quia negari nequit, in ordine ad prudentem æstimationem notabiliter differre actum, quo quis vult ob Deum summè dilectum vitam profundere, ab actu quo ob eumdem finem vult moderatè bibere: sed hi actus differunt solùm in obiecto materiali, ergo diuersitas huius obiecti sufficiens est ad diuersificandos actus in specie. Idem est in intellectu: quis enim neget, diuersos esse in specie discursus inferentes ex iisdem præmissis valdè diuersas conclusiones? Certè, qui hoc negaret, faciliùs etiam posset negare, non differre inter se specie actus inferentes eamdem conclusionem ex diuersis principiis; ergo dicendum est, ab vtroque obiecto actus & potentias diuersificari. Nec obest, si dicas, Theologos omnes affirmasse, visiones Beatorum esse eiusdem speciei, licet diuersa obiecta materialia, id est diuersas creaturas in Deo respiciant, eò quòd habeant idem obiectum formale. Non, inquam, obest; quia etsi id ab antiquis, qui ex professo rem hanc non examinarunt, doceatur, contrarium tamen iam est commune inter recentiores, pro quibus rationes stare, constat ex dictis. 141

Hîc aduerte differentiam inter actus respectu obiectorum, & inter eosdem respectu potentiarum; quòd, cùm actus respiciant obiecta per suam essentiam, euidens sit, actus cognoscentes de facto diuersa obiecta, esse diuersos inter se, quia in illis non distinguitur posse recipere obiecta ab actuali respectu, sicut suprà diximus de actionibus; quia verò iidem actus respiciunt potentias per actionem, & vnionem superadditam, quâ 142

quâ de facto ab illis oriuntur, & in eis recipiuntur, inde fit, vt non sit certum argumentum, Actu oriuntur, & sunt in diuersis potentiis, ergo actu diuersificantur inter se; diuersitas ergo hæc debet desumi ex diuersitate potentiarum, à quibus actu oriuntur, & possunt oriri, iuxta dicta in totâ hac Sectione.

Aduerte deinde, potentias, si distinguantur, produci à propriis essentiis, sicut & alias passiones; materialiter verò causari spirituales à solâ animâ rationali, materiales verò hominis à solâ materiâ; quia, cùm ob suam materialitatem debeant habere subiectum materiale, quod non est
143 anima; & vt recipiantur in hac nulla sit ratio, quia ad eam determinandam sufficit illi esse præsentes, non est cur illis duo subiecta tribuamus; ponantur ergo in solâ materiâ. Neque hæc opponuntur eis quæ suprà diximus, scilicet, actus materiales recipi etiam in animâ rationali: nam ibi est necessarium, vt anima reddatur sentiens; at vt reddatur potens operari, non est necessarium, in eâ recipi comprincipium operationis, concausæ enim etiam sine mutuâ receptione inuicem iuuantur, vt alibi fusè probaui; potentiæ verò brutorum è contrario in solâ recipiuntur animâ, quia cùm hæc sit materialis, illis tribuet materialitatem; & connaturalius est, vt hæc instrumenta recipiantur in causâ quæ illis vtitur, quàm in aliâ, nisi in oppositò ratio stet, quam non stare in præsenti, certum est: nam in materiâ solùm deberent recipi, eò quòd tamquam materiales petant subiectum materiale; atqui animus bruti est materialis, ergo in hoc & non in materiâ recipiendæ sunt.

DISPVTATIO QVARTA.

De Specie impressâ.

1 ETSI ordo doctrinæ postulare videtur, vt post Disputationem de potentiis in communi, ad eas in particulari descendamus; quia tamen quæ de illis dicenda sunt, pendent magnâ ex parte à notitiâ specierum, oportuit Disputationem de his interponere. Nomine *specici impressæ* intelligimus in præsenti qualitatem quamdam productam ab obiectis, vt eorum loco ad cognitionem eorumdem concurrat. Circa quas inquiremus Primò, an dentur, & in quibus potentiis; Secundò, quales sint; Tertiò, quâ ratione producantur; Quartò, quo pacto ad cognitionem concurrant; Quintò, quomodo destruantur. De speciebus agunt communiter Theologi cum D. Thomâ Parte 1. quæst. 55. art. 2. & quæst. 78. art. 3. & alibi; Philosophi verò in præsenti.

SECTIO I.

An dentur Species impressæ, & in quibus potentiis.

2 MIRVM est, in quot sententias abierint Doctores circa existentiam specierum: quidam enim eas omnino negant apud Conimbricenses lib. 1. cap. 6. quæst. 2. alij verò absolutè eas concedunt in omnibus potentiis cognoscitiuis, alij in spiritualibus præcisè; alij è contrario in materialibus tantùm; neque tamen hi conueniunt omninò inter se, quia non omnes vniuersim in materialibus eas admittunt. Videantur Conimbricenses vbi proximè, & Toletus lib. 2. de Animâ, quæst. 33. nolo enim in eis referendis & refutandis immorari; ex dicendis enim pro nostrâ sententiâ aliorum ruent opiniones: quo etiam pacto breuiùs nos ab hac difficultate expediemur, de quâ longissimè disputant nonnulli.

SVBSECTIO PRIMA.

In potentiâ visiuâ dantur Species.

PRIMA CONCLVSIO. Potentia visiua eget specie- 3
bus ad cognitionem suorum obiectorum. Hæc est communissima, & probatur Primò ratione à posteriori deductâ ex innumeris experientiis, quas rectè perstringit Hurtadus in præsenti Disputatione 12. sect. 1. Nos efficaciores proponemus, aliquas circa illas difficultates mouendo.

Prima & præcipua sit ex reflexione: videmus enim, in speculis, in aquâ, & in corporibus diaphanis, impeditis à tergo corpore denso, apparere colores, figuras, &c. hoc autem non posset fieri, nisi à corporibus emissæ fuissent qualitates aliquæ ad speculum, & alia corpora diaphana, quæ refractæ in eis corporibus rursus ad visum regrederentur, & illi repræsentarent obiecta. Circa quam experientiam occurrunt tres vel quatuor difficultates, ex quarum solutione roboratur magis existentia specierum.

Prima sit, quâ ratione in omnibus corporibus 4
densis non fiat reflexio specierum, cùm omnia impediant, ne vltra ipsa species progrediantur. Responderet quis, rationem esse, quia ad reflexionem specierum coloris, lucis, &c. duo requiruntur, Primùm, vt corpus, à quo incipit reflexio, capax sit qualitatis reflectentis: cùm enim hæc reflexio non fiat per motum localem, sicut reflexio pilæ ex pariete, sed per productionem, oportet vt corpus à quo incipit reflexio, capax sit illius qualitatis, vt eam in se recipiendo rursus producat nouam; cumque non omnia corpora densa capacia sint recipiendi species, inde fit, vt non ex omnibus reflexio fiat. Vt autem productio huius qualitatis fiat contra corpus à quo incepit, requiritur Secundò vt illud corpus, à quo incipit reflexio, impeditum sit à tergo corpore alio opaco impediente, ne species vlteriùs progrediantur viâ rectâ, quod in simili dixi in libris de Generatione, de calore. Hæc tamen ratio, iuxta

dicenda num. 10. non videtur bona: meliùs ergo dicetur, omnia corpora densa læuigata reflectere species, præsertim quando sunt nigriora; nam clariora potiùs se quàm corpora alia repræsentant.

5 Obiicies: Omne corpus saltem in primâ suâ superficie est capax specierum, ergo ab omni corpore deberet fieri specierum reflexio. Consequentia videtur bona ex dictis. Antecedens autem patet, quia nullum est corpus quod non recipiat lucem in primâ superficie, ergo & nullum erit quod non recipiat species; vbi enim lux potest esse, potest etiam esse species visus. Respondeo Primò, hoc argumentum etiam probare, debere fieri à quolibet corpore reflexionem lucis, quia quodlibet in superficie accipit lucem, ergo non magis hæc obiectio est contra specierum reflexionem, quàm contra lucis. Respondeo Secundò absolutè, ad hanc reflexionem non sufficere productionem specierum in indiuisibili, sed requiri in aliquâ profunditate, aut in vnâ æquali superficie, iuxta dicenda num. 7. vnde ex talibus corpotibus, quæ solùm in superficie inæquali eas accipiunt, non potest fieri reflexio. Quòd si huius rationem ampliùs quæras, dicam tibi, eam esse naturam earum qualitatum, vt non reflectantur, nisi ex aliquâ vniformi superficie propter maiorem vnionem.

6 Video te adhuc velle vrgere Primò: Idem corpus læuigatum reflectit species quas anteà non reflectebat, vt constat experientiâ, & tamen ea læuigatio non facit illud corpus diaphanum, ergo malè dicebas, non fieri priùs reflexionem, eò quòd corpus non esset diaphanum. Respondeo, omnem læuigationem dare corpori aliquam qualem qualem diaphaneitatem, vnde fit capax specierum in maiori aliquâ profunditate, & maioris etiam lucis, vt ordinariâ experientiâ constat; ideò talia corpora perstringunt oculos intuentium, si à Sole irradientur. Fateor, esse valdè difficile cur ea læuigatio det transparentiam; sicut etiam, cur corpora nigriora læuigata multò magis reflectant species visus, quàm magis alba aut clariora, imò & lucem fortè magis talia corpora reflectunt.

7 Fortè posset dici, corpora non læuigata esse inæqualia inter se, & consequenter dare locum vt quasi in poros vel profunditates lux discontinuetur; & licet fiat aliqua reuerberatio, sit tamen valdè imperfecta: at quando corpus est perfectè planum, & omnino æquale, æqualiter accipit lucem in vnâ vel alterâ superficie, quæ sic æqualiter accepta, quia vlteriùs non potest progredi, facit reflexionem maiorem. Cui hæc ratio non placuerit, quærat aliam; mihi certè iam non occurrit melior, imò nec peior.

Secundò vrgebis: Species intentionales in cuiuscumque corporis primâ superficie recipiuntur, vt dictum est, ergo iam illa species penetrat eam superficiem: atqui illa species est iuxta secundam, ergo primæ species poterunt in secundâ producere alias species, sicut in primâ producuntur species ab illis, quæ sunt in aëre vicino.

8 Confirmo hoc: illa secunda superficies est capax specierum, sicut est capax prima, vnde potest ablatâ primâ illas recipere, vt per se patet; ergo etiam poterit, primâ ibi existente. Patet euidenter consequentia: nam primæ existentia non obest, quandoquidem in eâ productæ sunt species. Argumentum hoc est valdè difficile, & de quo nullus videtur cogitare. Ego Primùm ei respondeo, non magis esse contra quæstionem, de quâ iam, quàm contra lucis productionem, cur hæc, quandoquidem producitur in primâ superficie, non etiam in secundâ à primâ, & in tertiâ à secundâ, & sic de aliis, sicut arguitur de speciebus: vnde ei non teneor specialiter hîc respondere, nec propter illud negare quidquam ex dictis de speciebus.

9 Posset ei fortè aliquis respondere, lucem productam in illâ primâ superficie esse valdè exiguam, ideoque non posse producere aliam in secundâ. Sed contrà Primò, quia nulla est ratio ad dicendum, maiorem esse lucem in aëre immediato parieti aut chartæ, quàm sit in ipsâ chartâ; imò fortè quis diceret, esse maiorem in chartâ albâ, quàm in muro, & tamen aër producit in muro, ergo superficies muri producet in secundâ. Contrà Secundò, quia licet, ceteris paribus, maior sit lux in aëre immediato corpori opaco, quàm in ipso opaco corpore, tamen quis dicet, minorem esse lucem in argenteâ laminâ applicatâ maximo luminoso, quàm sit de nocte in magno aliquo cubiculo ab exiguâ candelâ in aëre distanti? Certè vel non habemus oculos, vel maior lux erit in illâ laminâ. Ergo sicut ab eo aëre sic remissè illuminato vlteriùs producitur lux vsque ad murum cubiculi, ita à fortiori producetur ab illâ laminæ superficie in secundâ, & ab hac in tertiâ, &c.

10 Volebam respondere paradoxè, lucem aut species obiectorum non recipi in aliquâ opaci corporis parte, nec etiam in primâ superficie, sed solùm in immediato aëre, & ratione illius nobis apparere ipsum corpus, v. g. parietem, asserem, aurum, &c. illuminatum: quâ doctrinâ facilè tota difficultas euacuabatur. Sed contra hanc responsionem occurrit Primò statim læuigatio corporum, quæ, vt suprà diximus, facit ea capaciora maioris lucis & reflexionis, quod non potest vllo modo intelligi, si in ipso corpore non producatur ea lux: reuerberationem enim auri, argenti, &c. quis neget fieri in ipso auro, argento? Secundò & grauiùs obstat huic doctrinæ; quòd nullum sit corpus opacum, quod si in subtilissimam aliquam superficiem attenuetur, non det locum vt à luce penetretur; ergo signum est euidens, eam superficiem recepisse lucem, ergo etiamsi illa superficies post se haberet multas alias, & faceret corpus crassum, adhuc illa prima reciperet lucem & species, vt patet euidenter; nam ea quæ retrò ponuntur, non impediunt productionem lucis in primâ superficie.

11 Adhuc tamen puto, probabiliter valdè posse solutionem proximè datam sustineri, scilicet, corpora quæ sunt verè & propriè opaca, non recipere lucem ne quidem in primâ superficie. Ad impugnationem respondeo Primò, si fieret vna sola superficies talis corporis, illam prorsus impediturum lucem, ne posset vlteriùs transire: de facto autem, quando hæc corpora valdè attenuantur, ideò admittunt lucem, non quia lux recipiatur in puncto, aut superficie ipsius corporis opaci, sed quia illud corpus habet poros, ratione quorum lux potest transire; sunt enim ibi aër, vel alia corpuscula aliquantulùm diaphana. Secundò respondetur ad hanc experientiam, hæc corpora non

non esse omnino opaca, sed habere aliquam diaphaneitatem, licet valdè exiguam, vnde fit, vt, licet recipiatur aliqua lux exigua in primâ superficie, & ab hac exiguâ producatur alia in secundâ superficie, sit tamen hæc secunda tam exigua, vt vix ad tertiam aut quartam peruenire possit: vnde rursus fit, vt cùm tale corpus sit crassum,
12 impediat penitus lumen. Sic vna charta sola in fenestrâ posita admittit lumen; ponas duas, iam multò minùs; ponas octo vel decem, causabunt penitus tenebras: id ergo quod in chartâ fit, suo modo de ligno dicendum est, de lapide etiam, & aliis; habent enim aliquam, licet minorem, diaphaneitatem.

Difficiliùs respondetur ad illud de reuerberatione, quæ videtur fieri à luce productâ in muro albo, in argento, in auro, &c. præsertim quando hæc corpora sunt læuigata, ergo recipiunt in primâ superficie magnam lucem. Respondeo tamen, eam lucem non recipi in ipsis corporibus, sed albedinem, aurum, argentum, &c. esse ex se productiua alterius lucis, non quidem quando solâ sunt, sed quando iuuantur ab aliâ luce, ideoque tunc fieri eam reuerberationem ab eis, & ex eis quasi ex speculo aliquando fieri reuerberationem à speciebus in aëre receptis, reflectentibus tamen propter corpus illud opacum retrò existens. Vel dicas, corpora illa tali affecta colore, & læuigata, esse conditionem vt lux ex aëre immediato reflectens simul cum speciebus coloris, faciat illam vehementem repræsentationem, quæ oculos intuentium perstringit, quia inde simul lux immutata ipso colore flauo auri facit eam reuerberationem. Cur autem hæc iuuetur læuigatione, dixi alibi, scilicet, quia eò æqualior fit superficies quæ reflectit, & consequenter est maior reflexio.

13 Secunda difficultas est, quâ ratione per huiusmodi reflexionem obiectû appareat non vbi est, sed in speculo, & corpore reflectente. Respondeo Primò, has species repræsentare obiectû in eâ parte in quâ incipiunt produci: cumque per reflexionem incipiant à speculo, inde fit, vt obiectum appareat existens in illo. Cuius rei non potest reddi alia ratio, nisi quòd hæc sit earum specierum natura cognita ab experientiâ, vt in eâ parte in quâ refranguntur, & à quâ incipiunt quasi nouam viam, repræsentent obiectum: & ob hanc reflexionem fit, vt aliquando paries ex coloribus circumstantibus appareat aliqualiter rubeus vel viridis, &c. quia scilicet illius species coloris reflexi in pariete repræsentant illum colorem, quasi esset in pariete ipso: verùm quia paries ob colorem, quem habet, non est capax perfectæ reflexionis alterius coloris, inde fit, vt aliqualiter & non omnino ruber appareat paries.

14 Tertia difficultas est, cur non videatur plumbum aut chalybs, quo crystallus retrò obducta est: cùm enim tota crystallus sit diaphana & lucem recipiat, habet chalybs omnes conditiones requisitas ad productionem specierum. Confirmatur: si charta applicetur ei crystallo, semper videbitur; ergo eodem modo debet chalybs videri, aut plumbum.

Dicet fortè quis, ideò chalybem non videri, quia non interponitur aër vllus inter chalybem & crystallum, species autem obiectorum non produci nisi primò in aëre; vnde quando chalybs tantùm applicatur, & non quasi incorporatur crystallo, clarè videtur. Hæc solutio non potest sustineri: quis enim neget, quando caro mollis comprimit crystallum, tangere illam immediatè sine aëris interpositione? idem est, quando charta aut pannus, aliúdve corpus, quod facilè flectitur, applicatur illi crystallo, & tamen hæc corpora videntur, ergo. Secundò idem impugnatur, quia chalybs nullo modo penetrat poros speculi, quia nullos habet, sed solùm ipsi manet contiguus: quod eodem modo se habet, siue applicetur calidus, siue fluidus, siue non. Confirmo totum: si manus tangens speculum sit sordida, inficit speculum, ergo illæ sordes immediatè tetigere speculum sine aëre interposito, aliàs non adhæsissèt sordes; ergo si eis sordibus careret manus, tetigisset per suam substantiam immediatè eam crystallum; nam tam facilè potest immediatè tangere crystallum manus munda quàm sordida, & tamen manus, vt dixi, videtur; ergo.

Secundò responderi posset, id prouenire ex eo, 15
quòd species corporis ibi in speculo reflectentis & apparentis impedit, ne videatur chalybs. Sed contrà Primò, quia idem deberet contingere, si alia corpora applicarentur, manus v. g. aut charta, aut vestis. Secundò, quia etiam, quando nihil ponitur ante speculum, sed homo aspicit collateraliter, & nihil in eo videt extrinsecum reflectens, non apparet chalybs; tunc autem non videtur impediri ab aliis speciebus. Meliùs potest responderi, chalybem esse naturâ suâ talem, vt si læuigetur, valdè reflectat lucem, ita vt non videatur ipsa, sed sola lux; vnde ex solo chalybe læuigato sine vllo vitro tam perfectum vidi vnum speculum, ac tam clarè reddens obiecta, quàm ex nobilissimo vitro aut crystallo fieri poterat. Quia ergo, quando est quasi in puluere dissolutus, nullam habet læuigationem, nec vim ad reuerberandum, etiamsi tunc applicetur illi vitrum, non facies speculum; quando autem liquidus diffunditur supra vitrum æquale & læuigatum, ipse etiam chalybs acquirit læuigationem, fitque vna perfecta superficies & plana, ideò non se, sed lucem & obiecta alia in vitro recepta repræsentat. Video, hanc rationem non ita esse solidam, vt non possit pati aliquas instantias, sed melior non occurrit, valeat ergo quantum potest.

Quarta difficultas est, quâ ratione repræsen- 16
tetur facies post ipsum speculum, & non in ipso, cùm species non post speculum, sed in ipso reflectantur. Respondeo, rationem esse, quia illæ species repræsentant distantiam obiecti, vnde fit, vt tantò quis appareat distantior à speculo à parte post, quanto reuerâ est à parte antè; apparet igitur obiectum versus speculum, quia ex illo reflectuntur species, & apparet distans retrò post ipsum, quia species illæ repræsentant distantiam sui obiecti. Et hinc intelligitur, quâ ratione in aquâ omnia appareant ordine inuerso, turrium culmina in imis, fundamenta verò in loco superiori: quia cùm species repræsentent distantiam vel propinquitatem obiecti, & culmina magis distent ab aquâ, fundamenta verò minùs, inde fit, vt fundamenta propinquiora aquis, culmina verò remotiora appareant, quod est apparere ordine inuerso. Idem est, quando quis supra caput ponit speculum, & se in illo intuetur, apparet enim inuerso ordine, & caput capiti inhærens, quia cùm caput minùs distet à speculo, pedes ve-

rò magis, in illâ reflexione caput apparet iuxta ipsum speculum, & consequenter iuxta caput intuentis, pedes verò longè distantiores. Quòd si è contrario speculum ad pedes ponatur, apparebunt pedes coniuncti, caput verò distans, quia tunc propinquiores sunt pedes speculo quàm caput, & consequenter pedes in reflexione propinquiores apparent speculo.

17 Quinta difficultas, quæ ferè coincidit cum hac, est, quâ ratione in speculo inuertantur etiam latera, id est oculus siniſter appareat dexter, & è contrario. Respondeo, facilem esse rationem, quia sicut cùm duo inuicem se respiciunt, latus dextrum vnius lineâ rectâ respicit siniſtrum alterius, & è contrario; ita in speculo parti dextræ correspondet siniſtra respicientis, & è contrario: vnde species oculi dextri reflectuntur in parte siniſtrâ, & species oculi siniſtri in parte dextrâ, & consequenter oculus dexter apparet siniſter, quia apparet in parte quâ reflectitur, reflectitur autem in parte siniſtrâ. Sicut quando duo simul deambulant, si eadem viâ reuertantur, qui priùs est siniſter, posteà fit dexter, & è contrario: quòd si miraculosè illi duo essent in duobus locis, & lineâ rectâ versus seipsos ambularent, qui in vnâ parte esset dexter, in aliâ ad se accedens esset siniſter simul: hoc autem, quod naturaliter repugnat per veram existentiam eiusdem corporis in duobus locis, fit per apparentem in speculo. Vbi obiter aduerte, non esse intra illud speculum imaginem aliquam expressam obiecti, sed, vt diximus, ipsas species quæ producunt cognitionem aliquam, quæ cognitio apprehendit obiectum ac si ibi esset, cùm verè non sit. Sed de hoc fusiùs infrà, dum ostendero, species ipsas in se non videri.

SVBSECTIO SECVNDA.

Aliæ earum specierum probationes.

18 SECVNDA experientia pro speciebus desumitur ex perspicilijs, quibus augetur minuturque visus pro qualitate potentiæ, & iuxta diuersam figuram perspiciliorum. Nisi enim per illa traijceretur entitas aliqua accidentalis, quam dicimus *speciem*, quæ minueretur in aliquibus, ne læderet potentiam debilem, vel augeretur, quando valdè remissæ sunt ob diuersitatem perspiciliorum, non posset intelligi, quâ ratione ex perspiciliorum interiectione visio varietur; debent ergo admitti species ad potentiam ex obiecto emissæ, & per perspicilia traiectæ.

Circa quæ rogabis, cur perspicilia rotunda, diuisa in plures partes, repræsentent vnum obiectum ac si essent plura. Respondeo, quia species discontinuantur, dum per ea perspicilia traijciuntur: neque enim possunt ingredi species per angulos illos acutos, quibus distinguuntur in ocularibus variæ illæ partes; vnde species illæ, quando ad visum veniunt, sunt quasi multæ species totales, & consequenter repræsentant quasi multa obiecta: quæ ratio paulò pòst ampliùs declarabitur.

19 Idem apparet in planis speculis, quæ ad latera habent paruulos circulos ipsâ crystallo distinctos; item, quando speculum diuisum est in duas partes: in qualibet enim distinctum apparet obiectum, dummodò vnum habeat diuersam positionem ab alio: similiter ob eamdem rationem, quando quis manu attollit inferiores oculi palpebras, obiectum apparet bis vel ter, quia species discontinuantur ad ingressum in pupillam. Et hæc est ratio, cur ebrijs vnum obiectum appareat vt plura, quia non possunt perfectè palpebras aperire, & eas mouent continuo, quo diuiduunt species. Ad eamdem experientiam pertinet lapis qui ab aliquibus *philosophicus* dicitur, aut vitrum triangulare, ex cuius ad oculos applicatione omnia immutantur obiecta quoad colores: quod non posset fieri, nisi entitates aliquæ, quas *species* dicimus, illac ingredientes, ibi etiam confunderent simul colores in diuersis partibus existentes, vt dicam infrà.

Potest tamen contra hanc solutionem Primò 20
dubitari: non enim apparet, quomodo, quando quis eleuat palpebras, diuidat eas species ingredientes, vt propterea faciat ibi apparere duplex obiectum. Secundò: nam, dum quis duobus oculis obiectum aspicit, etiam in quolibet ex illis habet species discontinuatas ab alijs alterius oculi; distant enim inter se illæ, & consequenter non possunt vniri. Et si clariùs id vis percipere, interpone inter oculos ipsos corpus opacum, quod certiùs faciat diuisionem earum specierum, & tunc adhuc solum manet vnicum obiectum, ergo non est bona ratio à te assignata, ideò scilicet per ocularia multis angulis distincta obiectum apparere multiplex, quia diuiduntur seu discontinuantur species. Respondeo, non sufficere solam discontinuationem specierum, sed requiri etiam, vt illæ species mutent suam viam rectam, quam ab obiecto ad oculos habebant, vt hoc modo repræsentent obiectum in diuerso loco ab eo in quo est, quod quia, quando homò rectis oculis aspicit, non contingit, etiamsi species distinctæ & discontinuatæ ad illos veniant, ideò tunc non apparet nisi tantùm vnicum obiectum, & in eo loco, vbi verè est. vnde, si se eâ visione dirigens, 21
accedat ad obiectum, illud tanget; at in eis ocularibus propter refractionem vitri, vbi nouam reflexionem quasi collateralem non verò omnino directam incipiunt facere species, iam obiectum in altero loco repræsentant. Idem est, quando simul cum palpebrâ oculus ipse inuertitur; iam enim illa prima oculi crystallina superficies, quæ ab obiecto susceptura erat species, & eas rectà ad interiorem pupillæ partem, vbi visio fit, emissura, dum altiùs eleuatur, facit iam decliuem lineam ab interiori parte per ipsam ad obiectum, ideoque illud repræsentat alibi quàm sit: quia verò alter oculus, qui non tangitur, rectè suo in loco obiectum videt, ideò videtur quasi duplex obiectum apparere, semel in eo loco vbi est, ab oculo intacto, & semel vbi non est, ab oculo eleuato.

Aliam fortè mouebis difficultatem, cur, si spe- 22
culum in duas partes diuidatur, repræsentet bis obiecta, si autem in integro speculo in medio interponatur charta, vel aliquid aliud, quod etiam impediat continuationem specierum, non appareat obiectum bis, sed semel tantùm, eâ solâ parte obiecti occultatâ, quæ respondet illi chartæ, aut corpori opaco interposito. Si enim ratio repræsentandi bis obiectum, est diuisio specierum,

rum, & earum separatio, etiam in speculo, quando interponitur charta, idem contingit: si verò sit diuersa dispositio speculi, possunt duo specula parua poni in eadem dispositione perinde ac vnum magnum, cur ergo ea duo faciunt ibi duo obiecta, hic autem vnum?

23 Quòd si velis recurrere ad vnionem partium ipsius speculi, reijcieris etiam: nam si in eodem speculo sint distincti circuli, vel habeat angulos acutos, vt in ocularibus constat, licet sint omnes partes vnitæ, obiectum tamen multiplex appareret. Respondeo, rationem huius esse non præcisè diuisionem speculi: si enim ponas duo specula super mensam perfectè planam coniuncta, videbis in vno mediam faciem, in altero reliquam, vt experientiâ patet; est ergo duplex alterius experientiæ ratio, & discontinuatio speculorum, & diuersa collocatio speculorum, ita vt vnum non in eadem lineâ rectâ ante obiectum, in quâ alterum, sed vel vnum sit planum, alterum obliquum; vnum rectâ, alterum à dextris vel ministris; tunc enim fiunt reuerberationes adæquatè diuersæ, & consequenter diuersam positionem corporis repræsentant, ideò & corpus in diuersis locis quasi multiplex apparet.

24 Tertia experientia est, quia si opponatur corpus opacum inter obiectum & potentiam, impeditur visio, ergo quia impediuntur species, quæ rectâ lineâ deducebantur: nam si ab obiecto nihil produceretur, non impediretur visio, nam vt obiectum terminet præcisè cognitionem, parum refert corpus interpositum, vt patet in cognitione intellectus & phantasiæ, & in potentiâ auditiuâ, quæ, licet interponatur corpus, quia tamen species soni non solùm lineâ rectâ producuntur sicut species coloris, sed etiam versus omnia latera, audiet omnino sonum illum.

Ex hac tertiâ experientiâ refutantur, qui dixerunt visionem produci à luce loco obiecti: etenim licet interponatur corpus, lux potest peruenire ad pupillam per spatia collateralia, ergo posset videri obiectum, si lux loco illius concurreret, & non species emissæ lineâ rectâ. Adde, etiamsi in potentiâ non sit lux, dummodò obiectum lucidum sit, produci visionem, vt quando ex loco tenebroso videtur obiectum illuminatum longè dissitum, ergo non à luce distante, sed à speciebus emissis ab obiecto lucido ad potentiam tenebrosam producitur visio.

25 Quartâ experientia, quia in longissimâ distantiâ non videtur obiectum, non quia in illâ non possit terminare visionem (nam ad eam terminandam, vt diximus, non requiritur præsentia) ergo quia ex tantâ distantiâ vel non emittit species ad potentiam, vel ita exiguas, vt non possint efficere visionem, quo fit, vt obiectum, quò maius est, eò intensiores producat species, ac etiam in maiori distantiâ videatur.

A priori probari solet Conclusio, quia obiectum vel per se vel medio alio debet concurrere ad cognitionem sui, quia cùm hæc sit imago obiecti, debet fieri ab aliquo continente aliquo modo ipsum obiectum, vel ab ipso obiecto: sed visionem coloris non potest efficere color distans immediatè, ergo debet producere per mediam qualitatem aliquam, quæ sit vicaria & substitutum illius ad productionem visionis, hanc autem dicimus speciem impressam. Sed de hac ratione infra à numero 116. ex proposito agetur; numero autem 59. ostendam, etiam admissâ falsâ doctrinâ de agente operante in distans, adhuc non posse negari species.

SVBSECTIO TERTIA.

Etiam dantur in auditu species.

QVIDAM vniuersaliter species omnes impressas inficiantes, ex auditu sibi videntur planè de illis triumphare. Quî enim, inquiunt, fieri potest, vt per murum interpositum species soni excitati in altero cubiculo tam citò traijciantur? nullæ ergo dantur ibi intermediæ species. Hoc argumentum ferè dixissem Philosopho planè indignum. Miror, ab his non etiam omnem negari lucem. Quomodo enim ea in momento per tam solidam ac duram crystallum traijcitur? quomodo per vitra? Crediderim etiam eos negaturos calorem distinctum: quomodo enim in fornace inclusâ flamma calorem producit in aëre hypocausti, ad quod tamen liberum non habet accessum? Eodem etiam modo de frigore mirari possent. Fortè opinantur, species esse corpoream aliquam substantiam, non nisi per motum localem diffundi sese valentem, ideò repugnare arbitrantur, eas per murum crassum & impenetrabilem traijci. Respondeo ergo, species eas diffundi per productionem, prout diffunditur calor, frigus, lux, &c. esse autem inter visus & auditus species hanc differentiam, quòd illæ solùm producantur per medium diaphanum, hæ verò etiam per opacum: vnde fit, vt crystallus non impediat species visus, quia est diaphana, imò aliquando augeat; impedit verò vehementer species auditus, quia est valdè densa: è contrario verò murus etsi opacus, ideoque impediens species visus, non tamen impediat omnino species auditus, sicut impedit etiam ne tam citò calor transeat, non tamen id absolutè impedit. Vnde nouum pro speciebus conficio argumentum: Si enim murus non esset ex se aliquantulùm minùs capax specierum soni, quàm aër; cur, quæso, aliquantulùm impediretur auditio per interpositum murum? Quid enim, si nihil sonus producit in medio, curat murum magis quàm aërem, vt in meo auditu imperfectiorem ideò producat cognitionem? vel cur crystallus impedit sonum non verò colorem, si in se nihil magis recipit à colore quàm à sono? Certè hinc apparet, non posse probabiliter eas species negari. Ideò sit

SECVNDA CONCLVSIO. Etiam in potentiâ auditiuâ dantur species impressæ. Hæc est communis, & probatur à priori ratione paulò antè factâ de visu, quia etiam obiectum auditus est absens. A posteriori autem probatur aliquibus experientijs. Prima sit ex reflexione soni, quam dicimus *echo*. Sicut enim ex reflexione coloris colligimus species visus, ita ex reflexione soni debemus inferre species soni. 26 27

Sed respondebis, eam reflexionem non esse specierum, sed ipsius soni qui defertur ab aëre vsque ad cauernam v. g. & inde vlteriùs reuertitur. Sed contrà, quia inprimis nequit dici, ferri ab aëre idem numero sonus, qui primò excitatus est, sonus enim est accidens, quod non potest

transire à subiecto in subiectum. Nec potest dici, ferri cum eodem numero subiecto in quo excitatus est: quis enim non videat, omnino chimæricum esse, exiguum aërem, contentum intra os loquentis, ferri eumdem numero ad cauernam distantem, quoties quis loquitur, præsertim si nullus ventus flat? imò & si flaret, cur potiùs ferret illum aërem ad cauernam, quàm ad alium locum diuersum? Quòd si bis aut ter, aut etiam septies in diuersis locis fiat Echo ab eadem voce, quis illum aërem simul ad ea diuersa & opposita
28 loca pepulit? Certè inde patet manifestè, ipsummet aërem non ferri illuc. Idem vlteriùs euidenter ostenditur, quia cùm quis concionatur, audiuntque concionem duo aut tria millia hominum, quilibet percipit integras voces, & tamen non potest ad cuiuslibet aures idem numero aër, in quo vox formata est, peruenire; ergo non potest idem numero sonus secundùm suum esse reale peruenire ad locum reflexionis, & ad potentias auditiuas.

Quòd verò nec possit ferri alius sonus similis priori, & ab illo productus, probatur à nonnullis in præsenti, quia concentus musicus demulcens aures, non potest nisi in fidibus v. g. aut organo excitari, vt per se patet; ergo non potest in aëre nouus sonus produci. Hæc ratio non vrget: potest enim dici, eum sonum non posse primò excitari, nisi in fidibus, ab hoc autem ibi excitato posse produci in aëre alium similem, sicut odor non potest produci nisi à corpore odorifero, pomo v. g. postea verò ille odor producit alium similem sibi. Meliùs ergo à posteriori potest id probari, quia nullus dixit vnquam, aërem esse plenum voce, eò quòd quis loquatur; neque vocem concionantis esse in toto templo, sicut verè dicimus in toto templo esse odorem; ergo quia omnes iudicant odorem verè produci per totum aërem, vocem verò nequaquam. Secundò, quia etiam posset dici, colores non emittere species sui, sed producere per aërem alios colores vsque ad potentiam visiuam, sicut tu dicis de sono.

29 Respondebis, id esse impossibile in coloribus, quia aër non est plenus coloribus, non enim videtur color in aëre, sed in pariete. Sed contrà, quia etiam non auditur vox, nisi in ore concionantis, & tamen dicis, illam esse in toto templo; ergo, licet non videatur color nisi in pariete, poteris dicere, eodem modo totum aërem esse plenum coloribus.

Tertiò, & hæc sit secunda & præcipua experientia pro speciebus auditus, quia si producerentur sonus vsque ad aures, & sonus ibi existens concurreret ad auditionem, non posset vllo modo dignosci ex quâ parte veniret sonus, sed præcisè sentiretur iuxta aures, quod apertè repugnat experientiæ: ergo dicendum est, dari species repræsentantes sonum, & locum in quo sit. Probo Antecedens Primò à simili: ideò non percipio vnde veniat odor aut calor, quia eos non cognosco per species impressas, sed per ipsum calorem & odorem iuxta potentias existentem, ergo similiter contingeret in sono, si non per species, sed per se ipsum ad aures accederet. Secundò à priori, quia vnum obiectum non est repræsentatiuum alterius obiecti sibi similis, quantumuis ab illo productum sit, vel saltem non est repræsentatiuum vbicationis alterius obiecti, quia vnum obiectum non est vicarium alterius. vnde lux, licet oriatur à Sole, & à luce illi propinquâ, non tamen vllo modo repræsentat potentiæ visiuæ vbi sit Sol, aut altera lux à quâ producitur. Idem est in calore, odore, &c. Ergo si sonus accederet ad aures, cognoscerem quidem sonum ibi existentem, vnde autem veniret ignorarem.

Huic secundæ experientiæ respondent aliqui 30 ex aduersariis, etiam canes venaticos cognoscere vnde veniat odor, sine speciebus: idem est in vulturibus, qui è longinquo odorantur cadauera; ergo sine speciebus impressis potest cognosci vbi sit obiectum. Sed contrà, quia si hæ experientiæ efficaces essent, probarent sanè, in olfactu dari species, non verò in auditu non dari: nequit enim intelligi, quâ ratione cognoscatur distantia obiecti, si præcisè concurrat ad cognitionem obiectum præsens, tunc enim non cognoscitur obiectum absens, ergo multò minùs eius distantia. Respondeo ergo his experientiis, canes non cognoscere immediatè vnde veniat odor, sed vel insistendo vestigiis, in quibus propter perfectum olfactum sentiunt odorem, vel quasi per discursum attendendo versus quam partem intensior sit odor, & versus illam inquirendo lepores. Idem est in vulturibus respectu cadauerum. Sonum autem immediatè per ipsam auditionem percipimus esse versus hanc aut illam partem, licet, quia species auditus non sint tam perfectæ quàm species visus, non percipiamus determinatè in quâ parte sit sonus, sicuti percipimus per visum vbicationem coloris.

Tertia experientia pro eis speciebus desumitur ex tubo in formâ infundibuli auribus applicato, quo non minùs iuuantur surdastri, quàm oculis cæcutientes. Si autem nullæ per medium producerentur species, sed immediatè indistans sonus ipse auditionem produceret, quis non videret, planè impertinentem talem tubum futurum? Suppono enim, quod paulò antè fusè probaui, sonum ipsum non accedere per motum localem ad potentiam, & ipsa experientia de muro interposito, quam suprà numero 26. pro se hi attulerunt, manifestè deprehenditur: ibi autem etiam infundibulum illud iuuat auditionem. Quid ergo, si per aërem non producuntur species quæ exceptæ in latiori parte infundibuli, & refractæ, confluant intensiùs in angustiorem partem (eo modo quo in concauâ crystallo radij solares refranguntur) sicque clariorem reddant cognitionem. Si hoc, inquam, non dicatur, quid ibi infundibulum? quid tubulus? numquid obiectum distans diurnat eius existentiam iuxta aures, vt propterea in distanti fortiùs operetur? aut, numquid ratione illius potentia redditur obiecto vicinior? aut intrinsecè immittatur organizatio potentiæ? Quomodo ergo vel apparentem poterunt huius experientiæ rationem reddere, qui species negant? Certè vel hæc sola experientia tam clarè nostram sententiam persuadet, vt dubitationi locum non relinquat. Fortè putaret quis, se posse euadere, si diceret, sonum ipsum produci per medium vsque ad aures. Sed hanc solutionem non possunt dare, qui nolunt species produci per murum: eadem enim repugnantia est, si producatur sonus. Secundò, hoc de sono iam est satis superque suprà relectum. Neque oportet amplius hærere in hoc puncto.

Sva.

SVBSECTIO QVARTA.

Difficultates aliquæ circa species soni solutæ.

31 SED dubitabis Primò, vnde oriatur sonum non audiri tam citò, sicut videtur obiectum: contingit enim persæpè, nos intueri à longè hominem ligna scindentem, & multò citiùs à nobis videri ictum, quàm audiri sonum. Hæc difficultas etiam est communis negantibus species, tenentur enim reddere rationem, cur sonus carens contrariis, non producat in instanti sonum per totam suam sphæram, sicut producitur lux à luce, & species visus à coloribus. Nonnulli recentiores docent, eò quòd species visiuæ non pendeant à motu, ideò eas produci in instanti; auditiuas verò, quia pendent à motu (sonus enim fit ex repercussione corporum, quæ repercussio non potest non esse in tempore) non produci in instanti. Sed contrà, quia si hæc esset ratio, deberem, etiamsi essem iuxta scindentem ligna, videre priùs ictum quàm audire sonum, perinde ac si essem procul, quod tamen est contra manifestam experientiam. Patet consequentia, quia, quòd ego sim vicinior vel distantior, non facit ipsum so-
32 num in se magis vel minùs pendere à motu. Contrà Secundò, quia auditur sonus postquam est transactus motus, & quieuit manus & securis; certum autem est, tunc iam productum fuisse sonum, imò & transactum; cur ergo tam serò auditur? Nam quòd requirat tempus vt fiat, non potest esse ratio vt non audiatur quando fit, sed solùm posteà.

Dixere alij, sonum intra certum spatium producere species in instanti, & intra illud tam citò audiri sonum, quàm videatur motus. Deinde, ipsum sonum motu locali accedere ad illud spatium, in quo accessu consumitur aliquod tempus: postquam autem illuc accessit, producere inde nouas species, quæ sunt tantò posteriores primis, quantò plus temporis consumpsit sonus in motu locali. Ex quo facilè explicant, cur qui existunt iuxta ipsum sonum, tam citò audiant ac vident motum, quia scilicet illuc peruenerunt primæ species productæ in instanti soni; in maiori verò distantiâ non auditur tam citò, quia illuc solùm peruenerunt secundæ species, quæ sunt tempore posteriores primis.

33 Hæc doctrina nequit omnino sustineri: quia impossibile est, vt inter securim & lignum tantus aër comprimatur in ipso ictu, vt possit spargi ad sex aut viginti passus per totam circumferentiam aëris, versus quam omnem auditur sonus multò post visionem ictus. Idem est in magno sono campanæ aut tympani; nam in his motibus non comprimitur aër sufficiens vt possit per quatuor palmos spargi. Deinde etiam nullo flante vento auditur sonus multò pòst quàm videtur compressio aëris, in hoc autem casu spargitur aër ille per totam circumferentiam spatij ad sex aut decem passus à loco soni. Quis, quæso, aërem illum tunc mouit ad omnia latera æqualiter, & in tantâ distantiâ? auditur enim versus omnem partem totus sonus. non potest autem versus omnem partem totus aër spargi in quo sonus receptus est, quia non potest simul duos habere motus contrarios. Nec diuiditur ille aër, tum quia est valdè exiguus, tum quia non audiretur tunc à qualibet parte totus sonus, sed pars, illa scilicet quæ in parte aëris fuit producta. Ergo non ideò auditur sonus post visionem ictus, quia idem aër, in quo primò productus est, simul cum ipso spargitur per omnia latera, vt inde versus omnia producat species.

Secundò, quia illi, qui essent intra eam sphæram 34
deberent bis audire sonum, semel à speciebus primis, secundò ab ipso sono accedente, quod est contra experientiam; non enim audimus ibi bis eumdem ictum securis. Tertiò, quia vnde tanta aëri prudentia, vt sciat ad quam partem venerint primæ species soni, vt accedens illuc se contineat per totam viam, & nullas oporteatur species, nisi cùm primùm venit ad locum, vbi aliæ desiêre? Quartò, quia dum auditur in maximâ distantiâ & valdè tardè, quomodo tam procul ipse sonus extenderetur per totam circumferentiam, ad certos tantùm terminos nouam speciem eiaculando? certè hæc ex se apparent apertè non solùm falsa, sed & planè implicantia. Meliùs ergo respon- 35
detur cum Conimbricensibus, species soni ex propriâ naturâ id habere, vt non producantur omnes in instanti, etiamsi careant contrario: sicut enim odor, licet aër careat aliis odoribus, adhuc tamen non instanti spargitur per totum aërem, sed requirit tempus diuisibile, in quo differt à luce quæ in instanti diffunditur: ita etiam species auditus possunt esse talis naturæ, vt licet careant contrariis, non tamen possint per totam suam sphæram in instanti produci. Et in hoc differunt à speciebus colorum, quæ in instanti producuntur, quod certè experientia satis apertè monstratur.

Dixi, non omnes, seu non per totam sphæram 36
in instanti produci; quia intra aliquam sphæram necessum est produci aliquas in instanti soni. Si enim in eo instanti non producerentur aliquæ, nullatenus possent posteà produci: transacto enim iam sono nequeunt produci primæ species illius, quia hæ à sono producuntur: nihil autem potest producere, nisi existat; ergo necessum est, vt in eo instanti, in quo est sonus, producat saltem aliquas species. Et hinc fit, vt intra certam sphæram prope sonum tam citò audiatur sonus, quàm videtur motus, non verò in magnâ distantiâ, quod experientiâ compertum est.

Sed obiicies: Species soni non solùm pendent 37
in fieri à sono, sed etiam in conseruari, ergo, transacto sono, corrumpuntur species ab illo productæ, ergo non poterunt aliæ species produci, sonus enim, & primæ species à quibus secundæ debebant produci, iam tunc corruptæ sunt, ergo vel per totam sphæram omnes species in instanti producuntur, vel non poterit audiri sonus, nisi ipse durans, & per motum localem accedens ad potentiam, alias species producat. Respondeo etiam his, qui dicunt, sonum produci à sono, neque vllas dari eius species, difficultatem esse communem: tenentur enim reddere rationem, cur tertius sonus, qui accedit ad potentiam transacto iam primo, non pendeat ab illo actualiter existente, sicut pendet omnis lux à primâ luce. Respondendum ergo est, saltem per breue tempus petere species soni à Deo solo conseruari naturaliter corrupto iam sono à quo productæ sunt, quod miror negatum à recentioribus aientibus aliunde, auditionem produci à speciebus transacto ictu, & consequenter transacto sono; ergo eo

transacto durant illius species, ergo non pendent in suâ conseruatione saltem per breue tempus ab obiecto; sicut in odore dicimus eum non posse primò produci, nisi à corpore odorifero, semel autem ab eo productum aliquamdiu durare, et-
38 iam ablato corpore odorifero. Cuius rei non potest alia à nobis reddi ratio, nisi id in ipsam talium accidentium naturam experientiâ cognitam refundamus, sicut impenetrabilitatem duarum quantitatum in naturam ipsius quantitatis refundimus: imò, vt & alibi sæpè notaui, omnes rerum definitiones, v. g. hominem esse animal rationale, refundimus in naturam hominis cognitam experientiâ à discursu & sensatione actuali desumptâ. Vnde mirandi sunt, qui mirantur, quando in responsione aliquâ recurrimus ad naturam specificam huius vel illius rei cognitam experientiâ, tamquam ad rationem à priori illius effectus, cùm ipsi & omnes alij in quacumque ferè quæstione eodem modo ad naturas rerum debeant recurrere: imò ipse Deus non potest aliam rationem reddere à priori, cur v.g. homo sit discursiuus, præter naturam ipsius hominis, cum hac solâ differentiâ, quòd nos reddimus pro ratione eam naturam experientiâ cognitam; Deus autem, quia intuitiuè hominem cognoscit, reddit pro ratione eam naturam non experientiâ, sed in se & immediatè cognitam.

39 Obiicies autem contra præcipuam solutionem: Ergo auditio non erit cognitio intuitiua. Patet sequela, quia non existit obiectum, quando ipsa est, quod repugnat cognitioni intuitiuæ, quæ est rei existentis prout existentis, ergo erit abstractiua: hoc autem videtur esse contra communem sententiam negantem sensibus cognitiones abstractiuas. Respondeo, cognitionem intuitiuam, quam sensibus tribuit communis sententia, solùm significare cognitionem factam per species proprias & immediatas obiecti siue hoc existat siue non, eo tempore quo fit cognitio. Cùm ergo auditio fiat per species proprias & immediatas soni, erit intuitiua, licet hîc non existat in instanti cognitionis: sicut cognitio, quam habet Deus ab æterno de Petro futuro, est intuitiua, licet Petrus ab æterno non existat.

40 Secundò dubitabis, cur flante vento clariùs audiatur sonus versus eam partem versus quam flat ventus, quàm in opposita. Et ratio dubitandi est, quia species non accedunt per motum localem, sed per productionem, ad quam nihil videtur iuuare aëris commotio; sicut nec iuuat ad productionem lucis & specierum, visus. Auctores nuper impugnati, qui sonum per motum localem accedere sentiunt, facilè expediuntur ab hac difficultate: dicunt enim, à vento ferri sonum secum. Verùm nec nos difficiliùs expediemur ex dictis suprà: fateor enim, si species producerentur in instanti per totam sphæram soni, per accidens omnino se habituram aëris commotionem, & ob hanc rationem in luce & speciebus visus se habet per accidens, quia producuntur in
41 instanti. Verùm cùm species soni morentur aliquantulùm in aëre, antequam producant, inde fit, vt si tunc flat ventus, ferat secum aërem in quo sunt species: ex quo fit, vt quando illæ species producturæ erant alias, iam sint simul cum aëre à vento ad eam partem delatæ versus quam flat, & ita versus illam, quia magis sunt propinquæ, intensiores producunt species; versus oppositam autem partem quia magis distantes sunt, semper remissiores, & aliquando nullas. Quod idem, ob eamdem rationem, in odore contingit, & in aliis, quæ non operantur in instanti per totam suam sphæram.

Tertiò dubitabis, vtrùm species soni producantur per solum aërem, an etiam per alia corpora. Respondeo, etiam per alia produci. Quando enim quis intra cubiculum omnino clausum continetur, perfectè audit sonum extra cubiculum factum, & præcipuè si vel in tecto vel in parietibus fiat: imò experientia videtur docere. Quòd 42
si quis aurem admoueat vnius ligni extremitati, clariùs sentiat sonum leuem in aliâ extremitate ligni factum, quàm si vicinior esset sono, non tamen aures ligno admouisset; quare sonum factum in corpore solido perfectiùs sentimus, quando ipsi corpori applicati sumus, alios autem sonos perfectiùs percipimus, quando non mediat corpus solidum, quàm si mediaret: vnde sonum factum in pariete cubiculi tam clarè ferè audimus in altero cubiculo, quàm in eo in quo fit, non verò alios sonos factos in altero cubiculo, verba v. g. motum, &c.

Quartò, vnde proueniat, vt post sonum aliquamdiu campana tinniat. Respondent nonnulli, id fieri à speciebus soni secundo loco productis, & post primas peruenientibus ad aures. Sed contrà, qui si hæc esset causa, in omnibus sonis id deberet contingere, præsertim quando à longè audiuntur: hoc autem apertè est contra experientiam, quâ in aliquibus sonis tantum percipimus tinnitum; ergo hic non oritur ex causâ quam hi Auctores reddunt.

Meliùs ergo ex ipsâ differentiâ soni potest red- 43
di ratio: quia scilicet in aliquibus corporibus propter concauitatem & rotunditatem sonus quasi reflectitur, & fit echo, in aliis verò nullatenus fit. vnde in aliquibus fit tinnitus, qui est echo illius soni; in aliis verò nequaquam fit. Et hinc intelliges, quare eadem vox eiusdem concionatoris in aliquibus templis nullatenus faciat tinnitum, in aliis verò illum faciat, imò & illo confundatur aliquantulùm; quia scilicet in aliquibus templis fit echo, in aliis verò non. Cùm ergo campana ob figuram, quam habet, imò & omnia metalla sonora faciant leuem echonem, inde est, vt ex sono in ipsis resultet tinnitus, qui posteà tardiùs percipitur.

Dubitabis denique, cur vehemens sonus læ- 44
dat potentiam, quandoquidem non accedit secundùm suum esse reale, sed solùm per species, quæ non videntur esse contrariæ capiti, & potentiæ. Respondent Conimbricenses, quos communiter recentiores sequuntur, id oriri à nimiâ aëris commotione, quâ species deferuntur. Sed contrà Primò, quia non mouetur aër tam vehementer ab homine tangente tympana, vel ab homine tubam inflante, quàm moueri solet vento vehementi flante, & tamen sonitus tympani & tubæ lædit vehementer caput, non autem ventus flans; ergo ea læsio non causatur ex commotione aëris. Contrà Secundò, quia quantumuis tym- 45
pana & tubæ sonent, pulsentur, & inflentur iuxta hominem penitus surdum, non dolebit illi propterea caput; ergo in homine non surdo & audiente id non oritur ex commotione aëris: si enim

enim ab hac causaretur, etiam in surdo causaretur. Tertiò, qui applicaret caput iuxta os inflantis tubam, eodem modo illi esset grauis sonus, & tamen ibi non mouetur grauiter aër: si enim ponatur pendens charta leuissima, non mouebitur vel leuissimè à vento; ergo dolor ille non potest oriri à vehementi aëris commotione. Tandem, quando homo est etiam intra cubiculum benè clausum, vehemens sonus foris excitatus causat molestiam, & tamen tunc intra cubiculum non mouetur aër, ergo.

46 Respondendum igitur est, difficultatem esse communem omnibus sensibus, qui læduntur ex vehementi sensili visus ex intensâ albedine, quando v. g. continenter niues intuetur, tactus ex intenso calore, olfactus ex vehementi odore, &c. Quid ergo mirum, si & lædatur auditus ex intenso sono, licet illum per species cognoscat? Ratio à priori est, quia sonus intensus quasi rapit potentiam ad valdè intensam operationem, & consequenter attrahit ad illam plures spiritus vitales, qui nimio calore potentiam et caput lædunt. Vnde fit, vt quia in surdo sonus non excitat potentiam ad operationem (est enim omnino impedita, & consequenter non attrahit spiritus vitales) non lædat caput: quæ differentia non potest intelligi, vt vidimus, si læsio ex commotione aëris proueniat.

SVBSECTIO QVINTA.

Quid de aliis sensibus.

47 TERTIA CONCLVSIO. In gustu, olfactu, & tactu non dantur species impressæ. Hæc est communis, & probatur facilè: quia hæc obiecta non percipiuntur nisi contigua sint ipsis potentiis; atqui quando sunt vicina, possunt per se ipsa immediatè concurrere, habent enim propinquitatem, ob cuius defectum præcisè in visu & auditu species requisiuimus, ergo.

Dices: Obiecta sunt nimis crassa pro cognitione, ergo egent speciebus subtilioribus, mediis quibus cum potentiâ subtili concurrant. Sed contrà, quia species sensus externi producitur, vt à causâ adæquatâ, ab obiecto; ergo non potest esse illo subtilior, quia nemo dat quod non habet. Contrà deinde, quia licet obiecta essent speciebus crassiora, vnde infers, esse adeò crassa, vt non possint simul cum potentiâ efficere cognitionem? Certè sicut id à te pro libitu dicitur, ita & facilè negatur: solùm enim affers verba ad terrendum, in re autem nihil dicis. quid enim est ea crassities?

48 Obiicies Secundò: Non solùm sentitur odor qui est in vltimâ superficie contiguâ potentiæ, sed etiam qui est distantior; ergo non concurrit per seipsum, sed per sui species. Negant nonnulli consequentiam, quia odor ille distans producit aliquid in medio, quapropter potest immediatè cum potentiâ concurrere. Ego fateor, ob distantiam non impediri odorem à concursu immediato, censeo tamen, illum non concurrere: quia si concurreret, sentiremus vbi esset, præcisè autem sentimus odorem nobis contiguum, ergo solus ille concurrit. Negandum ergo obiectionis Antecedens.

Obiicies Tertiò: Pondus distans etiam sentitur, vt cùm supra vestem porto lapidem. Respondeo, tunc non sentiri, nisi impulsum impressum à lapide in vestem, & mediâ illâ in me.

Aduerte, hîc à nonnullis doceri, per tactum 49
non sentiri nisi qualitates productas in ipsâ manu tangente. Mouentur, quia si quis manum habens admodum frigidam, subitò tangat ignem, non sentit eius calorem; ergo quia, vt illum sentiat, debet in se illum recipere: quod quia tam breui tempore, adiunctâ resistentiâ frigoris, fieri non potuit, ideò non sentit calorem. Si enim posset sentire calorem quem in se non habet, non videtur esse vlla ratio, cur non posset tunc sentiri calor ignis à manu frigidâ. Hæc sententia omnino displicet: est enim contra manifestam experientiam: si enim quis tangat manum alterius nimis calidam, sentit illum magnum calorem; atqui ille non est productus in manu tangentis, ergo etiam calor non productus in tangente sentitur. Maior & consequentia sunt euidentes. Probatur Mi- 50
nor Primò, tum quia in manu frigidâ tangentis non potuit tam citò tantus calor produci; tum quia, si productus fuisset, separatâ statim alterâ manu calidâ, tangens maneret sufficienter calidus, imò & calidissimus, quia summum calorem sensit per tactum: in tuâ autem sententiâ calor, qui sentitur, est in ipso tangente, ex quo rursus fit, vt eo ipso quòd quis tangeret aliud corpus, & illud sentiret calidum, iam ipse tangens maneret calefactus, & tantum, quantum tunc sensit caloris, quia calorem, quem sensit, habebat in se (per te enim non sensit calorem ignis aut aëris;) hoc autem quis non videat manifestè experientiæ repugnare? Explicatur magis: quia dum quis 51
separat manum frigidam à calidâ, iam non sentit calorem quem anteà; cessat enim tactus: ergo ille, quem anteà sentiebat, non erat calor existens in ipso tangente, hunc enim secum defert. Sed calor manus tactæ, à quo quia separatur, cessat sensatio. Idem est, cùm quis tangit citissimè ferrum calidum: non enim durat illa sensatio separatâ manu, deberet autem, si solùm quis sensisset calorem in se à ferro productum; hunc enim secum defert, nec tam citò perit. Quòd si aliquando durat ex simili tactu dolor, non est ille propriè sensatio caloris qualis fuit dum tetigit, sed doloris relicti aliquando ex combustione.

Confirmatur principaliter impugnatio: quia 52
quando calor est moderatus (idem est de frigore) si homo nihil tangat, non sentit calorem, nec frigus in se; si verò se tangant ambæ manus æquè calidæ & frigidæ, vna sentit calorem & temperiem alterius, & tunc, quia prorsus sunt inter se similes, vna non agit in aliam, ergo non sentitur sola qualitas in manu producta.

Secundò principaliter impugno eam sententiam: quia quando tangimus corpora mollia, sentimus mollitiem; duritiem verò, quando dura: sed molities & durities non producitur in manu tangentis, vt per se patet; ergo possumus per tactum sentire qualitates non productas in nobis. Respondent aduersarij, nescio quo impulsu à corporibus grauibus, duris, & mollibus impresso, ob quem dicunt à nobis dignosci lenitatem & duritiem. Sed hic impulsus & Chimæricus & 53
impertinens ad propositum est; quia, vt dixi alibi, quando ego impingo in parietem, non accipio impulsum, sicut nec illum imprimo quando sustento

sustento vestes, sed præcisè paries conseruat suam vbicationem, ex quâ & ex impenetrabilitate illius oritur, quòd non possit manus neque illum euertere, neque penetrari cum illo, quo pacto sine impulsu dixi sustentari vestes. Imprimit quidem paries impulsum in terram à quâ sustentatur, quia ad centrum conatur descendere; verùm in manu eum ad latus tangente, quis vmquam dixit imprimi impulsum? Certè quantumuis magno conatu contra parietem mouear, non sentio vllum pondus, nec ab illo proiicior longè; vel numquid tota turris grauitat in hominem, qui in eam se reclinat? Ergo non quoties tangitur corpus durum vel molle, producitur ab illo impulsus in tangente.

54 Quòd verò, licet detur talis impulsus, sit impertinens, patet, quia res duriores possunt imprimere minorem impulsum quàm molliores, & è contrario; ergo ex maiori minorive impulsu non potest dignosci mollities vel durities. Consequentia est bona. Antecedens probatur, quia homo mollioris carnis potest maiorem impulsum imprimere quàm homo durioris, eò quòd fortior sit; item aër est minùs durus quàm paries, & tamen ab aëre impellor magnâ vi, non autem à pariete; ergo ex maiori minorive impulsu in me recepto non possum dignoscere duritiem aut mollitiem corporis tacti, nisi ego ipsam immediatè sentiam per tactum; ergo possunt per tactum sentiri qualitates non productæ in tangente. Ratio à priori, quia illa qualitas eo ipso quòd sit contigua potentiæ, sufficienter approximata est ad producendam sensationem sui, licet non sit producta in manu tangente.

55 Idem confirmatur, quia, vt P. Suarez ad aliud propositum notauit, diabolus fingens humanum corpus, non potest in ordine ad tactum dare ficto illi corpori eam mollitiem & suauitatem, quam aliàs causat humana caro tacta; ex quo infero euidenter contra hos Auctores, Ergo ea mollities aut suauitas non consistit in impulsu impresso, aut in resistentiâ (hanc enim exactissimè potest diabolus imitari) ergo illa suauitas non est ab impulsu; atqui illa suauitas non producitur in manu tangente, vt per se constat, ergo.

Vltimò, quia posset etiam aduersarius dicere, non percipi odorem neque saporem, nisi quando producuntur in ipsâ potentiâ, quod sine fundamento diceretur: est autem eadem ratio, quæ de aliis qualitatibus in ordine ad tactum, nam etiam videtur odor posse produci in corpore humano.

56 Ad experientiam in oppositum facilè respondeo, non ideò à manu frigidâ tangente subitò ignem non sentiri calorem illius, quia, vt illum sentiret, requirebatur eum produci in manu, sed quia sensus externi sunt tardi in suis operationibus, vt patet in illorum præcipuo & subtiliori, nempe in visu: quando enim rota velocissimè mouetur, non percipiuntur aliquæ partes illius. quid ergo mirum, si tactus, qui est tardior, non percipiat eum calorem tam subitò tactum, licet non requirat eum in se habere, sicut in visu non requiritur productio obiecti vt videatur? Et id præcipuè locum habet, quando frigore impeditur tactus ab operatione, sicut impeditur manus valdè frigida, ne possit se mouere vitaliter, scribere, &c.

Addo Secundò, etiamsi manus sit calida, non 57
sentiri calorem ignis, si subitò tangatur, ergo ratio experientiæ suprà adductæ non est, quia frigus tangentis resistit, ne tam breui tempore calor producatur in manu. Tertiò, quando nimis velociter flamma tangitur, non sentitur eius calor, quia motu veloci diuiditur ne tangat manum, vt videre est in pueris saltantibus per medias flammas. Tandem, quia etiam falsum est, à manu frigidâ id non sentiri, expertus enim sæpè sum contrarium, cùm vix ob vehementem à frigore dolorem digitos tolerare possem, tangendo tamen globum calidum valdè velociter, aduerti illum valdè calidum, & fortè magis quàm voluissem, quod singulis momentis quilibet experitur in se; ergo percipitur etiam calor à manu valdè frigidâ. Fateor, frigus manus impedire ne ita doleat tactus, quia impedit ne tam citò producatur vehemens calor in tactu, & ne ab eo lædatur. Imò ex 58
hâc experientiâ probo meam Conclusionem facilius: pono enim exemplum in habente calorem valdè intensum, & tangente aliquam rem frigidam: tam enim ille dignoscit frigus in corpore frigido tacto, quàm qui manum habebat frigidam, vt est certum quotidianâ experientiâ; ergo ille non sensit frigus in se receptum, nimius enim calor impediebat potiùs productionem frigoris, quàm iuuabat, ergo percipit frigus existens in alio corpore. Verum est, quod antè dicebam, habenti magnum calorem gratiorem esse sensationem frigoris quàm habenti frigus: sed aliud est esse gratiorem, aliud minus percepisse frigus, quæ malè ab istis in vnum confusa sunt. Et hæc per modum digressionis circa obiectum tactus.

Concludo autem punctum de existentiâ spe- 59
cierum, ex hucusque dictis euidenter constare, valdè falli eos, qui putant, si semel dicatur agens posse operari in distans, facilè negari species. Constat inquam, eos falli: nam experientiæ de reflexione specierum in speculo, in aquâ, &c. non possunt vllo modo, etiam eo falso principio admisso, explicari. Si enim turris iuxta aquam posita, nihil planè magis producit in aquâ, quàm altera posita in medio campi, sed ambæ immediatè in meo oculo producunt visionem, quomodo vel apparenter explicabitur, cur in vno casu videatur turris in aquâ, in altero verò non videatur in campo ipso, & cur in aquâ appareat inuersa? Huc quid, quæso, facit, quòd possit agens in distans operari?

Idem est ad explicandum, cur ex corporis re- 60
flectentis varietate, iam appareat ibi res ferè rotunda, iam longissima & angustissima, iam à dextris iam à sinistris, iam viridis iam rubra, &c.

Idem Tertiò constat ex interpositione corporis opaci impedientis visionem; quod non posset vllo modo sine speciebus in medio productis, vt paulò antè dixi, saluari.

Tandem, ex dictis de speciebus soni, res clariùs constat: ostendi enim, audiri sonum etiam postquam physicè transiit, quando non potest per se concurrere, quia non existit. Item, quia si non sint species, quæ ex obiecto per medium mittantur ad potentiam, quis poterit explicare, cur flante vento, clariùs audiatur sonus ad vnam partem, quàm ad aliam? 61

His omnibus nihil aliud potest responderi, nisi

nisi reuocare hæc omnia in occultas naturas rerum. Verùm quis non videat, quando possunt similes difficultates clarissimè aliunde explicari, & sine vllo incommodo, planè esse alienum à bono Philosopho, ad occultas rerum naturas toties recurrere, & hoc (parcant mihi si ita dixero) magis esse signum obstirmati aut obstinati in aliquâ sententiâ animi, qui, ne videatur deserere quod semel apprehendit, ad occulta & incognita confugit, quàm Philosophi puram veritatem & claritatem anhelantis: hi enim dant occasionem, vt
62 tota negetur Philosophia, & ad conditiones occultas omnia referantur, ignem v. g. non calefacere, nec niuem infrigidare, sed positâ ibi, tamquam conditione, existentiâ ignis vel niuis, in passo à Deo solo produci: & alia similia, quæ adhuc cum maiori probabilitate saluari possunt, quàm quæ de experientiis istis reflexionis per speciliorum, &c. pro speciebus desumuntur, possint sine talibus speciebus explicari. Adde, quod dixi de sono, qui tunc iam non existit, quando auditur à longè, planè probare aliquid à sono ipso relictum esse, quod loco illius posteà concurrat; hoc autem nos dicimus speciem. Sed hæc pro hac nostrâ & communi sententiâ sufficiant.

SVBSECTIO SEXTA.

Vtrùm detur in sensibus species sensibilis communis.

63 SENSIBILE commune dicitur, quod à pluribus sensibus percipitur, vt v. g. figura quæ percipitur & tactu & visu, distantia quæ percipitur auditu & visu: idem est de magnitudine, numero, &c.

Negant nonnulli: quia si per sensum perciperetur vbicatio v. g. cùm sensatio sit cognitio intuitiua, intuitiuè cognosceretur vbicatio, & tam clarè viderem vbicationem, sicut albedinem, & consequenter non liceret nobis dubitare de vbicatione, vtrùm esset distincta an non à corpore. Hoc argumentum caret prorsus difficultate, & est commune etiam aduersariis: etenim, siue videatur oculis vbicatio, siue non, hoc negari nequit, à nobis certò sciri, Petrum esse ibi v. g. & tamen non est nobis certum, quid sit quo ibi constituitur, an accidens distinctum, an aliquid aliud. Item certum est, ipsam albedinem à nobis videri, & tamen non certò scitur, vtrùm sit accidens distinctum, vtrùm productiua specierum, an non. Idem est de calore, de quo tamen nonnulli dubitarunt, vtrùm esset aliquid positiuum.
64 Respondeo ergo, à nobis videri quidem vbicationem, & tam clarè quàm videtur ipsa albedo (videri enim vbicationem, nihil aliud est quàm videri albedinem in hoc loco) quis autem dubitet, à me tam clarè videri illam albedinem esse in illo loco, ac illam esse albedinem? sicut etiam tam clarè video, vbi sit manus, quàm illam esse manum; nihilominùs tamen non cognosco clarè, vtrùm illa vbicatio sit aliquid distinctum, an non, sicut & de ipsâ albedine idem ignoro. Cuius ratio à priori est, quia hæ cognitiones, licet intuitiuæ, adhuc tamen valdè imperfectæ sunt, ideoque circa suum obiectum multa relinquunt disputanda, vt quando à longè videtur color, non tamen distinguitur vtrùm sit rubeus an viridis.

Aduerte, sicut in coloribus propter magnam 65
eorum similitudinem aliquando non discerno inter vnam & alteram albedinem, sicut nec in flumine inter vnam aquam & aliam, cùm tamen verè distinctos actus habeam, & distincta obiecta cognoscam; ita similiter in ipsis vbicationibus aliquando contingere, vt non discernam inter vnam & aliam, vt cùm quis intra nauim mouetur, verè enim singulis momentis distinctas vbicationes cognoscit, ab ipso tamen non distinguuntur. Et ratio est, quia vbicationes nos distinguimus in ordine ad locum realem fixum, ex defectu autem huius non distinguimus aliquando vbicationes, vt in medio mari, non quia eas non intueamur.

Secundò mouentur illi Auctores, Quia vbi- 66
catio non est color aut lux, ergo non potest videri. Nego consequentiam: sicut enim ideò dicimus lucem & colorem esse obiectum visus, quia experimur ea à nobis videri, ita etiam dicendum est, vbicationem esse obiectum visus, quia non solùm experimur nos videre colorem & lucem, sed etiam vbi sint, quod est videre eorum vbicationes, vt amplius vrgebo statim.

In contrariâ sententiâ sunt Thomistæ omnes & Scotistæ, licet differant inter se circa distinctionem earum specierum, de quo posteà. Nos verò

Primò dicimus: Figuræ magnitudinis, mo- 67
tus, quietis, & numeri non dantur species in visu. Hæc est communis inter recentiores, & fortè non est contra antiquiores. De motu probatur facilè, quia totus non est totus simul, sed dicit vbicationem præteritam & præsentem, vt sibi succedentes; sed potentia visiua non recordatur vbicationis præteritæ, neque cognoscit immediatâ successionem huius post aliam, sed præcisè quamlibet vbicationem seorsim, ergo visus non cognoscit motum formaliter, vt talem. Ex hoc infertur, neque cognoscere quietem, quia hæc dicit persistentiam in vbicatione in quâ anteà fuit, sed visus non recordatur vbicationis præteritæ, ergo non cognoscit persistentiam in illâ formaliter, ergo neque quietem.

De figurâ & magnitudine idem probatur, quia 68
hæ dicunt & positiuum & negatiuum. Positiuum quidem, ipsas partium vbicationes; negatiuum verò, carentiam aliarum partium superfluarum, vt dixi Disputatione VI. Physicæ, Sectione 2. v. g. hoc papyri folium habere figuram quadratam vnius palmi in magnitudine, vltra partes ipsius papyri dicit carentiam aliarum partium ad latera; quæ si adderentur, facerent figuram rotundam, aut pyramidalem: atqui per visum non cognoscitur ea carentia partium, ergo neque cognoscitur figura & magnitudo. Adde, figuram & magnitudinem includere partium correspondentiam, quæ non percipitur per visum, qui non comparat vnum obiectum cum alio. De numero 69
etiam probatur, quia hic dicit coëxistentiam simultaneam duorum obiectorum. Sed hæc coexistentia non cognoscitur per visum: quælibet enim visio percipit vnicum tantùm obiectum, & independenter ab alio, & sine comparatione ad illud, & quælibet pars visionis suam partem obiecti (vt infrà dicam;) ergo non cognoscit numerum formaliter vt talem, sed materialiter solùm.

Dicimus Secundò, vbicationem percipi à vi-

su,

su, auditu, & aliis sensibus. Hæc est communis, & probatur apertè: si enim visus non perciperet vbicationem sui obiecti, sed tantùm essentiam albedinis, non illam cognosceret ad hoc latus potiùs quàm ad illud, sursum aut deorsum, in hac aut in illâ distantiâ, sed præcisè apprehenderet albedinem, sicut apprehendimus Turcam aut Angelum abstrahendo à loco; hoc autem apertè falsum est, & contra experientiam. Confirmatur, si visus non perciperet vbicationem, non posset intellectus vllo modo percipere figuram; non enim posset scire, quam vbicationem res ipsa haberet.

70 Respondebis Primò cum nonnullis, figuram cognosci per discursum, videndo ipsius partes coloris in figuram reducti. Similiter quando quis tangit globum, cognoscit esse circularem, non quia circulus tangatur, sed quia tractando rem circularem, per discursum cognoscit circulationem. Sed hæc omni carent probabilitate; si enim non video sensu vbicationes, quæ constituunt figuram, vnde quæso, licet cognoscam rem quæ in se est figurata, potero cognoscere quam habeat figuram? non secùs ac si quis diceret, si tango Petrum, qui est albus, etiamsi non videam nec tangam albedinem, percipio illum esse album, quod est manifestè falsum. Ratio est, quia illa eadem res circularis cum iisdem partibus poterat aliam habere figuram, ergo si non percipio sensu aliquid de figurâ determinatâ, quam habet, repugnat, vt quia res illa in se habet figuram, & ego rem illam tractem, ideò cognoscam figuras.

71 Respondebis Secundò, id oriri ex intensiori aut remissiori cognitione. Sed contrà, quando duæ albedines æqualiter à me distant, & vna est versus vnum latus, & alia versus alterum, & æqualiter illuminantur, tam clarè video vnam atque aliam, & tamen eas video in distinctis locis, & cum diuersis figuris. Deinde, cum exiguâ & magnâ luce possum cognoscere aliquid esse distans, imò siue remissæ siue intensæ sint species, ferè semper repræsentant obiectum vbi est, ergo cognitio loci non prouenit ex maiori aut minori intensione, claritatéve cognitionis.

72 Respondebis Tertiò, id cognosci, quia species diuerso modo ingrediuntur in oculos. Sed contrà Primò, quando in rectâ lineâ obiectum magis minúsve distat, omnes species eodem modo ingrediuntur, & tamen obiectum cognoscitur magis vel minùs distans versus illam lineam, ergo id non prouenit ex diuerso ingressu specierum. Contrà Secundò, quia illæ species diuerso modo ingredientes, vel repræsentant diuersam præsentiam obiecti, vel non. Si repræsentant, teneo intentum: si non repræsentant, ergo per accidens se habet diuersus modus ingrediendi, quia ego non video species illas intrantes, nec video per quales plateas veniant vsque ad oculos, vt per se patet. Adde, si hoc modo viderem vbi esset obiectum, ex discursu & non in se cognoscerem obiecti distantiam, quod apertè repugnat visui.

73 Respondebis Quartò, eam vbicationem coloris cognosci ab intellectu, non à visu. Sed contrà, nam intellectus, si per sensus id non percipit, non potest vllum habere principium, ex quo inferat quâ in parte obiectum sit; sicut modò nullum habet principium ad cognoscendum, quo in loco sit, quemve sitem habeat Turca, eo præcisè, quia per sensus aut per dicta alterius nullam accipit huius speciem; ergo si per visum non repræsentatur intellectui obiecti præsentia, non poterit id vllo modo eam dignoscere, nisi illi reueletur: certum autem est, sine reuelatione cognosci à nobis vbi sint res quas videmus.

Sed objicies: Visus non percipit motum, nec figuram, & tamen id intellectus percipit, quia percipit hominem se mouere, & corpus habere rotundam figuram, quadratam, &c. ergo licet visus non percipiat vbicationem, poterit tamen intellectus eam cognoscere. Sed nego consequentiam: nam ex ipsâ vbicatione, quam visus percipit, intellectus cognoscit motum & figuram; eo enim ipso quòd videat modò corpus in hoc loco, & recordetur, immediatè antè à se alibi visum, cognoscit illud moueri: item ex eo quòd videat tot partes coloris taliter vbicatas, & non percipiat alias versus hanc vel illam partem, cognoscit, an sit figura quadrata, an rotunda, &c. hoc autem nullo prorsus modo posset percipere, nisi per visum videret suorum obiectorum vbicationes. 74

Objicies Secundò: Ergo etiam videbitur duratio, quia sicut video rem ibi, ita & nunc existentem: ex quo vlteriùs inferretur, per singula instantia mutari visiones, quia mutantur durationes in nostrâ sententiâ. Respondeo, durationem non cognosci per sensum, sed præcisè ex eo quòd modò sit visio coloris, & ex eo quod hi actus non terminentur nisi ad obiecta præsentia, cognosci ab intellectu colorem modò ibi existere, licet per visionem id non cognoscatur. Quod non leuiter confirmo ex speciebus auditus: quia enim illæ species repræsentant soni distantiam, etiamsi posteà aduenient quando sonus perijt, semper tamen repræsentant vbi fuerit sonus: quia verò non repræsentant soni durationem, ideò non repræsentant illum anteà fuisse prout verè fuit, sed quasi esset posteà; nam in sensibus repræsentare esse posteà, nihil aliud est. (vt dixi) quàm esse posteà repræsentationem. Declaro amplius differentiam inter vbicationem & durationem: quia cùm ex hoc loco & eodem tempore possit obiectum in diuersis locis videri, non licet inferre, ex ipsius actus vbicatione & existentiâ obiecti vbicationem, & consequenter oportuit per ipsam visionem percipi vbicationem; cùm verò, existente visione in hoc tempore, non possit non connaturaliter obiectum in hoc eodem tempore existere, aut valdè parum antè, vt in sono, recte ex ipsâ visionis duratione infert intellectus obiecti durationem, licet hæc non percipiatur per visum. 75

Rogabis Primò, ex quibus principijs inferat intellectus, obiecta horum sensuum non percipi nisi quando existunt. Respondeo, id percipere ex corruptione & productione sensationum: nisi enim hæ penderent ab obiectis existentibus actu, non esset cur corrumperentur subitò, vel cur subitò producerentur, & cur, sicut possum pro libitu recordari obiecti præteriti, non etiam possim pro libitu id intueri aut audire. 76

Rogabis Secundò, vnde percipiatur ab intellectu ipsius visionis duratio, si non percipitur duratio obiecti. Respondeo Primò, omnibus esse difficultatem communem. Rego enim, Vnde

Vnde percipitur ab intellectu vbicatio visionis? hæc enim non potest percipi ab vbicatione obiecti: quacumque enim in parte sit obiectum, visio semper est in eadem parte. Respondeo Secundò absolutè, id dignosci ab intellectu per experientiam & reflexionem, quia in se experitur modò
77 eam cognitionem; & sicut experitur modò se habere eam cognitionem obiecti præteriti, etsi per illam duratio hodierna non percipiatur in omnium sententiâ, ita experitur se modò videre obiectum, etiamsi per visionem non videatur hodierna duratio.

Rogabis, vtrùm, quando obiectum mouetur, v. g. nauis, qui inuetur illud obiectum, mutet visiones ipsius obiecti. Respondeo mutare, quia quoties obiectum mutat locum, toties mittit diuersam speciem repræsentantem diuersum locum. Neque in hac mutatione vllum est absurdum, sicut non est, vt quoties nouum succedit obiectum, noua etiam succedat visio.

SVBSECTIO SEPTIMA.

De sensu interno.

VLTIMA CONCLVSIO. Etiam sensus internus habet species. Probatur ex dictis, quia eius cognitio est imago obiecti, ergo debet fieri à specie, vel ab obiecto: sed ab obiecto non potest, quia distat à sensu interno, ergo à specie.

78 Respondebis, ipsos actus externos sensuum deseruire loco specierum. Sed contrà Primò, quia hi actus distant à sensu interno, v. g. auditio facta in aure à cerebro, vbi est sensus internus; ergo debent per medium produci species. Contrà Secundò, quia etiam deficientibus actibus sensus externi, phantasia recordatur & cognoscit, ergo ea cognitio non producitur ab actibus non existentibus, sed à speciebus phantasiæ. Neque hinc sequitur, continenter illam operaturam, quia eius species, sicut & intellectuales, egent excitatione vt operentur: quæ autem sit hæc excitatio, & à quo fiat, dicemus infrà.

Circa quæ dubitabis Primò, an in sensu interno sint species obiecti tactus & gustus. Respondeo affirmatiuè, quia etiam respectu illius distant hæc obiecta sicut obiecta visus, ergo eodem modo ad illa quo ad alia eget speciebus.

79 Rogabis Secundò, an etiam detur in sensu interiori species sensibilis communis. Respondeo Primò, dari species vbicationis, vt est omnino certum ex dictis paulò antè de visu. Difficilius est, an etiam dentur species motus quas negauimus sensibus: phantasia enim non est sicut visus, qui quia non habet memoriam, non potest motum vt talem cognoscere, recordatur enim phantasia rerum præteritarum, ergo potest cognoscere motum.

Hæc ratio me conuincit, & puto omnino, à brutis cognosci motum: similiter dico, ab eis cognosci figuram, quia per sensum internum puto omnino cognosci etiam negationem, v. g. vmbram: quis enim negabit brutum non videre, vbi sit maior vbi minor lux, vbi minor aqua, quando vult per illam transire? quæ magis ex dubitatione secundâ constabunt.

80 Dubitabis, an in sensu interno dentur species insensatæ. Species insensatas dicimus, quæ per sensus externos non percipiuntur, v. g. species inimicitiæ, sanitatis, quæ percipiuntur à brutis: cognoscit enim ouis lupum sibi contrarium, cognoscit herbam sanam, cognoscit noxiam, hanc fugit, illam appetit. Posset quis dicere, hæc omnia cognosci non quidem per species insensatas, sed per sensatas acceptas à sensibus externis, suauitas enim cibi percipitur per gustum, item per tactum cognoscitur rigor frigoris & caloris nimis intensi; neque vllus hæc dixit cognosci per species insensatas. Et ratio est, quia ipsa obiecta habent in se delectabilitatem vel asperitatem, quæ cognoscitur per sensum externum. Ex quo inferri posset, respectu omnium sensuum esse aliqua obiecta delectabilia, alia verò aspera & ingrata, quæ percipiuntur per sensus. In tactu & gustu probatum est: in olfactu patet; nam per ipsum percipitur suauitas odoris pomi, & percipitur fœtor cadaueris: per auditum percipitur concentus musicus, qui se ipso demulcet aures; percipitur etiam asper, vehemens & inordinatus sonus, qui se ipso offendit aures: denique, in vi- 81
su res pulchræ seipsis delectant visum, res fœdæ displicent. Ex hoc autem sequitur fuga ab his, accessus ad illas: vnde videtur inferri, ipsi externo visui ouis lupum apparere vt malum aut fœdum, ex quo sequitur fuga ab illo; vnam herbam apparere vt bonam, alteram vt malam, ex quo etiam sequitur vt vnam fugiat, alteram verò appetat: neque in oue est alia cognitio inimicitiæ præter hanc, ergo sine speciebus insensatis totum hoc perfectè intelligitur. Tandem ex diuersitate subiectorum prouenire, vt vnum obiectum appareat vni delectabile per ipsam externam potentiam, alteri verò iniucundum, vt quotidie in cibis experimur, quod nullus dixit fieri per species insensatas, sed per sensatas, adiunctâ diuersitate potentiæ cognoscentis.

Hæc tamen doctrina non potest vniuersaliter 82
sustineri: nam in ipsismet obiectis positis aliquid intercedit de speciebus insensatis. nam Musica constat vocum concordiâ, quæ ab auditu propriè non percipitur; item vocis tractu, eleuatione, demissione, coloraturis, &c. quæ fiunt successiuè, ideoque ab externo sensu non percipiuntur. Idem est in pulchritudine obiectorum, quæ consistit in correspondentiâ & proportione colorum, ac carentiâ superfluarum partium: non enim, qui habet longissimum nasum, & faciem ita obesam, vt vix oculi appareant, actu est formaliter pulcher, sed vt esset, deberet eis superfluis partibus carere, quæ carentia à visu non percipitur; ergo debet habere sensus internus species aliquas insensatas, quibus hæc omnia percipiat, etiamsi obiecta quæ in vnicâ qualitate consistunt, percipiantur à sensu, vt calor, frigus, color, &c.

Ideò ego puto dicendum, omnino dari in sensu interno, & in bruto tales species. Et quidem brutum cognoscere vnius vtilitatem ad aliud (scilicet vtilitatem motus ad accipiendum panem, & propter hanc moueri) ostendi fusè in Physicis Disputatione VIII. Sectione 6. Videantur ibi dicta; & quæ Disputatione sequenti Sectione 5. dicam, vbi rem hanc fusè examinabo.

SVBSECTIO OCTAVA.

Vtrùm dentur Species in intellectu.

83 Ex dictis certum videbatur eas dari, quia etiam cognitio intellectus est obiecti imago, & consequenter debet fieri ab obiecto, vel à specie illius: sed ab obiecto non potest, quia distat, ergo à specie. Quia tamen, quoties intellectus operatur, operatur & phantasia, dixerunt quidam, illam concurrere cum intellectu loco specierum, neque necessarias esse species alias distinctas. Hanc impugnarunt alij, eò quòd nihil materiale possit concurrere, vt causa principalis, ad productionem rei spiritualis, sed species est causa principalis cognitionis, ergo si sit materialis, non poterit concurrere ad cognitionem spiritualem intellectus; ergo actus phantasiæ, qui materialis est, non poterit concurrere ad intellectionem; debent ergo dari species aliæ spirituales. Sed hoc argumentum non vrget, quia vel causæ principalis nomine intelligis eam, quæ sit æqualis effectui, & vt sic male dicis, speciem esse causam principalem cognitionis; cognitio enim semper
84 est perfectior specie: vel intelligis eam, quæ sit eiusdem ordinis cum effectu, & sic petis principium; dicis enim, speciem cognitionis spiritualis futuram eiusdem ordinis, id est spiritualem, quia illa species est causa principalis cognitionis, id est, eiusdem ordinis cum illâ, quæ est manifesta petitio principij.

Secundò alij idem probant: Intellectus multa cognoscit quæ non percipit per phantasiam, Angelos v. g. Deum, omnia entia spiritualia, substantias item materiales, & plura accidentia materialia insensibilia; ergo horum cognitio non potest fieri ab actibus phantasiæ, quia hi nullo modo percipiunt hæc obiecta, ergo debet fieri à speciebus proprijs intellectus. Sed contrà, quia rogo, vnde acceperit intellectus species eorum obiectorum. Dum enim est in corpore, non intelligit nisi dependenter à phantasiâ; ergo licet habeat species proprias eorum obiectorum, eas tamen habebit à phantasiâ; ergo sicut phantasia concurrit ad productionem earum specierum, potest etiam concurrere ad cognitionem eorum obiectorum.

85 Posset dici vlteriùs, intellectum discurrere etiam ex his quæ videt, ad ea quæ non videt, & pro his debere habere species proprias. Sed hæc ratio reijceretur ab aliquo, eò quòd species illæ, quæ iuuerunt intellectum ad præmissas, ex quibus intulit conclusionem, possunt etiam iuuare ad conclusionem: at illæ ad præmissas, fuerunt species rerum perceptarum per sensum, ergo & materiales, ergo etiam quæ concurrunt ad intellectionem, sunt species materiales phantasiæ.

Fateor, difficulter posse conuinci eum, qui intellectus species negauerit, & omnem actiuitatem obiecti phantasiæ actibus tribuerit; quia tamen hæc est communis Philosophorum & Theologorum sententia, fulcita auctoritate Patrum, præsertim Augustini lib. 12. de Trinitate, cap. 2. vbi non permittit de eiusmodi speciebus dubitari; dicendum est eas dari: quod potest probabiliter suaderi & à posteriori, & à priori. A
86 posteriori quidem, quia, quando intellectus cognoscit, voluntatem amare aut odio habere aliquod obiectum, se ipsum illud idem cognoscere, aut se anteà non cognouisse, &c. non cognoscit hæc omnia quasi per discursum ex cognitione materiali, sicut cognoscit Deum & Angelos, quos in se non experitur, sed immediatè per experientiam & reflexionem, ergo non cognoscit hæc obiecta per species materiales, quia hæ non concurrunt ad cognitionem obiecti spiritualis, nisi mediatè, & per discursum, ergo id cognoscit per species spirituales, quibus posteà recordatur eorum actuum quos anteà fecit. A
87 priori idem probatur, quia sicut omnes admittunt, non posse voluntatem spiritualem determinari ad amandum ex cognitione materiali, sed requiri spiritualem, quia potentia spiritualis exigit proximum determinatiuum eiusdem ordinis cum ipsâ, ita etiam videtur dicendum, intellectum ad cognoscendum indigere determinatiuo & completiuo spirituali, & consequenter requiri species spirituales. Quòd si ad productionem harum completur per phantasiæ actus materiales, id fit, quia aliunde non potest habere species: vnde tribuimus phantasiæ actiuitatem minorem quam possumus, nempe in solas species, negamus autem illi maiorem, quia & possumus, & non debemus illi concedere influxum immediatum in perfectissimos actus sine necessitate, quæ non est in præsenti.

Objcies Primò: Angelus non habet species, 88
ergo neque intellectus humanus. Consequentia est bona à paritate rationis. Antecedens probatur: nec enim habet species infusas. si enim illas haberet, posset cognoscere futura, & illæ species non essent vicariæ obiecti, quia non producerentur ab illo; vtrumque autem repugnat: neque eas habet acquisitas, quia obiecta materialia non possunt concurrere simul cum Angelo ad productionem specierum spiritualium, ergo nullas habet. Respondeo, in Angelo esse species spirituales: vtrùm autem infusæ, an acquisitæ, pertinet ad Theologos. Probabile est, eas esse acquisitas: neque enim est impossibile, vt obiecta materialia simul cum Angelo partialiter concurrant ad productionem speciei spiritualis, sicut phantasma concurrit cum intellectu humano; de quo fusè egi Disputatione 11. de Angelis, Sectione 2. totâ.

Objcies Secundò: Si intellectus habet pro- 89
prias species, ergo non eget ad intelligendum operatione phantasiæ, quod apertè repugnat communi consensui Philosophorum.

Respondent aliqui, intellectū depēderea phantasmate, quia ab illo primò accipit species quæ per illud conseruantur. Sed cōtrà Primò, quia ipsum phantasma accipit primò species à sensibus, & tamen his non operantibus operatur; ergo & intellectus, licet acceperit species à phantasmate, poterit hoc non operante operari. Contrà Secundò, quia species intellectus non possunt conseruari ab actionibus phantasiæ (his enim transeuntibus manent species) ergo non potest intellectus pendere in suâ operatione ab operatione phantasiæ, eò quòd per hanc conseruentur species, ergo non operante phantasiâ, habet species intellectus vt possit intelligere.

Alij Secundò dicunt, id oriri ex imperfecto 90
modo operandi nostri intellectus, quamdiu est intra

satra corpus: sicut enim homines rudes egent exemplis materialibus & crassis, quibus res difficiles intelligant; ita intellectus eget sensitiuâ & corporeâ imaginatione, vt ea quæ sunt à sensibus remota, percipere valeat. Sed contrà Primò, quia ipsum phantasma, quantumuis imperfectum, cognoscit albedinem heri visam sine aliâ imagine, ergo & intellectus poterit ipsius recordari sine cognitione phantasiæ. Contrà Secundò, quia, vt cognoscat intellectus, voluntatem velle deambulare, cur egebit imagine corporeâ? Egebit quidem hac, vt obiectum, quod nec in se experitur, nec vidit vmquam, possit primò cognoscere; verùm vt ea, quæ in se experitur, cognoscat, impertinens est talis imago. Contrà Tertiò, quia licet intellectu 91
operante semper phantasia cognoscat obiectum, intellectus tamen non semper cognoscit sua obiecta in ipso phantasmate priùs cognito, sed immediatè fertur ad illa per proprias species, ergo tunc non ideò eget cognitione phantasiæ, vt in hac imagine sua percipiat obiecta, quasi in exemplo aliquo palpabili & facili.

Alij docent Tertiò, per operationem phantasiæ determinari intellectum, & ad hoc eam requiri. Sed contrà, quia ad assensum conclusionis sufficienter determinatur intellectus à præmissis, ergo non erit necessarium, phantasiam concurrere ad determinandum in ordine ad assensum.

Respondebis, phantasiam tunc efficere cognitionem non ob necessitatem determinationis, sed quia habet species omnino similes speciebus intellectus, quæ excitantur à se inuicem ad operan- 92
dum propter similitudinem. Sed contrà, ergo iam recurris ad similitudinem specierum, relictâ determinatione. Quòd si in aliquibus casibus sufficit hæc similitudo, sufficiet etiam in omnibus. Res valdè difficilis, in quâ diuinamus omnes: ego non tenuerem concedere, non semper cum omni operatione intellectus coniungi operationem phantasiæ. Vnde enim expertus es, quoties de vno obiecto discurris, aut elicis conclusionem, etiam te tunc habere in phantasiâ aliam quasi conclusionem? Certè non video, vnde id possit certò probari. Ad reliqua obiecta, id est circa primam cognitionem, facilius posset dici, ideò requiri, quia species intellectuales non excitantur immediatè. Sed & hoc est difficile: quia si possunt species phantasticæ, cur non etiam intellectuales? Reducas ergo id ad solam naturam intellectus, dum est alligatus corpori.

SVBSECTIO NONA.

Ad quos actus, & quorum obiectorum dentur species in intellectu.

93 PRIMA CONCLVSIO. Ad actus apprehensionis datur species in intellectu. Probatur, quia apprehensio est primus actus intellectus, ergo si ad aliquem actum requirantur, vt requiri probatum est, maximè ad apprehensionem. Patet consequentia, quia ad illam, cùm sit prima, non potest alius actus munus speciei exercere, sed neq; ipsum obiectum, vt probatum est, ergo species illius.

SECVNDA CONCLVSIO. Etiam ad iudicium requiritur species. Probatur, quia etiam iudicium est imago obiecti.

Dices: Apprehensio deseruiet loco speciei. Sed contrà, quia producere cognitionem loco obiecti, est proprium munus speciei; ergo, quando illa adest, non debet id tribui alteri causæ: in præsenti autem adest ipsa species concurrens ad apprehensionem, quæ sufficienter continet repræsentationem obiecti factam in iudicio, nam totum quod iudicatur de obiecto apprehensum est priùs; ergo ad iudicium concurret ipsa species apprehensionis, non verò apprehensio ipsa.

TERTIA CONCLVSIO. Ad efficiendas præmis- 94
sas requiruntur species. Hæc patet ex dictis, quia præmissæ, cùm non inferantur ex vllis actibus, ab actibus loco specierum fieri non possunt; ergo debent ab ipsis speciebus effici, ab obiecto enim supponimus probatum immediatè non posse oriri.

QVARTA CONCLVSIO. Ad assensum conclusionis concurrit species vtriusque præmissæ. Probatur à simili de apprehensione & iudicio: vt enim dixi, iudicium, ad quod determinat apprehensio, fieri non ab ipsâ apprehensione, sed ab illius specie; ita etiam dicendum est, conclusionem, ad quam determinant præmissæ, non fieri ab ipsis præmissis, sed ab illarum speciebus. Ratio à priori, quia obiectum vtriusque præmissæ non distinguitur ab obiecto conclusionis (vt sæpè dixi) ergo species continentes repræsentationem obiecti præmissarum, continebunt etiam repræsentationem obiecti conclusionis, ergo ab illis fiet conclusio.

Dices Primò, ab illis duabus speciebus produci aliam tertiam, quæ concurrat ad conclusionem. Sed contrà, quia non est necessaria productio alterius speciei, dum enim illæ primæ possunt præstare totum, quod tertia ab illis producta.

Dices Secundò: Illæ duæ species præcontinent 95
ipsum assensum conclusionis; ergo, etiamsi non eliciam præmissas, poterunt in me producere assensum conclusionis. Respondeo, etiamsi illæ species contineant assensum conclusionis, egere tamen ad productionem illius præuiâ productione præmissarum; vt per illas illuminetur formaliter intellectus circa assensum conclusionis, & vt sic possit illum producere; sicut species obiecti non potest primò producere iudicium, sed debet primò apprehensionem, vt illâ illuminetur intellectus ad iudicium.

QVINTA CONCLVSIO. Dantur in intellectu species singularium. Probatur apertè. In intellectu dantur species eorum obiectorum quæ per sensus percipiuntur: sed per hos percipiuntur singularia vt talia, ergo dantur in intellectu species singularium. imò non aliter intellectus ad vniuersalia discurrit, quàm ex singularibus priùs cognitis, à quibus quasi per gradus ascendit ad vniuersalia.

SEXTA CONCLVSIO. Etiam dantur in intellectu 96
species rationum communium. Pro quo aduerte, licet ad primum assensum conclusionis solùm concurrant species præmissarum, iuxta dicta numero præcedenti, & consequenter ad primam cognitionem rationis communis solùm concurrant species singularium, ex quibus illa cognitio deducta est; quia tamen omnis actus intellectus est productiuus speciei impressæ pro aliis actibus sibi similibus, ab illo assensu conclusionis producitur alia species indiuisibilis, concurrens postea

ad alios actus similes illi assensui, ea autem species est species rationum communium, quia indiuisibiliter sine distinctione omnia singularia repræsentat, quod est esse speciem rationis communis.

97 SEPTIMA CONCLVSIO. Dantur in intellectu species propriæ Dei, Angeli, & aliorum obiectorum, quæ solùm per discursum cognouimus. Hæc Conclusio, explicatis terminis, difficultate caret, & à nemine negari potest. Species proprias Dei eas dico, quæ non repræsentant nisi Deum; & proprias Angeli, quæ solum Angelum. Sicut ergo habeo cognitionem solùm repræsentantem Deum, vt cùm dico, Deus est æternus, infinitus, &c. ita etiam species, quæ faciunt hanc cognitionem, sunt species propriæ Dei, quia solius Dei sunt virtualis imago. Verùm, quia hæ species sunt productæ ex similitudine aliarum rerum materialium, ideoque imperfectissimè & confusissimè Deum repræsentant, licet sint propriæ illius, non tamen sunt quidditatiuæ; sicut & ipsa cognitio, quam de facto habemus, etiamsi illum solum repræsentet, non tamen dicitur quidditatiua; per speciem enim & cognitionem quidditatiuam, eam solùm intelligimus quæ repræsentat obiectum in se, & non in medio aliquo imperfectiori priùs cognito, quales sunt creaturæ, ex quibus eam speciem de Deo formauimus, quo etiam sensu illæ species & cognitiones solent vocari non propriæ, id est, non quidditatiuæ, etiamsi solius Dei propriæ sint.

98 Sed obiicies: Illæ species semper repræsentant aliquod aliud obiectum, ad cuius similitudinem Deum concipio; ergo non sunt propriæ Dei, sed etiam aliis communes. Respondeo, licet præmissæ, ex quibus ego per discursum ex aliis creaturis ad Deum deueni, repræsentent alia obiecta à Deo distincta, illum tamen actum, quo in conclusione dico, Ergo est Deus infinitus, æternus, &c. istum inquam actum vel non repræsentare creaturas, neque immediatè illas cognoscere, sed solum Deum; sicut actus, quibus dico, Solus Deus, qui manifestè solum Deum repræsentant; vel, etiamsi repræsentent alia obiecta, simul tamen Deum ipsum repræsentare, & ex hac parte esse proprias Dei, licet simul alia repræsentet. Imò species relicta ex istis actibus solum Deum repræsentabit, & consequenter erit propria solius Dei, & non aliorum obiectorum. Vt enim alibi dixi, species relicta ex actu conclusionis non solet repræsentare præmissas, etiamsi ipse actus conclusionis eas repræsentet.

SECTIO II.

An detur, darive possit species impressa ad claram Dei visionem.

99 QVÆSTIO hæc ferè est Theologica: eam tractaui primâ Parte Disputat. 11. à num. 20. quam hîc ex toto ponam, est tamen magnâ ex parte de solo nomine cum aliquibus, ideò breuiùs ab illâ expediemur, quàm recentiores nonnulli.

Inquirimus ergo, vtrùm, sicut color concurrit ad cognitionem non per se immediatè, sed mediâ specie, ita etiam Deus ad visionem claram sui concurrat cum intellectu Beati, non immediatè per se, sed per speciem à se productam. Non dubitamus, an Deus, vt causa vniuersalis & prima, immediatè concurrat ad visionem sui (hoc enim certum est, ob rationem communem, omnibus effectibus creatis;) dubitatur ergo, vtrùm præter concursum causæ primæ habeat alium immediatum circa sui visionem, an verò solùm mediatum, producendo speciem quæ loco illius, vt obiectum, concurrat.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans possibilem speciem impressam.

100 DIVVS Thomas hac quæstione art. 2. ita egit de hac difficultate, vt meritò potuerit à Theologis pro contrariis sententiis referri. Ex vnâ enim parte intactum ipsius videtur esse agere de specie impressâ; ponit enim exemplum in aliis speciebus impressis: aliunde verò, dum ad probationem conclusionis descendit, solùm affert rationes probantes, non posse Deum cognosci in creatâ aliquâ specie obiectiuâ intermediâ, vt in speculo; quod verum quidem est, & nos ostendemus infrà. Thomistæ verò omnes expressè negant, etiam diuinitus possibilem esse speciem impressam Dei. Argumentum cuiusdam pro hac sententiâ, desumptum ex eo, quòd species impressa sit ipsa quidditas obiecti, dissoluetur inferiùs, dum egerimus de essentiâ speciei.

101 Sit ergo commune omnium ferè Thomistarum argumentum primum contra speciem impressam, Quia res ordinis superioris non potest cognosci per speciem ordinis inferioris: species enim debet esse in eodem gradu immaterialitatis cum obiecto; ergo nulla creatura poterit esse species impressa Dei. Falsum valdè Antecedens, vt patet in Angelo cognoscente substantiam alterius Angeli per speciem accidentalem longè inferioris ordinis, quàm sit ipse Angelus. Secundò, si cognitio non debet esse eiusdem ordinis cum obiecto, vt fatentur in ipsâ visione beatâ, cur id debebit habere species impressa, quæ non repræsentat, sed concurrit ad productionem repræsentationis? Tertiò, non est de conceptu speciei impressæ, vt sic, esse eiusdem ordinis cum obiecto; cur ergo id erit de conceptu speciei intuitiuæ, non verò abstractiuæ? Certè axioma illud quo Thomistæ vtuntur, de omni cognitione loquitur; ergo vel in omni cognitione propter illud debet poni ea æqualitas speciei cum obiecto, vel in omni negari, vt & neganda est.

102 Secundò obiiciunt, Quia si Deus videtur per speciem impressam, ergo non videtur per essentiam. Ecce æquiuocationem ex phrasi Latinâ: aliud enim est, videri per speciem tamquam per concausam efficientem visionis; aliud, ipsam speciem impressam esse obiectum terminans visionem, & in quâ, vt in speculo, videatur Deus. Hoc secundum negamus, concedimus primum. Vbi considera arguentium inconsequentiam, Vnus Angelus videt alterum clarè & immediatè, & tamen in illorum sententiâ & verâ hoc fit per speciem impressam; ergo videri per speciem impressam, non repugnat cum visione immediatâ in seipso, seu cum visione per essentiam. Video occasio-

casionem æquiuocationis ex phrasi Latinâ (vt dixi:) Deus videtur per essentiam, quæ in rigore falsa est: deberet enim dici, Videtur essentia Dei; quâ phrasi quia non vtimur in visione Angeli, (nec enim solemus dicere, Videtur Angelus per essentiam, sed, Videtur essentia Angeli) inde non putarunt repugnare, Angelum videri per speciem impressam, sic verò Deum, vsurpantes illud *per*, quod est æquiuocum, vbique in eodem sensu; cùm tamen, quando dicitur *per essentiam*, propriè solùm significet, videri essentiam Dei immediatè, cùm verò dicitur *per speciem impressam*, significet præcisè; speciem esse causam visionis, non verò medium cognitum.

103 Tertiò, Quia si daretur species impressa, ea prodiret naturaliter ex ipsâ essentiâ Dei, & consequenter non esset libera, quod omnino repugnat. Inprimis hoc argumentum eamdem vim habet in concursu Dei per modum obiecti ad visionem sui: nam, si obiectum producit naturaliter speciem sui, etiam producet concursum ad visionem, seu visionem ipsam sui cum potentiâ approximatâ & dispositâ, quia vterque concursus oritur à naturâ, imò magis debetur potentiæ proportionatæ concursus obiecti, quàm debeatur illi species impressa, si aliàs supponatur obiectum approximatum; ergo, sicut hoc non obstante admittis, Deum immediatè concurrere ad visionem sui, siue liberè siue necessariò, ita & debes admittere, eum posse producere speciem sui.

104 Absolutè ergo respondendum est Primò, etiamsi species impressa procedat à naturâ Dei, posse tamen eam productionem esse subordinatam voluntati, & consequenter liberam: sicut motus localis, licet non procedat in nobis immediatè à voluntate, sed à potentiâ loco-motiuâ, est tamen subordinatus voluntati; & in hoc sensu non est naturalis, licet procedat à naturâ. Secundò addo, non esse necessarium vt procedat species à naturâ Dei immediatè, licet sit repræsentatiua naturæ, sicut ipse concursus in ipsam visionem, in sententiâ Thomistarum non procedit à naturâ, sed ab omnipotentiâ, & tamen visio non solam omnipotentiam, sed etiam naturam & relationes repræsentat (& in omnibus aliis speciebus de substantiâ idem tenentur dicere Thomistæ, qui negant substantiæ omnem immediatam operationem etiam in species;) ergo species impressa formæ ignis, licet ipsam formam repræsentet, non tamen ab ipsâ formâ producitur, sed ab instrumento operatiuo illius; idem ergo dicendum est de specie impressâ respectu Dei.

105 Aliam cuiusdam Thomistæ pro hac conclusione rationem, desumptam ex nescio quâ æqualitate speciei impressæ cum obiecto omitto: quia si sermo sit de æqualitate in esse entis, constat ex dictis, id esse falsum in exemplo speciei de Angelo, quæ est accidens. Si verò loquatur de æqualitate in repræsentando, id est vt repræsentet omnia quæ habet obiectum, tunc inprimis hoc non repugnat, vt alibi dixi, etiam respectu Dei. Deinde hoc non habet maiorem difficultatem in specie impressâ, quàm in visione ipsâ. Sicut enim potest esse visio inadæquata, cur non etiam & species impressa inadæquata? Et hîc nota contra Thomistas, vniuersaliter ab ipsis nihil afferri contra hanc speciem impressam, quod non eodem modò vrgeat contra visionem ipsam, vocetur species expressa vel non.

Alij hanc reddunt rationem: Repugnat species 106
expressa de Deo, ergo & impressa. Patet consequentia; quia impressa ordinatur ad expressam. Hæc ratio displicet, & quia supponit valdè falsum principium, de quo infrà (ostendam enim, omnem cognitionem creatam esse etiam eo ipso speciem expressam) secundò quia ipsi Thomistæ, quos hic Auctor sequitur, dicut, semper concurrere speciem impressam, etiam quando non fit expressa, dummodò fit cognitio de obiecto. Et ratio est, quia species impressa propter cognitionem requiritur; ab obiecto enim & potentiâ paritur notitia, siue hæc notitia sit species expressa, siue non. Ergo cùm visio beata sit notitia Dei, poterit prodire ab specie de illo. Confirmo, Deus debet necessariò in visionem sui concurrere vt obiectum, etiamsi ea visio nõ sit species expressa; ergo ex hoc capite poterit aliam qualitatem delegare loco sui quæ hunc concursum præstet, nisi id aliunde repugnet, quod non ostenditur ab his.

Nonnulli verò recentiores, volentes saltem 107
nomine Thomistis adhærere, vt repugnantiam huius speciei impressæ defendant, alio vtuntur argumento; aiunt enim, speciem impressam naturâ suâ ordinari ad supplendam absentiam & improportionem obiecti; ideò enim inuenerunt Philosophi species impressas, quia obiecta absentia & improportionata non poterant cognitionem de se immediatè producere; oportuit ergo dari species impressas supplentes eam absentiam. Vnde inferunt, Ergo cùm Deus non possit esse absens & improportionatus respectu intellectus informati lumine gloriæ, inde fit, vt repugnet qualitas ordinata ad supplendâ improportionem Dei; quia quod non potest abesse, non potest suppleri; ergo non poterit esse species impressa Dei.

Si his Auctoribus obiicias, Angelum nec 108
diuinitus posse à se abesse, & tamen posse seipsum cognoscere per speciem impressam; Respondent, Angelum posse abesse ab aliis, & consequenter posse esse speciem impressam de ipso, pro aliorum intellectu; datâ autem semel hac specie, posse diuinitus subtrahi in eodem Angelo, & se per illam cognoscere: Deum autem nulli intellectui posse esse absentem & improportionatum, ideoque respectu nullius posse esse speciem impressam de Deo.

Hi Auctores fecerunt quæstionem de solo nomine: fateor enim illis, si hoc intelligant per speciem impressam, illam non esse possibilem respectu Dei, quod benè ab ipsis probatum est. Ceterùm inquirimus, an sit possibilis aliqua qualitas creata concurrens ad visionem loco Dei, siue dicatur species, eò quòd concurrit loco obiecti, siue, quia non supplet absentiam, non dicatur species, sed qualitas impressa, quæ erit quæstio de nomine, in quâ displicent hi Auctores. Nam, exceptis duobus aut tribus, omnes alij ceteri Philosophi solùm intelligunt nomine speciei impressæ qualitatem aliquam concurrentem loco obiecti, nec requisierunt ordinari illam, ad supplendam improportionem obiecti: ergo hi abutuntur significatione communi. Neque obest, species impressas primò inuentas propter obiecti absentiam: nam, licet hæc fuerit occasio inueniendi,

109 nomen tamen vniuersaliùs, acceptum est; sicut licet primò vsurpata fuerit substantia pro recipiente accidentia, iam tamen significatio extensa est, & vniuersalior facta, quod in multis aliis nominibus contigit; ergo ex hac parte non neganda est species impressa Dei, etiam sub hoc nomine.

Secundò hi nouam in præsenti faciunt de nomine quæstionem. Si enim illis obiicias, Deum saltem ex defectu suæ liberæ voluntatis reddi posse impotentem proximè ad concurrendum, & consequenter, possibilem esse speciem, reddentem Deum proximè potentem, quia supponit illum impotentem ob defectum volitionis; Respondent, per speciem significari qualitatem supponentem obiectum improportionatum, non solùm quia non velit, sed quia vel virtus vel approximatio illi deficiat: ex quo inferunt, illam non futuram speciem Dei, quia licet supponat illum impotentem ex defectu volitionis, non tamen ex defectu virtutis, aut approximationis. Ecce ergo nouam quæstionem de nomine, in quâ secundò gratis hanc rigorosam improportionem ex parte obiecti requirunt, vt possit esse species de illo. Sed ne in illâ frustrà hæreamus, veniamus ad quæstionem de re, vtrùm talis qualitas sit possibilis, vocetur species vel non.

110 Alij verò, hanc rationem vt imbecillem reijcientes, addunt posteà alteram, in quâ eam rursus approbant: est autem, quòd species impressa tota sit ad producendam speciem expressam; ordinatur enim ad supplendam obiecti absentiam (ecce hîc iam relabuntur in rationem à se impugnatam) ergo ad producendam speciem expressam, in quâ obiectum absens videatur; atqui repugnat species expressa Dei, ergo & impressa.

Duo displicent in hac ratione, & quòd neget, dari speciem expressam in visione Dei, sed de hoc infrà Disputat. VI. Sectione 2. Secundò displicet, quòd dicat, speciem impressam ordinari ad supplendam obiecti absentiam: iam enim ostendi, solùm ordinari ad faciendum id quod esset facturum obiectum, & de facto non facit, vndecumque id proueniat.

Tertiò etiam displicet, quia saltem relinquit possibilem qualitatem aliquam, quæ agat in visionem, torum, quod facit obiectum, vocetur species, vel prout tu volueris; quod pertinet (vt dixi paulò antè) ad quæstionem de nomine.

SVBSECTIO SECVNDA.

Possibilis est species impressa Dei, non tamen datur de facto.

111 SVBSECTIONE præcedenti soluimus facilè argumenta, quæ fieri possunt contra possibilem speciem impressam; vnde constat, eam non repugnare, quæ est sententia Suarez, Molinæ, Vasquez, & ferè omnium Theologorum, exceptis Thomistis. Hæc species, casu quo existeret, naturâ suâ peteret, ne concurreret Deus tamquam obiectum, licet possit, sed vt id permitteret ipsi speciei. Hinc autem constat, eam non posse naturaliter existere, quia, quando obiectum per se potest concurrere, otiosa est qualitas loco illius concurrens, & consequenter naturaliter impossibilis, & quoad hoc vltimum conueniunt omnes Theologi, excepto vno P. Vasquez.

Sed obiicies Primò: Deus non est proportionatus ad concurrendum cum nostro intellectu ad visionem sui, quia naturaliter non potest concurrere; ergo naturaliter adhuc potest esse species Dei. Respondeo, negando Antecedens: Deus enim ex se proportionatus est, nostra autem potentia est improportionata secundùm se; vnde oportet vt detur lumen gloriæ, non quidem supplens defectum obiecti, sed potentiam complens, & reddens proportionatam.

Obiicies Secundò: Deus, quantum est ex se, solus potest producere effectus causæ secundæ, & tamen admittit eius consortium, ergo etiam admittet naturaliter species, licet de se sit potens adæquatè concurrere. Nego consequentiam, quia causæ secundæ non operantur nomine Dei, & vt vicariæ illius, sed ex naturali ipsarum exigentiâ, & quo effectus ipsas petunt; species verò impressa solùm operatur, vt substitutum gerens Dei vices, ideò non est necessarium, imò superfluum, 112
esse substitutum, vbi perfectissimè potest res fieri ab illo cuius est substitutum: ideò licet connaturaliter loquendo, causæ secundæ debeant compleri per alias concausas secundas citiùs quàm recurramus ad concursum Dei, id tamen solùm est verum, quando causæ secundæ nomine proprio operantur, non quando deberent operari nomine Dei; tunc enim connaturalius est vt ipse Deus operetur.

Sed hinc obiicies contra possibilitatem speciei impressæ, Quia Deus est proximè à seipso intelligibilis, ergo non potest esse vlla qualitas quæ illi tribuat hunc effectum formalem; sicut quia à seipso est intelligens, non potest id habere ab aliquo distincto.

Respondent nonnulli, Deum fieri immediatè intelligibilem à speciè. Sed contrà, quia hoc videtur Deus habere à seipso, saltem ita in Antecedente obiectionis supponitur; ergo hoc non poterit habere per qualitatem distinctam.

Ne res confundatur terminis, cùm nullius sit 113
difficultatis, dico, Deum à seipso non esse proximè intelligibilem: nam licet per suammet substantiam possit concurrere, oportet tamen vt concurrere velit, & sic erit omnino proximè potens, vnde si, existente adhuc lumine gloriæ, nollet concurrere, non esset proximè potens omnimodâ proximitate (ne faciamus quæstionem de nomine) licet haberet virtutem, vt, si vellet, posset. Vnde constat vlteriùs, ab specie impressâ non accipere Deum effectum eum formalem, quem à se habet, scilicet, posse concurrere, si velit. Vnde quia vt actu proximè possit concurrere, debet actu velle per se, aut per speciem id præstare: inde fit, vt quando non vult per se, sed per speciem, hæc illum constituat & denominet extrinsecè potentem omnimodâ proximitate. Vel, si velis altis terminis, dicas, Deum à specie constitui actu concurrentem, quod non habet per semetipsum. Et hinc respondetur omnibus instantiis, quæ fieri possunt ex aliis attributis Dei, & denominationibus, quę illi ab extrinseco prouenire non possunt respondetur, inquam, Deum per semetipsum, omni seclusâ qualitate, esse actu & formaliter cognoscentem, durantem, existentem in loco, &c. ideò has denominationes non posse ab alio accipere, sicut propter eamdem rationem etiam creata vbicatio v. g. non potest poni in loco per aliquid

quid à se distinctum, quia per semetipsam essentialiter est in loco in actu secundo omni actualitate, hoc autem non habet Deus per se ipsum in ordine ad actualem concursum in visionem, vt ex dictis constat.

114 Obiicies Quartò: Si est possibilis qualitas naturâ suâ ordinata ad faciendum miraculum, iam illud erit & non erit miraculum. Erit, vt supponitur: non erit, quia est iuxta naturam illius qualitatis. Miror hîc impegisse Auctores aliquos. Nónne lumen gloriæ connaturaliter efficit visionem beatam, quæ absolutè est supernaturalis? Idem est de aliis habitibus supernaturalibus, qui & connaturaliter oriuntur à gratiâ, & connaturaliter efficiunt actus supernaturales, & tamen inde nulla contradictoria sequuntur. Ratio à priori est, quia, vt aliquid sit supernaturale, non sufficit si sit supra naturam illius accidentis (vt suprà diximus) nam accidens non constituit proriè naturam; requiritur ergo, vt sit supra exigentiam subsstantiæ cui inest. Hoc autem non haberet illa visio beata producta à specie impressâ: licet enim esset iuxta naturam speciei, non tamen iuxta exigentiam animæ, nec iuxta exigentiam Dei, loco cuius ista species producitur, nec tandem iuxta exigentiam ipsius visionis, quæ connaturaliùs oritur à Deo: his autem tribus dicitur illa species supernaturalis, non verò sibi ipsi.

115 Tandem obiicies: Visio petit à Deo fieri, ergo non potest esse qualitas naturâ suâ concurrens loco Dei; sicut, quia gratia petit naturâ suâ à solo Deo fieri, non potest dari causa creata naturaliter productiua gratiæ. Nego consequentiam, & in gratiâ nego eam esse rationem, sed alias diuersas, quas reddunt Theologi dum de hoc puncto disputant; quia scilicet nullus potest conferre amicitiam, nisi ipse amicus, &c. quæ si non sit efficax, dicendum est, posse esse qualitatem productiuam naturâ suâ gratiæ.

Aduerte, eam speciem impressam non substituendam loco Dei in ordine ad terminandam visionem, quia hoc non præstat species, vt dicam infrà contra Thomistas; sed solùm, vt produceret visionem. Præterea, Deum mediâ illâ non vniendum physicè intellectui, quia neque hoc præstatur à specie: neque enim cognoscens brutum vnitur physicè cum illo per speciem bruti, vt dicam infrà; solùm ergo præstaret concursum efficientem. Vniretur autem intellectui creato, quia, cùm esset accidens, deberet habere subiectum, & indistans ab ipso Angelo vel homine videnteDeum, vt hic possit operari cum eâ specie; nullum autem subiectum potest hæc duo meliùs habere, quàm ipse homo & Angelus, vel eorum intellectus. Et hæc de quæstione hac Theologicâ sufficiant.

SECTIO III.

Quod sit munus speciei impressæ.

116 PROBATA speciei impressæ existentiâ, ad eius officium essentiamque dignoscendam accedendum est.

SVBSECTIO PRIMA.

Species impressa nec est eiusdem speciei cum obiecto, nec terminat visionem.

FINXERVNT ergo nonnulli, speciem impressam esse eiusdem speciei cum obiecto, imò esse ipsammet quidditatem obiecti: vnde intulerunt, speciem intellectualem, quâ ab Angelo cognoscitur homo, esse formalissimè hominem. hinc rursus deduxêre, repugnare speciem impressam creatam Dei, quia nulla creatura potest esse eiusdem speciei atomæ cum Deo.

Secundò docent, ex obiecto cognito, & ex cognoscente fieri vnum per se magis propriè, quàm ex materiâ & formâ; vnde colligunt, cognoscentem fieri verè & realiter ipsum obiectum quod cognoscit, quia species impressa, quæ recipitur in cognoscente, est ipsa essentia & quidditas obiecti.

Tertiò tandem addidêre, hanc conuenientiam 117
speciei cum obiecto non necessariè futuram formalem, sed sufficere eminentialem.

Inprimis nota summam inconsequentiam: si enim species necessariò est eiusdem atomę speciei cũ obiecto, imò ipsa quidditas obiecti; ergo conuenientia non debet esse eminentialis, sed necessariò formalis, quia prædicatũ formale & eminentiale non sunt eiusdem speciei atomæ, & multò minùs vnum est ipsa quidditas alterius; sed hoc addidêre, ne Deum facerent formaliter asinum, quandoquidem perfectissimè illum cognoscit.

Deinde, quod docent primo loco, euidenter lumini naturæ repugnat. Si enim species impressa est eiusdem speciei atomæ cum obiecto, & illius essentia & quidditas; ergo in Angeli intellectu erit formalissimè asinus, bos, porcus, &c. nam habet perfectissimas species impressas de illis. Sed nec mirum si ibi sint tales bestiæ, quan- 118
doquidem in horum sententiâ Angelus etiam est stabulum: dum enim cognoscit stabulũ, fit formalissimè vnum cum illo magis propriè, quàm resultet vnum ex materiâ & formâ. Hæc non tantùm Philosopho, sed homine etiam indigna sunt. Ratione euidenti inde redarguuntur: nam homo potest manere, licet non cognoscatur ab Angelo, & potest cognosci, licet non sit; ergo cognitio non est quidditas hominis, nihil enim potest manere sine suâ quidditate. Quòd si confugiant ad similitudinem eminentialem, facilè impugnabuntur: nam Angelus quidditatiuè & perfectè per species impressas cognoscit creaturas existentes, & alios Angelos, imò in Thomistarum sententiâ aliqui Angeli per vnam speciem impressam omnes creaturas cognoscunt. Quis ergo dicet, illam speciem impressam esse substantiam eminenter continentem omnes substantias creatas, omnes Angelos, & omnibus illis simul sumptis perfectiorem? Certè illa species 119
deberet esse alius Angelus nobilior multò, capax discurrendi, amandi Deum, illum videndi, mouendi corpora localiter, & alios Angelos, quandoquidem eminenter continet omnes has perfectiones. Imò & in diabolo deberet esse talis substantia, quia & ipse habet cognitionem de obiectis creatis: & cùm etiam gratiam supernaturalem cognoscat, deberet haberet aliquid conti-

nens eminenter perfectionem gratiæ habitualis, & per illam perfectiori adhuc modo reddi deberet Deo gratus, quàm nos reddimur per ipsam gratiam, quæ est, in horum sententiâ, imperfectior, quàm cognitio de ipsâ gratiâ: hoc autem hæreticum est. Æquiuocationi occasionem dedit his Auctoribus quidam modus loquendi malè intellectus, scilicet, obiectum esse in cognoscente, & ex cognoscẽte & obiecto fieri vnum, quæ solùm intentionaliter & repræsentatiuè intelligenda sunt, eo modo quo solet imago aliqua dici ipsum exemplar, quo nihil aliud intenditur, quàm per ipsam repræsentari exemplar; quod verum est, siue species sit quidditatiua, siue comprehensiua, quia hæc solùm facit exactam repræsentationem obiecti, ex quo non arguitur æqualis cum eo perfectio. Thomistæ autem hunc metaphoricum modum loquendi in omni physico rigore explicare voluerunt.

120 Secundò alij, tantillùm moderantes præcedentem sententiam, dixerunt, speciem impressam esse quoddam idolum imaginémve obiecti, in quâ priùs cognitâ obiectum cognoscitur. Non video, quo hæc sentẽtia niti possit fundamẽto, nisi experientiâ speculi in quo videtur v.g. facies hominis: ibi enim non est vera hominis facies, sed solùm eius species; ergo hæc videtur, & in ipsâ priùs cognitâ obiectum. Sed contrà, quia, si hæc experientia quidquam probaret, illud sanè, solas species videri: qui enim præcisè intuetur speculum, non videt duas facies, vnam in aliâ priùs cognitâ, sed tantùm vnicam; ergo solùm vnam habet obiectum: sed hoc non est, per te, vera facies hominis, quia hæc non est in speculo; ergo solùm videntur species. Contrà Secundò, quia si, quod videtur in speculo, sunt species, & non obiectum ipsum, sanè illæ species essent eiusdem rationis & speciei cum ipso obiecto: color enim & figura in speculo apparens eiusdem est omnino rationis, prorsusque similis vero hominis colori &
121 figuræ; ergo species coloris sunt color. Quàm verò id sit ridiculum & improbabile, constat ex dictis contra Auctores primos: nam homo habens in oculo species cæli, leonis & iumenti, verè haberet in oculo cælum omnino simile ei quod intuetur, haberet item & verum leonem, & verum iumentum in oculis, saltem quoad externam formam. Ad experientiam ergo ex sæpè suprà dictis respondeo, tunc in speculo videri veram hominis faciem, non quæ ibi existat, sed quæ repræsentatur ac si ibi esset, quia species visus eam habent naturam, vt ad eam partem repræsentent obiectum, à quâ incipiunt produci vel reflecti: & quia ex speculo reflectuntur, ideò veram hominis faciem quasi in speculo existentem repræsentant. Vnde, vbi non dantur corpora capacia reflexionis, hæ species solùm repræsentent obiectum in eâ parte in quâ verè est. Adde, si ipsæ species viderentur in speculo, eas videndas in ipsâ superficie speculi, non post illud; quia in illâ existunt, non post speculum: ergo non sunt species ibi existentes, quæ ibi videntur, sed homo ipse videtur, repræsentatur tamen alibi quàm sit, propter paulò antè dicta.

SVBSECTIO SECVNDA.

Respondetur cuidam experientiæ.

EA est: quando enim per leue foramen lux in- 122
greditur in obscurum cubile, ingrediuntur etiam species auium, turrium, hominum, domorum, hortorum, & eorum omnium quæ à foramine illo videri possunt; & si excipiantur in chartâ, apparet ibi & forma, & figura, & color ipse: atqui intra cubiculum nec sunt aues, nec homines ipsi, sed solùm eorum species, ergo hæ solæ videntur. Video, ob hanc experientiam nonnullos conuictos, ad credendum, ipsas species videri. Sed miror fidem tam leui innixam fundamento. Respondeo ergo Primò, hanc experientiam aliquando contingere, quando lux reflexa ex aliquo corpore, vel radij ipsi solares per foramen ingrediuntur, tunc autem intra cubiculum non videntur aues neque homines, eorumve species, sed illorum vmbra: dum enim illa corpora interponuntur inter ipsum foramen & radios Solis, vel lucis reflectentis, impediunt ingressum per illud foramen, ideoque causant intra cubile vmbram sui, quæ apparet, ac si essent ipsi homines & aues propter similitudinem vmbræ in figurâ cum corpore cuius est, quod obseruaui sæpe. Ecce ergo in hoc casu vmbra sola intus apparet, non species aut obiecta ipsa.

Secundò respondeo, quando non solùm vm- 123
bra, sed colores ipsi interiùs videntur, id prouenire, non quia ipsæ species videantur, sed quia reflectuntur ibi species, ad modum quo in speculo. Et sicut ob experientiam speculi, non mouẽtur isti, ad dicendum, species videri, ita nec debuissent moueri propter hanc de foramine, sunt enim species naturâ suâ tales, vt ibi obiectum repræsentent vnde reflectuntur, quod longè aliud est, quàm repræsentare seipsas. Porrò non videri ibi ipsas species, ostendo manifestè Primò: si enim viderentur solæ species in eâ chartâ existentes, quandoquidem in quolibet chartæ puncto sunt species de toto fere obiecto, eò quòd ex quolibet chartæ puncto potest linea recta duci ad quamcumque ferè partem obiecti; deberent in quolibet puncto videri species de omnibus partibus obiecti, quod est contra experientiam.

Respondebis fortè, eamdem esse difficultatem, siue videantur species, siue videatur obiectum: si enim in qualibet parte sunt species de toto obiecto, ergo in qualibet parte chartæ debet videri totum obiectum, sicut paulò antè arguebam, in qualibet parte debere videri species de toto obiecto. Ex huius solutionis impugnatione clariorem meæ conclusionis probationem infero. Dico ergo, disparitatem manifestam esse: 124
cùm enim species chartæ non se, sed suum obiectum repræsentent in meâ sententiâ (sicut vna pars obiecti non est vbi est alia, sed diuersam habeant positionem & locum, ita etiam in chartâ, non in quolibet puncto, totum obiectum videri) sed cum eâ formâ quam in se habet; ac si solæ species viderentur, & illæ se, non suum obiectum repræsentarent, quandoquidem eodem modo in quolibet puncto chartæ sunt species de omnibus partibus obiecti, neque ratio vlla esset cur vllam figuram ostenderent, deberent omnes

neces-

necessariò in quolibet puncto videri. Ergo si non videntur, ideò est, quia illæ non se, sed obiectum habens distinctas partes situs, repræsentant. quod idem argumentum est, quando rectâ video im-
125 mediatè hominem. Si enim non viderem hominem, sed species illius in aëre existentes, cùm in qualibet parte sint species de toto homine penetratæ inter se, quia ex qualibet parte totus homo videri potest, proculdubiò totum hominem viderem, imò in quolibet puncto viderem penetratas species capitis, colli, manuum, &c.

Secundò probo, non esse species eas quæ ibi videntur: nam species coloris rubri non sunt rubræ formaliter, nec coloris nigri sunt nigræ formaliter, aliàs, cùm ex obiecto per aërem diffundantur tales species, deberet totus aër esse ruber, niger, flauus, &c: quod est contra apertam experientiam. atqui in eâ chartâ videntur formalissimè colores, ergo non sunt species quæ videntur, sed colores ipsi, speciebus, quæ inde reflectuntur, eam visionem causantibus.

126 Tertiò probo euidenter, species illas non se, sed suum obiectum repræsentare; nam repræsentant distantiam obiectorum inter se, ergo non se, quæ omnes in eadem superficie chartæ existunt, sed suum repræsentant obiectum. Consequentia est bona, etiam ex aduersariorum mente, qui inde videntur velle probare, species ipsas videri, non verò obiectum, quia non videtur obiectum procul intra chartam. Probo ergo Antecedens: quia si quis per tubum eam chartam aspiciat, quia tunc omnia apparent recta prout sunt in se (sine tubo enim ostenduntur inuersa) videbit distinctissimè obiecta illa, vnum post aliud, prout sunt in se; quod ita euidens est, vt vnus ex his, qui contrarium sentiunt, dum ei hanc obseruationem dicerem, ac ostenderem, debuerit fateri, omnino videri distantias obiectorum inter se; & res est tam certa, vt solâ egeat experientiâ in
127 incredulo. Secundò idem ipsum ostendo, quia si quis accedens propè valdè ad chartam, eamque mouens, diligentiùs intueatur, manifestè videbit, ea obiecta apparere post chartam, & dum chartam mouet, næuos omnes & chartæ maculas apparere multò viciniores oculo, & quasi obiecta illa mouerentur: atqui species illæ non sunt intra chartam, sed in primâ superficie, ergo non se repræsentant, sed suum obiectum, cum proportione aliquâ ad visionem in speculo. Cur autem non repræsentetur tam procul retrò quàm sit in se obiectum, dicam paulò pòst; & est aliunde difficultas omnibus communis.

128 Quartò & tandem idem probo apertè, quia species coloris non sunt propriè colores. Vt enim ipsi aduersarij dicunt, oportuit oculum carere colore omni, vt possit obiecta videre: si enim esset ruber, omnia ei rubra apparerent; violacea, si violaceus; flaua, si flauus; ergo multò minùs posset simul & semel in pupillâ diuersos habere colores, album, nigrum, flauum, quin in se confunderentur, & vnus immutaret alterum: idem enim damnum est, siue oculus habeat à se aliquem colorem, siue ex accidenti in illo recipiatur in ordine ad ingrediendum. Confirmo hoc idem ex aduersariorum doctrinâ: illi enim dicunt, quando per vitrum intrat aliquis color, facit posteà vt totus aër appareat coloratus; ita species, quæ sunt propriè colores, faciunt vt obiectum appareat eius coloris. A longè tamen ex hoc exemplo ar- 129
gumentor contra hos Auctores: Si color ille, qui intrat per vitrum, non solùm illud immutat, sed & totum aërem facit apparere eiusdem coloris, quomodo species tot colorum, si omnes sint colores formaliter, non turbabunt visum? Et quandoquidem omnes sint in eadem pupillâ vbi fit visio, non faciet color niger vt niuis albedo tantillùm nigrescat: & quomodo aureus color non illuminabit nigredinem Æthiopis? Constat autem simul & semel eosdem colores, & inter se contrarios, ante oculos existentes, videri ita distinctè & clarè, vt nullus alteri noceat, nec minùs alba nix appareat quia ante se habet pannum nigrum, quàm si non haberet, imò magis alba: ergo est impossibile, vt illę species existentes simul in oculo in eadem parte sint formaliter albæ, & nigræ; si enim ita essent, necessariò vna alteram deberet aliqualiter saltem immutare, mediumque turbare. Ergo cùm ea, quæ in eâ chartâ videntur, sint formalissimi colores, non possunt esse ipsæ species, sed necessariò debebit esse ipsum obiectum per species inde reflectentes repræsentatum.

Possent fortè hi respondere huic & præcedenti 130
experientiæ, eas species esse quidem colores formaliter, magis tamen intentionales, ideoque non causare eam turbationem neque in aëre, neque in oculis. Sed hæc solutio solùm verba continet, non rem. Quid enim est, esse magis intentionales? Si enim sunt veri colores, & tam dependentes à subiecto materiali quàm alij, erunt tam materiales quàm illi. quòd autem recipiantur in oculo, non propterea sunt minùs materiales. Deinde, pupillæ inhærens color non turbat visionem quia materialis, sed propter similitudinem physicam cum aliis, ideò rubedo omnia faceret apparere rubra, & nigredo nigra, vt patet in ocularibus quæ habent aliquem colorem: atqui ea similitudo physica speciei albæ cum albedine quoad colorem eadem est, siue sit magis aut minùs materialis, aut magis intentionalis ea albedo quàm species, siue è contrario; ergo eodem modo immutabit potentiam, & faciet, vt omnia appareant eiusdem coloris.

Secundò eam solutionem impugno: nam, li- 131
cet sit magis intentionalis, ideoque non ita immutetur ab ea specie aër & oculus, quàm si iste alius color produceretur, at non immutandum saltem aliqualiter, nec ostendunt, nec probabiliter possunt dicere. Quid enim accipit lux à subtili serico per quod transit? & tamen totus aër apparet ruber. Quid ergo fieret in exiguâ pupillâ, confluentibus ad eam duorum aut trium milliarium albedinibus ab albedine visâ? quomodo tanta albedo non turbaret exiguum punctum atramenti propositi, & non faceret illud apparere album, etiamsi illa albedo non esset tam crassa sicut nostra? Idem est de colore viridi, & tamen tantum abest ab hac turbatione, vt potiùs faciat videri melius atramentum; ergo non potest dici, in pupillâ esse formaliter colores, etiamsi eos facias magis intentionales; ergo nec species ipsas videri in eâ chartâ, quia videntur ibi formaliter colores.

SVB-

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones aliquæ ex prædictâ experientiâ solutæ.

132 SED obiicies Primò: Si species illæ non se, seu suum obiectũ repræsentarent, deberent ostendere obiectum procul intra chartam iuxta distantiam vnde veniunt, sicut in speculo ostenditur tam procul intra speculum, quàm sit obiectum distans à parte antè; ergo non suum obiectum, sed seipsas in chartâ existentes repræsentant. Hoc argumentum solui numero 127. & pro me, contrarium assumendo principium, illo vsus sum. Nunc addo, etiam si nullo modo vlla distantia repræsentaretur, adhuc non obesse meæ sententiæ: dico enim, reflexionem specierum esse diuersam iuxta diuersitatem corporum in quibus fit, & distantiam obiecti. Quia enim in aliquibus fit valdè perfecta, ideò ibi species repræsentant perfectè colores ipsos, & obiecti distantiam, vt in speculis bonis contingit; in aliis verò, quia non ita perfectè, ostenditur aliquando ipsum obiectum latius & longius quàm in se sit: & idem est quoad distantiam, ostenditur enim magis vel minùs distans. Quia ergo in illâ chartâ ea reuerberatio est admodum imperfecta, sicut ipsos etiam colores repræsentat valdè imperfectè, etiam distantiam valdè imperfectè repræsentat. Sic aliquando in laminâ aureâ vel argenteâ fit reflexio feneſtræ longè admodum existentis: repræsentatur autem in illâ laminâ quasi esset in superficie illius, nec ibi ostenditur tota distantia obiecti.

133 Obiicies Secundò: Illæ species non sunt in chartâ, sed in aëre, nam etiamsi charta moueatur, immotæ manent species; ergo ibi non fit reflexio specierum, sed immediatè ibi videntur. Respondeo Primò, negando Antecedens, vt constat ex tertio argumento pro me numero 127. facto. Probatio allata nulla est: nam etiamsi speculum in gyrum agatur, semper apparet facies immota, & tamen inde non licet inferre, non fieri in eo reflexionem; ratio est, quia in istis qualitatibus, quæ in instanti producuntur, qualis est lux & species colorum, etsi mutetur subiectum, dummodò aliud simile succedat, producitur alia qualitas ita similis priori, vt homo differentiam percipere non possit, vt apparet in radiis solaribus flante vento. Secundò respondeo, quidquid sit de subiecto earum specierum, ab omnibus debere admitti, ibi esse reflexionem, illæ enim species in aëre saltem videntur; ergo debent inde remittere alias ad potentiam, quæ simul cum illâ efficiant eam visionem. Neque video, quo modo hinc magis probetur, non videri obiectum quàm species ipsas. quod enim tu dicis de speciebus accedentibus vt seipsas repræsentent, dico ego non vt se, sed vt suum obiectum potentiæ ostendant.

134 Hinc etiam facilè solues aliud argumentum ex eadem experientiâ ab aliquibus Mathematicis desumptum, qui putant, se inde euicisse clarissimè intentum. Arguunt ergo sic: In prædicto casu fit ex chartâ reflexio ad quamcumqne partem, videntur enim species illæ siue lineâ rectâ, siue à sinistris, siue à dextris: si autem esset reflexio sicut in speculo (specularem eam vocemus) non fieret nisi ex vnâ parte, ergo ibi non videtur obiectum per reflexionem specularem, sed species ipsæ existentes in chartâ. Alij verò Mathematici, qui nobiscum negant species videri in se, conantur ex principiis Mathematicis assignare hanc disparitatem, & ostendere, quomodo illæ species possint vbique videri, licet suum obiectum repræsentent.

Ego non possum non fateri, esse consideratione dignum, cur in eo casu reflexio illa fiat ad omnia latera, quod ego statim explicabo. Verùm simul non possum non mirari, hoc argumentum fieri ad probandum species videri. Cùm enim inter hos & me non sit in hoc dissidium, quod species illæ debent ad meos oculos venire, vt ego possim efficere visionem, siue hanc terminet species, siue obiectum cuius est illa species, tota autem difficultas ab his allata consistat in explicando modo, quo possint per reflexionem illæ species venire ad oculum: quomodo hinc isti quidquam possint inferre de termino repræsentato per illas species? 135

Confirmo & declaro: Tota hæc difficultas, quam hi ponunt, est antecedens visionem ipsam; videntur enim non posse venire species ad omnes partes, quia reflexio solùm habet vnam lineam rectam: at inter nos non est dissidium de his quæ antecedunt visionem, & de causis illius, sed ad quid terminetur, seu quid videat ea visio; ergo hoc argumentum non est magis contra me, quàm contra te. Confirmo Secundò: Tu & ego debemus ponere species in oculo, quæ efficiant visionem, ergo quoad hoc ambo illis debemus quærere viam quâ veniant; positis autem speciebus, ego dico, visionem factam ab illis repræsentare obiectum ipsum, non verò alias species quæ sunt in chartâ. 136

Confirmo tandem clarissimè: Species ex obiecto veniunt ad chartam; hoc ambo fatemur. Item illæ species ibi existentes sunt sufficienter applicatæ, habentque de facto omnes conditiones requisitas, vt in figuram circularem vel comicam producant alias species vsque ad oculum; hoc etiam experientia docet, & fatemur ambo. Iam ergo inde euidenter sic infero: Ergo ex eo quòd illa species existens in chartâ producat circulariter speciem, non infertur, eam speciem productam repræsentare illam quæ est in chartâ, non autem obiectum. Probo euidenter hanc consequentiam: nam eò quòd illæ species venientes ad oculum repræsentent obiectum A, vel repræsentent illas quæ sunt in chartâ, non requirunt diuersam viam vt veniant ad oculum, ergo si species in chartâ potuerunt producere alias repræsentatiuas sui, potuerunt etiam ex hoc capite producere repræsentatiuas sui obiecti: nec excogitari potest ratio vlla, cur possint vnæ produci, aliæ non; aër enim ex se est capax vtriusque. chartæ species sunt totiaëri applicatæ, & in se continent vtrasque species, ergo non potest vllo modo ex eo, quòd in toto medio sint productæ aliquæ species, inferri, eas non esse de obiecto, sed de aliis existentibus in chartâ. Ergo ex hoc capite, quòd species illæ veniant circulariter ad oculum, non infertur vllo modo, eas non repræsentare obiectum, siue dicenda sit tunc reflexio, siue non. 137 138

Iam autem, cur inde eo modo redeant species, non verò ex speculo, fateor esse difficile; sed, vt dixi, vtrique sententiæ commune. Putaret fortè 139

aliquis,

aliquis in speculo, quia læuigatum, omnes species quasi ad vnam tantùm lineam confluere; in chartâ autem, quia non læuigata, non ita labi species, sed, vt sic dicam, hærere, & sic reproducere posteà circulariter, sicut alia obiecta quæ non reflectunt. Quam solutionem vel inde confirmare posset quis, quòd si ponatur charta læuigata valdè, non fiet ea reproductio specierum (vt experientiâ constat) quæ aliàs fit in chartâ ordinariâ; sicut etiam non fit in aliis corporibus læuibus.

140 Hæc tamen solutio sustineri nequaquam potest, supponit enim principium falsum. Quantumuis enim charta sit læuigata, eodem modo apparet obiectum ac si læuigata non esset, vt expertus sum sæpè. Imò in speculo etiam apparet, licet obscurè, quia fit reflexio ex profunditate, quæ non est ita clara. Secundò eam solutionem reijcio, quia si hæc esset ratio, deberet saltem ad vnum latus fieri ea reflexio ex chartâ læuigatâ; qui autem dant hanc solutionem, videntur supponere, tunc nullo modo fieri ad vllum latus. Ego non video aliam huius rei rationem, nisi in vitri, quod in foramine illo ponitur, diuersam figuram reducere: sicut enim ea figura facit, vt inuertantur species, seu vt repræsentent obiectum inuersum, ita facit vt producantur in chartâ cum tali extensione, vt rursus redire possint ad omnes angulos, seu circulariter.

141 Non desunt etiam, qui in omnibus casibus eamdem semisphæricam admittant reflexionem, dicunt tamen non videri propter vehementiam aliorum obiectorum, & lucis, &c. Videri autem in cubiculo eo modo clauso, quia tunc nihil est quod magis occupet potentiam. Sed de hoc alij fusiùs; sufficiat mihi ostendisse, difficultatem esse communem.

Tertia pro his experientia sit: quia cùm lux trãsfunditur per velum rubei coloris, v. g. in pariete, apparet rubea, ergo ideò, quia videntur species coloris rubei existentes in pariete. Ex dictis suprà huic obiectioni respondendum est, eas species reflecti in pariete, ideoq; ibi repræsentare colorem
142 vt in speculo, vel in echone. Ex dictis ergo concluditur Primò, speciem non esse similitudinem aut imaginem formalem obiecti; vt in speciebus quas Angeli habent de se, de quibus non potest dici, eas esse Angelos; neque quas habent homines, esse homines; ergo species non est formaliter eiusdem rationis cum obiecto. Concluditur Secundò, neque esse imaginem illius, in quâ priùs visâ obiectum videatur. Si enim id esset, sanè illam experiremur: nos autem videmus solùm directè & immediatè albedinem in hoc vel illo loco, tale autem idolum vel imaginem mediam non agnoscimus; ergo illa non videtur. Secundò, quia cognoscere vnum ex alio, est virtualis saltem discursus, qui omnino repugnat visui. Tertiò, quia species sunt obiecto imperfectiores, ergo non possunt esse medium, in quo priùs cognito obiectum intuitiuè & quidditatiuè cognoscatur; ergo species non sunt priùs imago cognita, ducensque in cognitionem obiecti.

SVBSECTIO QVARTA.

Duæ aliæ sententiæ reiectæ.

IDEÒ Tertiò alij docent, speciem esse formalem 143
similitudinem & imaginem obiecti, non quæ priùs cognoscatur, sed quæ seipsa faciet obiectum cognosci, sicut communis sententia docet de ipsâ cognitione. Tribuitur Capreolo in 3. dist. 14 quæst. 1. §. *Dico secundo, quod duplex.* Verùm hæc sententia tripliciter potest intelligi. Primò, vt species sit omnino similis, & eiusdem speciei cum obiecto; in quo sensu coincidit cum sententiâ immediatè anteà impugnatâ, quia species Angeli non est Angelus, nec homo species hominis, imò, si species esset eiusdem speciei cum obiecto, non videretur obiectum distans, sed species ipsa existens in potentiâ, quia vnum obiectum non est repræsentatiuum vbicationis obiecti sibi in specie similis, vt suprà, dum egimus de speciebus auditus, ostendimus.

Secundò potest ea sententia intelligi, vt spe- 144
cies, licet non sit omnino similis obiecto, & eiusdem rationis cum illo, habeat tamen aliquam similitudinem physicam cum illo. Verùm licet in hoc sensu certa sit sententia hæc, (nam species conueniunt cum obiecto saltem in ratione entis creati) hoc tamen non sufficit, vt sit illius repræsentatio & imago; maiorem enim similitudinem habet equus cum homine, & tamen non est repræsentatio, seu imago illius. Ratio est, quia repræsentatio & imago physica alterius debet esse illi similis vel in figura, vt statua; vel in coloribus, & eorum dispositione, vt imagines depictæ; vel in essentiâ, quia sunt eiusdem speciei: at species non est eiusdem speciei cum obiecto, vt dixi, neque habet figuram & colorem illius; ergo species, licet in ratione communi entis & accidentis habeat similitudinem cum obiecto, non tamen sufficientem vt possit esse repræsentatio, & imago physica illius.

Tertiò potest ea sententia intelligi ita vt species 145
non sit quidem repræsentatio physica obiecti, vt ostensum est, sed intentionalis, quatenus est repræsentatio expressa, seu cognitio illius; & in hoc sensu etiam est apertè falsa, Primò, quia obiecta producunt per aërem species, non verò cognitiones, quæ à solis potentijs cognoscitiuis producuntur. Secundò, existente specie in potentiâ, si species esset cognitio, potentia esset necessariò actualiter cognoscens, quia haberet vnitam sibi cognitionem, & consequenter intellectus semper esset in actuali cognitione omnium obiectorum quorum habet species. quod quis non videat falsum esse? Ergo species non est formalis repræsentatio intentionalis obiecti; ergo nec imago illius: reijcienda ergo est hæc Capreoli sententia.

Minùs improbabiliter, & magis communiter 146
docetur ab aliquibus, speciem impressam esse com principium determinans potentiam de se indifferentem ad plura obiecta, determinans inquam ad hoc potiùs quàm ad illud videndum. Ex quâ sententiâ consequenter infertur, quòd si potentia esset determinata ad vnum obiectum solum cognoscendum, nullatenus speciebus indigeret.

Sed

Sed impugno Primò hanc opinionem: quia positis in intellectu speciebus omnium obiectorum, manet intellectus tam indifferens ad plura obiecta, quàm fuerat sine speciebus; ergo species non habet ex naturâ suâ tollere indifferentiam intellectus.

Respondent nonnulli, manere tunc intellectum indifferentem non quoad speciem, sed quoad individuum. Sed contrà, quia etiam quoad speciem manet tam indifferens quàm anteà: tam enim est potens plura specie & genere diuersa obiecta cognoscere, quàm anteà; ergo etiam quoad speciem manet tam indifferens quàm anteà.

147 Respondebis Secundò, per quamlibet speciem determinari intellectum ad vnum obiectum in specie. Sed contrà, nulla species est alteri contraria, ergo nulla determinat neque quoad speciem. Patet consequentia, quia determinare quoad speciem, est non relinquere potentiam ad actus alterius speciei: sed nulla species impedit virtutem ad actus alterius speciei, quia non impedit alias species; ergo nulla determinat potentiam quoad speciem.

Dices: Quælibet, quantum est ex se, non est virtus, nisi ad actus vnius speciei; ergo quælibet determinat, quantum est ex se, ad actus vnius speciei. Sed contrà, quia hoc non est determinare, sed complere, quæ duo longè diuersa sunt: potest enim quis esse completus ad vnam operationem, & non propterea determinatus ad illam, sed indifferens, & potens etiam ad alias; neque enim, quia cognitio de Petro v. g. non sit sufficiens ad amorem de Deo, sed solùm ad amorem de Petro, ideò potest dici ea cognitio determinare voluntatem ad amorem de Petro in specie, sed solùm præcisè dicetur complere voluntatem ad amorem de Petro, relinquendo illam
148 indifferentem, seu non determinatam. Idem clariùs cernitur in cognitione indifferenti, quæ licet compleat ad amorem, non tamen determinat, quandoquidem relinquit potentiam ad odium. Ratio est, quia determinare, vltra hoc quòd est complere, dicit, non relinquere indifferentiam ad aliud; ergo species impressa non propriè determinat ad actus in specie, quantumuis ex se quælibet species compleat solùm potentiam ad actus vnius speciei. Nec satisfacies, si dicas, à te solùm intendi nomine determinationis idem quod nomine complementi: licet enim in hoc sensu verum sit, potentiam determinari, id est compleri per speciem, tunc tamen teneris reddere rationem, cur potentia sit incompleta ad cognitionem, & consequenter cur egeat specie complente seu determinante; neque id poteris deducere ex eo, quòd potentia habeat virtutem cognoscendi plura obiecta, nam hanc etiam habet positis multis speciebus, & sicut per multas potest esse completa ad omnia obiecta, & ad nullam determinata, ita id poterit habere per seipsam sine speciebus distinctis.

149 Secundò à priori impugnatur hæc opinio, quia aliquam causam posse producere plures effectus, non dicit, esse incompletam ad illos, vt patet in ipsâ specie, quæ potest esse indifferens ad plures actus apprehensionis, iudicij, præmissæ, & conclusionis, & tamen non est incompleta ad illos: item vna eademque species potest esse de multis obiectis, vt pone communis sententia in Angelis, quæ species necessariò est indifferens ad multa obiecta, non tamen incompleta ad illa; item in voluntate cum cognitione indifferenti, quæ adhuc est potens ad amandum, vel ad omittendum amorem, & tamen est completa ad illos actus: ergo, quia intellectus possit cognoscere plura obiecta, non sequitur, eum esse incompletum ad cognitiones eorum obiectorum, sed vt summum, eò quòd sit potentia necessaria, egere aliquo determinatiuo, vt hîc & nunc hanc cognitionem huius obiecti v. g. operetur; hoc autem determinatiuum non potest esse species, vt probatum est suprà (imò etsi posset esse, non tamen requireretur; 150
aliunde enim posset ea determinatio oriri, nempe ex eo ipso capite, quòd hic & nunc in tuâ sententiâ determinat speciem ad exercitium, nam cùm nequeat fieri exercitium alicuius actus, nisi in aliquâ specie actus id quod determinat ad exercitium, determinaret etiam ad speciem;) ergo prorsus solam determinandam potentiam vel ad speciem vel ad individuum cognitionis, non requiritur species, sed quia vere ipse intellectus est incompletus ad eos actus. Ex quo infertur, etiamsi intellectus vel potentia alia cognoscitiua solùm posset vnicum obiectam cognoscere, adhuc tamen futuras illi necessarias species, quia tunc tam incompleta esset ea potentia ad vnicum solum obiectum, sicut nunc est ad plura; sed quale sit hoc incomplementum, & vnde proueniat, valdè est difficile.

SVBSECTIO QVINTA.

Non requiritur species, eò quòd cognitio sit imago obiecti.

ALIQVI recentiores accuratè rem examinare 151
cupientes, dicunt, cognitionem esse repræsentationem expressam, & imaginem obiecti: atqui imago debet oriri ab eo cuius est imago, ergo cognitio debet oriri ab obiecto. Consequentia videtur bona. Maior probatur, quia communis definitio imaginis ea est, vt sit expressa ad repræsentandum: sed cognitio est expressa ad repræsentandum obiectum, ergo est imago illius. Minorem etiam probant ex communi acceptione imaginis, quòd scilicet debeat produci ab imaginato, ideò enim Pater æternus non est imago Filij, hic verò è contrario Filius est imago Patris, quia Pater non producitur à Filio, sic verò Filius à Patre. Vtramque propositionem confirmant multâ D. Augustini, D. Thomæ & Theologorum auctoritate. Ex hoc discursu vlteriùs inferunt, in cognitione reperiri duas formalitates, aliam vitalitatis, & hanc dicunt respondere potentiæ; aliam imaginis obiecti, & hanc dicunt non posse esse à solâ potentiâ, sed ab obiecto, ideoque ratione huius requiri concursum obiecti, vel speciei loco illius: vnde concludunt, munus speciei esse, complere potentiam in ordine ad formalitatem imaginis repertam in cognitione. Quam doctrinam 152
tandem confirmant exemplo filij creati: quantumuis enim mater sit tam perfecta quàm filius, filiaue, quia tamen hi sunt imago etiam patris, non sufficit sola mater ad productionem filij; ergo similiter, licet potentia sit tam perfecta quàm cognitio, quia tamen hæc est imago obiecti, non sufficiet

sufficiet ad eam sola potentia, sed vlteriùs requiretur obiecti concursus. Hæc est vno verbo recentiorum sententia, quam ipsi fusè satis explicant, & confirmant: sed omnia quæ pro illâ dicunt, ad præcedentia reuocantur.

Arbitror, in hac sententiâ solùm, vt dicitur, fide parentum ductos hos Auctores, nec quid dixerint attentè discussisse, &, ni fallor, ab eis manifestè peti principium: quia verò hæc opinio apud nonnullos valdè inualuit, oportet eam effi-
153 caciter reiicere. Et vt eius falsitas clariùs percipiatur, suppono Primò, non esse de ratione cognitionis vt sic, aut repræsentationis formalis vt sic, esse imaginem obiecti. Hoc ab ipsis aduersariis conceditur, & probatur euidenter in cognitione diuinâ de creaturis, imò & de ipso Deo: ea enim cognitio est perfectissima repræsentatio sui obiecti, & tamen non est imago illius, quia imago debet esse aliquid productum à re imaginatâ; illa autem cognitio non est vllo modo producta. Suppono secundò, vt differat cognitio creata à cognitione increatâ, non esse necessarium vt illa producatur ab obiecto, & consequenter nec vt sit illius imago. Hanc probo euidenter; quia ipso quòd cognitio producatur à solâ potentiâ, erit
154 creata, differetque infinitè à Deo. Suppono Tertiò, cognitionem nostram per hoc formaliter cõstitui in ratione imaginis obiecti, non quia sit illius repræsentatio vtcumque, nec quia sit in se producta, sed quia sit producta ab ipso obiecto; ideò enim Filius æternus, licet non sit Verbum expressiuum Spiritus sancti & creaturarum, & licet in se sit productum, quia tamen non est productum à Spiritu sancto & creaturis, non est imago illorum; ergo esse imaginem obiecti, formalissimè dicit esse similitudinem productam ab obiecto. His ergo positis, non erit difficile ostendere circulum, & petitionem principij ab his Auctoribus in præteritâ sententiâ commissam, quod sic probo.

155 Quia inprimis hi non possunt persuadere, nostram cognitionem esse imaginem obiecti, ex eo quòd sit repræsentatio obiecti: id constat ex primâ suppositione, aliàs cognitio diuina, quæ est obiecti repræsentatio, etiam esset illius imago. Sed neque id possunt probare, quia sit repræsentatio creata obiecti: hoc constat ex secundâ & tertiâ suppositione; nam si sit repræsentatio obiecti, & producta à solo intellectu, adhuc erit expressiua obiecti, & in se creata, sicut Verbum diuinum verè est productum & expressiuum creaturarum, non tamen est imago illarum, nec productum ab illis; ergo solùm poterunt aduersarij probare, nostram cognitionem esse imaginem obiecti, quia ab illo producitur, aut à specie illius. Imò dicere, eam esse imaginem obiecti, nihil est aliud formalissimè, quàm dicere, eam esse repræsentationem obiecti ab ipso aut illius specie productam. Ecce ergo manifestum circulum, & petitionem principij: probant enim, cognitionem debere oriri ab obiecto, quia est imago illius; eam autem esse imaginem, non aliter probant, quàm quia petit procedere ab obiecto.

156 Confirmatur Primò ad hominem: dum enim hi Auctores agunt de cognitione diuinâ, dicunt, eam non esse imaginem creaturarum, quia non producitur ab illis, licet eas repræsentet; posteà verò, quando eis obiicitur, Cognitio diuina non producitur à creaturis, & tamen est cognitio illarum, ergo neque cognitio creata, quia sit repræsentatio obiecti ab eo producetur; respondent huic obiectioni, negando consequentiam, quia cognitio diuina non est imago creaturarum, ideoque non petit ab illis produci, secùs nostra cognitio. Ecce duas petitiones principij, vnam ex alterâ pullulantem: nam cognitionem diuinam dicunt non esse imaginem, quia non producitur ab obiecto quod repræsentat, non verò necessarium esse produci ab illo, quia non est imago illius, quæ est vna petitio principij. Item, cognitionem creatam dicunt produci debere, quia est imago, & idcò esse imaginem, quia produci debet ab obiecto, quæ est secunda petitio principij.

Confirmatur Secundò, quia nos tantùm expe- 157
rimur, per cognitionem nobis manifestari obiectum, vnde solùm possumus inferre, cognitionem esse repræsentationem illius; verùm eam cognitionem vltra hoc habere etiam esse imaginem obiecti, neque experimur, nec ex eo, quòd sit repræsentatio, potest inferri, vt non infertur in cognitione diuinâ, neque est aliud caput vnde id persuadeatur.

Confirmatur Tertiò: scientia infusa Christi, id est cognitio supernaturalis per species supernaturales, & per se infusas à Deo, est repræsentatio creata sui obiecti, & tamen non est producta nec mediatè nec immediatè ab illo, est enim per species per se infusas, id est, quæ non petunt oriri ab obiecto, sed per se infundi à Deo; ergo illa cognitio non est imago obiecti; ergo non est de ratione cognitionis etiam creatæ, petere oriri ab obiecto, eóve imaginem illius. Vnde ergo probas à priori, nostras cognitiones esse imagines obiecti, seu petere oriri ab illo, quod idem est?

Respondebis forte Primò huic vltimæ confir- 158
mationi, illam scientiam infusam esse etiam imaginem obiecti, quia producitur à speciebus productis à Deo loco obiecti. Sed contrà Primò, quia obiectum nullo modo producit, nec potest producere illam speciem nec mediatè nec immediatè, & consequenter neque eam cognitionem; ergo ea cognitio non est imago obiecti. Patet consequentia, quia ad rationem imaginis non sufficit, vt ea sit repræsentatio producta, sed vlteriùs requiritur, vt sit producta ab eo cuius est imago (vt enim dixi numero 154. Verbum diuinum, licet sit expressiuum Spiritus sancti, & absolutè sit productum à Patre, quia tamen non est productum à Spiritu sancto, non est illius imago;) ergo ea scientia infusa, cùm non producatur, neque immediatè neque mediatè, ab obiecto, sed nec possit produci, non erit illius imago, quantumuis à speciebus infusis à Deo producatur. Contrà 159
Secundò, quia si sufficeret, vt cognitio esset imago, eam esse productam à speciebus per se ortis à Deo; ergo etiamsi cognitio oriatur à solâ potentiâ, poterit esse imago obiecti, quia oritur à potentiâ per se productâ à Deo.

Respondebis Secundò, illam scientiam infusam non esse eiusdem ordinis cum obiecto, quia illa est supernaturalis, obiectum autem naturale, solam verò cognitionem creatam eiusdem ordinis debere esse imaginem illius. Sed contrà Primò, quia etiam per scientiam infusam cognosci possunt obiecta eiusdem ordinis, id est supernaturalia; ergo etiam potest dari cognitio creata obie-

cti eiusdem ordinis, quæ tamen non sit illius imago. Consequentia est certa. Antecedens commune omnibus Theologis docentibus, per scientiam infusam etiam cognosci obiecta supernaturalia, imò fortè primò & per se hæc, secundariò
160 verò naturalia. Contrà Secundò, quia si repræsentario obiecti potest non esse imago obiecti naturalis, ergo etiam cognitio naturalis, & eiusdem ordinis cum obiecto naturali, poterit nō esse imago illius. Patet consequentia, quia, vt sit eiusdem ordinis cum obiecto, non requiritur vt producatur ab illo, aut vt sit eius imago, sed sufficit si possit à potentiâ naturali propriis viribus produci.

Dices Tertiò, te probare à posteriori, cognitionem eiusdem ordinis esse imaginem obiecti, quia producitur ab illo. Sed contrà Primò, quia (vt paulò antè ostendi ex scientiâ infusâ) non est necessarium, vt scientia eiusdem ordinis cum obiecto sit illius imago, nec potest esse experientia quæ id doceat. Contrà Secundò: probas, esse imaginem, quia producitur ab obiecto, ergo non debes probare, ideò debere produci quia est imago, committis enim in hoc circulum, dum rationem imaginis probas quia producitur, &
161 produci quia est imago. Contrà Tertiò, quia experientia tibi non dicit, cognitionem produci ab obiecto vel ab illius specie, sed præcisè requiri specierum existentiam; vnde ergo probas, cognitionem esse imaginem obiecti etiam eiusdem ordinis? Contrà vltimò & efficaciùs, quia in præsenti non disputamus, vtrùm cognitio producatur de facto ab obiecto, nec ne: sed præcisè hoc supposito, inquirimus rationem à priori, cur debeat produci. Huic autem dubitationi non est respondendū per aliquod principium in quo iam supponatur probata necessitas productionis, sed hæc necessitas debet probari ex aliquo alio principio per se noto, non includente vel supponente probatam necessitatem. Ergo cùm imago in ratione talis constituatur per hoc, quòd petat oriri ab obiecto, non debes reddere rationem, cur cognitio sit imago, quia petit oriri ab obiecto; & petere oriri ab obiecto, quia est imago.

162 A priori verò impugnatur tota hæc doctrina, quia cognitio licet sit repræsentatio obiecti, non tamen cum illo physicè conuenit in prædicatis propriis magis quàm conueniat homo cum equo; neque maiorem habet cognitio equi similitudinem physicam cum equo, quàm cùm intellectu à quo oritur; ergo quia cognitio sit repræsentatio equi, non requirit concursum equi ob formalitatem aliquam in cognitione repertam, & solùm correspondentem equo. Imò si ob hanc formalitatem requireretur concursus equi, non sufficeret species impressa ab illo producta, quia hæc non continet prædicata obiecti (species enim accidentalis quomodo continebit prædicata Angeli perfectissimæ substantiæ intellectiuæ, capacis visionis Dei?) ergo cognitio non requirit concursum speciei vel obiecti propter formalitatem ali-
163 quam solùm illi obiecto correspondentem. Confirmatur: formalitas imaginis supra formalitatem repræsentationis obiecti, non est aliquid aliud, quàm exigentia vt producatur ab obiecto quod repræsentat: sed hæc exigentia non est prædicatum aliquod commune repertum & in cognitione, & in obiecto; imò hæc exigentia supponit aliquam formalitatem vtrique communem in quo fundetur, alioquin dicemus, exigentiam productionis fundari in formalitate exigentiæ, quod est ridiculum; ergo non est probanda necessitas concursus obiecti ad cognitionem ob formalitatem imaginis in cognitione repertam; sed neque ob formalitatem repræsentationis vt sic, vt ex cognitione diuinâ ostendi; ergo nihil manet ex quo id possit à priori persuaderi.

Sed neque exemplum, quod afferunt de filio 164
creato numero 152. ad præsentem difficultatem conducit: quia filius creatus, Petrus v. g. non ideò producitur à Francisco, quia Petrus ex suâ essentiâ sit imago Francisci, habeatque formalitatem aliquam soli Francisco correspondentem (hic enim Petrus potuit oriri ab alio homine, imò & potuit esse pater Francisci, cuius de facto filius est, quo casu non esset illius imago) ergo non oritur de facto ab eo ob exigentiam & formalitatem aliquam solùm Francisco correspondentem, nec quia sit imago illius, sed potiùs è contrario ideò formaliter est imago Francisci, quia ab illo oritur: ideò autem ab illo vel alio homine debet oriri, quia, vt dixi in libris de Generatione, semen matris, quia valdè humidum, non sufficit ad disponendam materiam; vnde necessarium est illud iuuari semine maris magis calido & sicco: ex hoc autem quid potest ad præsentem difficultatem de cognitione & imagine deduci?

Dices: Rectè potest probari à posteriori, ex eo, 165
quòd cognitio de facto procedat ab obiecto, eam esse imaginem obiecti; & posteà à priori ex eo, quòd sit imago, probari etiam, debere oriri ab obiecto: sicut ex eo quòd homo discurrat, probatur à posteriori, eum esse rationalem; ex eo autem, quòd sit rationalis, probatur à priori, eum posse discurrere. Ratio huius est, quia duo possunt inuicem probari à priori & à posteriori, vt causa per effectum, & hic per causam; ergo non committitur vitiosus circulus in suprà posito discursu. Sed contrà Primò, quia licet existentia effectus possit probari ex causâ à priori, vt in exemplo posito de rationalitate hominis; non potest tamen reddi pro ratione à priori, cur effectus exigat eam causam *quòd debeat oriri ab illâ*: nam debere oriri ab illâ, & eam exigere, est idem diuersis vocibus. Probanda ergo est ea exigentia ex 166
formalitate aliquâ repertâ in effectu, & quæ solùm possit omni causæ respondere: hæc autem formalitas non debet esse ipsa exigentia; nam huius quærimus rationem à priori: atqui (vt dixi numero 163.) formalitas imaginis solùm dicit supra repræsentationem exigentiam oriundi ab obiecto; ergo quando quæritur ratio à priori, cur cognitio habeat hanc exigentiam, non debet responderi, quia est in cognitione formalitas imaginis, hoc enim est dicere, quia est in cognitione formalitas exigentiæ. Contrà Secundò, quia exigere oriri ab obiecto, non est effectus imaginis, imò est quasi illius definitio, & imago quasi definitum; sicut posse discurrere, est definitio discursiui: ergo, sicut non potest reddi pro ratione à priori, cur Petrus possit discurrere, quia est discursiuus, nec quare nō repugnet, quia est possibilis; ita nec poterit dici à priori, ideò cognitionem exigere obiectum, quia est illius imago. Et vt pe- 167
nitus hæc responsio impugnetur, addo, dum quærimus rationem à priori cur cognitio exigat obiecti

iecti concursum, quærere etiam cur sit imago; huius autem rationem certum est non posse eam reddi, quia est imago; ergo ab his Auctoribus nulla à priori conclusionis redditur ratio.

Illo autem eodem exemplo, quod hi pro se afferunt de rationali, eos tandem conuinco: nam vltima probatio, in quâ sistimus, vt dicamus Petrum v.g. posse discurrere, non est quia sit rationalis, aut quia possit discurrere, sed quia videmus vel audimus eum discurrentem; hoc autem amplius non probamus, est enim per se notum; ergo, vt dicamus cognitionem esse imaginem, seu petere oriri ab obiecto, debemus venire ad principium aliquod per se notum, seu experientiam; hanc autem non habemus in omni cognitione, vt probaui. deinde, etiamsi in omni esset, tunc deberemus dicere, quia ita de facto contingit, vnde inferimus naturæ illius hanc esse annexam dependentiam, recurrere autem ad eas imagines est ad imaginationes sine fundamento confugere.

SVBSECTIO SEXTA.

Quid in hac quæstione dicendum.

168 SPECIES requiri ad cognitionem, efficaciter videtur ostendi à posteriori experientiis Sect. 1. adductis. A priori autem vix vllam inuenio rationem. Ea mihi occurrit (valeat quantum possit) quia licet cognitio non sit similis physicè obiecto in prædicatis illius, omnia tamen illa explicat ac repræsentat; cumque potentia, v.g. intellectus noster, inprimis non contineat in se eas formalitates obiecti, & alíunde obiectum sit illi quasi occultum, videtur necessarium, vt possit intellectus producere cognitionem, dicentem omnes formalitates obiecti, eum iuuari vel ab obiecto ipso, vel ab aliquo substituto, in quo quasi in semine hæ formalitates contineantur: hoc autem est species impressa. Quòd cognitio repræsentet & manifestet intellectui formalitates & prædicata obiecti, vel plura, vel pauciora, prout fuerit cognitio & species, est certius, quàm probatione indigeat. Quòd verò intellectus non necessariò eas formalitates contineat, probatur clarè: nam intellectus non continet albedinem, colorem, elementa, &c. ergo intellectus non potest ex se solo eas dicere formalitates; ergo eget concursu ipsius obiecti, vt possit per cognitionẽ eas manifestare.

169 Dices Primò: Etiam cognitio Dei manifestat omnes formalitates obiecti, & tamen non producitur ab illo; ergo non requiritur vt manifestatio obiecti ab ipso obiecto producatur. Respondent huic obiectioni Auctores suprà impugnati, negando consequentiam, eò quòd cognitio Dei non sit imago creaturarum. Sed absit à me hæc responsio, & quia in eâ circulum committi, iam ostendi à num. 155. & quia non probo à priori necessitatem oriundi ab obiecto, ex eo quòd cognitio sit illius imago, imò potiùs nunc reddo rationem à priori, cur cognitio creata debeat esse imago obiecti. Meliùs ergo ad rem præsentem respondeo, cognitionem diuinam non indigere obiecti adiutorio: quia, cùm Deus contineat in se omnes creaturarum perfectiones eminentiori modo, ideoq; possit eas producere etiam solus, non est necessarium ad hoc, vt per cognitionem eas exprimat & manifestet, eum ab alio extrinseco iuuari; cùm autem intellectus eas non contineat (vt est per se notum) oportuit vt hic iuuaretur ab obiecto, non verò Deus, ad explicandas eas formalitates.

Sed vrgebis adhuc contra hanc solutionem: 170
Deus etiam cognoscit malitiam peccati, & repræsentat illam, non tamen eam continet; ergo, vt repræsenter obiectum, non est necessarium vt vel illud contineat, vel iuuetur ab ipso obiecto eiúsve specie. Pro solutione aduerte, etiamsi malitia non sit perfectio, sed potiùs summa imperfectio, cognitionem tamen malitiæ, item eius speciem impressam, perfectionem dicere. Deus ergo, licet non contineat malitiam peccati, continet tamen eius speciem impressam, consequenterque rectè potest sine peccati concursu illud cognoscere.

Dices Secundò: Scientia infusa est repræsen- 171
tatio obiecti, & tamen non fit ab obiecto; ergo, &c. Respondeo, eam scientiam infusam fieri per species infusas, quæ licet non producantur ab obiecto, adhuc tamen æquiualent speciebus ab obiecto productis; producuntur enim à Deo vt causâ speciali illarum, Deus autem cùm perfectissimè contineat obiectum illarum, rectè potest dari illis speciebus totum quod illis daret obiectum, si eas produceret; quare sufficienter, imò perfectiùs per illas species completur intellectus ad producendam manifestationem obiecti, quàm si immediatè ab ipso obiecto eas accepisset.

Sed rogabis, vtrùm hæc cognitio infusa sit ob- 172
iecti imago. Respondeo, cognitionem omnem, quæ non fit mediatè vel immediatè ab obiecto, (qualis hæc est) item & cognitionem effectus in causâ, licet fiat aliquo modo à specie, non tamen esse propriè obiecti imaginem, quia imago debet fieri ab ipso cuius est, iuxta dicta suprà, quare non potest reddi pro ratione dependentiæ cognitionis à specie ratio imaginis, quia hæc non reperitur in omnibus cognitionibus, etiam dependentibus à specie, neque è contrario dependentia à specie pro ratione imaginis; solùm ergo reddenda est ratio repræsentationis creatæ formalitatum obiecti pro ratione dependentiæ, vel ab obiecto, vel à specie impressâ, siue hæc ab obiecto, siue à solo Deo, siue per discursum acquisita sit.

Ex his inferes Primò, solam potentiam, consi- 173
derată præcisè eius virtute, non esse adæquatè productiuam cognitionis, & consequenter in hoc sensu non esse adæquatè cognoscitiuam, licet, quatenus ipsa sola, non verò species cognoscit, adæquatè cognoscitiua dici debeat.

Inferes Secundò, ipsam potentiam non continere adæquatè ipsam formalitatem cognitionis: quia licet potentia visiua, v.g. ex se sit determinata ad videndum, & ita visio adæquatè illi videatur respondere, in tantum tamen est determinata ad videndum, in quantum est determinata ad se coniungendum cum specie visiuâ, & simul cum hac ad producendam visionem; quare visio vtrique partialiter correspondet.

Inferes Tertiò, cur species, non verò potentia dicatur virtualis repræsentatio obiecti, cùm etiam potentia concurrat ad efficiendam repræsentationem formalem, id est, cognitionem obiecti: inferes, inquam, rationem esse, quia species concurrit, quasi faciendo præsentem potentiæ obiecti essentiam, vt possit eam per cognitionem explicare, vnde ea repræsentatio specialiùs tribuitur speciei, quàm potentiæ.

SVBSECTIO SEPTIMA.

Possibilis est substantia non indigens Speciebus distinctis.

174 INFERO Quartò, possibilem esse de potentiâ absolutâ potentiam aliquam cognoscitiuam sine specie impressâ distinctâ. Probatur ex dictis: non est necessarium, cognitionem oriri ab obiecto immediatè, neque à specie ab ipsâ productâ, sufficit enim, si oriatur à speciebus à Deo productis: atqui non repugnat, produci à Deo potentiam aliquam adeò perfectam, quæ sola contineat simul perfectionem nostri intellectus, & perfectionem specierum infusarum à Deo (quæ enim in hoc potest relucere contradictio?) ergo non repugnat potentia cognoscitiua sine speciebus à se distinctis. Confirmatur: si ob aliquid repugnaret, maximè quia omnis cognitio esset imago obiecti, deberetque ab illo mediatè vel immediatè oriri; sed hæc ratio est nulla (vt constat ex dictis) ergo non repugnat.

175 Aduerte tamen, illam potentiam esse virtualiter quasi duas causas, quia & æquiualeret potentiæ, & etiam speciei, sicut de facto intellectus Angeli seipsum sine mediâ specie cognoscit. P. Suarez Tomo de Angelis lib. 2. cap. 3. opinatur, necessitatem specierum tantam esse, vt repugnet etiam diuinitus substantia non indigens speciebus distinctis ad cognitionem aliorum obiectorum, quæ in ipsâ non continentur. Dico, *quæ non continentur in ipsâ*; nam quæ continentur in ipsâ, concedit posse ab illâ in se cognosci. Mouetur, quia ad cognitionem requiritur influxus obiecti per se vel per speciem, iuxta illud, *Ab obiecto & potentiâ paritur notitia*; ergo substantia quæcumque intellectiua creata debet ad cognitionem habere concursum obiecti; sed hunc per seipsam nequit habere, quia non potest esse species aliorum infinitorum, aliàs esset infinita in perfectione. Confirmatur à simili in Deo, qui, etiam vt cognoscat omnes creaturas, debet continere perfectionem illarum, & esse infinitæ perfe-
176 ctionis. Huius argumenti benè vidit Suarez facilem esse solutionem, scilicet, speciem etiam de infinitis obiectis non debere esse infinitæ perfectionis, quia continentia obiecti, quæ requiritur in specie, est valdè imperfecta; vnde vna species accidentalis potest esse repræsentatiua multarum & infinitarum substantiarum quæ sunt valdè perfectæ. & de facto ita esse, probabile censet ipse Suarez in aliquibus Angelis, qui per vnicam speciem impressam omnia creata possunt cognoscere. Vnde vlteriùs fit, vt si esset aliqua substantia, quæ contineret in se perfectionem huius speciei impressæ, nullo modo requireretur, eam esse infinitam. Ideo vrget argumentum, & impugnat solutionem, quia continentia per modum speciei impressæ repugnat substantiæ quæ valdè est perfecta; repugnat enim eius nobilitati, fieri vicariam aliorum obiectorum inferiorum; ergo per modum speciei nequit illa substantia esse repræsentatiua aliorum obiectorum, & consequenter deberet esse infinita.

177 Hæc impugnatio omnino disiplicet, nec fundamentum habet solidum, nisi in voce *vicarij* vel *substituti*. Rogo enim ipsum P. Suarez, an species supernaturalis per se infusa, quam habet Christus Dominus de infimo accidenti materiali, v.g. de vbicatione scarabei, an, inquam, talis species ita perfecta & supernaturalis sit vicaria illius vbicationis, an non. Si non est, ergo non omnis species impressa est vicaria & substituta obiecti; ergo etiamsi illa substantia simul esset species impressa, non foret necessariò vicaria & substituta obiectorum. Si verò dicat esse vicariam, iam debet explicare, quî fieri possit, vt res perfecta & supernaturalis in substantiâ ita possit humiliari, vt hat vicaria rei imperfectæ, scilicet accidétis materialis & hoc si illi non repugnat, etiam ego dicam, non repugnare substantiæ illi, quantumuis perfectæ. ergo hæc ratio desumpta ex voce *vicarij* vel *substituti*, nulla est in re.

Propter hoc ergo non est negandum, posse esse 178
vnam substantiam, quæ simul sit species impressa omnium obiectorum, quia neque illa esset infinita, continentia enim per modum speciei est valdè imperfecta, nec inferens infinitatem, vt omnes fatentur; neque esset propriè vicaria obiectorum, quia non produceretur ab illis in hunc finem, nec haberet delegatam ab eis potestatem, sed propriam, & independentem ab illis; imò ipsum Deum continere perfectionem speciei impressæ respectu omnium creaturarum, dixi in materiâ de scientiâ Dei, ideoq; posse ipsum Deum in se, non solùm vt in causâ continente creaturas, eas mediatè cognoscere, sed etiam immediatè in seipsis determinatû à suamet substantiâ per modum speciei sine vllâ imperfectione cognoscere. Dixi, *non esset propriè vicarius vel substitutus*, nam impropriè, quatenus significat virtutem faciendi idem quod præstaret obiectum si esset præsens, & proportionatum in hoc sensu, libenter admitto, eam substantiam futuram vicariam obiectorum. Sed hoc nullam dicit imperfectionem, sed potiùs perfectionem simpliciter simplicem: posse enim producere effectum, quem potest alia causa, est perfectio simpliciter simplex; non ergo est, vnde negetur in hoc sensu illi substantiæ, imò & Deo ratio vicarij & substituti.

Obijcies Primò: Illa substantia esset cogno- 179
scitiua & non esset cognoscitiua futurorum: cognoscitiua, quia haberet species illorum; non cognoscitiua, quia esset creatura, cui videtur repugnare scientia de futuris, iuxta illud Isaiæ: *Annuntiate nobis quæ ventura sunt, & dicemus quia Dij estis vos.* Respondeo Primò, hoc argumentum non habere contra me maiorem vim, quàm contra communem sententiam, docentem, Angelis deberi à primo instanti suæ creationis species futurorum, etiamsi ea nõ possint cognoscere. Quod ergo illi de speciebus dixerint, dicam ego de ipsâ substantiâ. Si dixerint, species illas non posse de illis obiectis cognitionem producere, donec obiecta existant; idem dicam de eâ substantiâ. Vt autem meliùs respondeam, eò quòd ego docuerim in materiâ de Angelis, tales species, si darentur, productiuas, etiam antequam obiectum existeret, cognitionem de illo; dico iam, illam substantiam fortè non futuram speciem, nisi de obiectis necessarijs, id est de possibilitate creaturarum, quæ cognitio proculdubiò non repugnat creaturæ. Non autem futuram speciem futuritionis vt- 180
talis, patet: si enim illa esset species de futuris vt talibus, repugnaret illi existere, nisi quando illa esset

essent futura; cumque multa non possent esse simul futura, ea scilicet quæ inter se repugnant, vt odium & amor in eodem subiecto, eodemque tempore, non posset illa creatura vllo tempore produci, quod est implicatorium; aut certè solùm posset produci, quando esset futurus actus ille cuius ipsa esset species, si existeret; esset autem species futuritionis & non futuritionis, quia vtrumque absolutè est possibile, & illa repræsentat totú possibile, vt supponimus; ergo non est concedendum, eam esse speciem futuritionis.

Tertiò & meliùs posset dici ex nostris principiis, scientiâ de futuritione ex parte obiecti idem omnino cognoscere, quod scientia simplicis intelligentiæ; solùm hanc esse differentiam, quòd vna cognitio dicit *si esset*, altera *est*: vnde videtur inferri, totam eam differentiam esse ex parte modi, ac propterea non requiri diuersas species, sed eamdem eamdemq; sufficere pro vtraq; cognitione; eoq;
181 posse illam substantiam esse speciem omnium determinari verò ad habendã cognitionem, quâ dicat *erit*, aut quâ dicat *non erit*, non ab specie, sed à Deo, & aliunde. per quod tamen non nego, possibiles esse aliquas species, quæ naturâ suâ dicant *erit* vel *est*, & tales negaui in Angelis, antequã obiectum existeret, ne cognoscerent futura, & talem etiam negaui futuram à semetipsâ istam substantiam, de quâ iam disputamus.

Quartò tandem posset dici, illam esse speciem conditionatam de futuritione, v. g. peccati Petri si hoc futurum est; & ab hac conditione extrinsecâ pendere, vt sit absoluta species eius futuritionis: vnde nec sequetur, illam simul repræsentaturam contradictorium, nec pendere, vt existat, à rebus contradictoriis. Hæc solutio non facilè impugnari potest: quia tamẽ ego sæpè potentias & continentiam conditionatam in creaturis reieci, priores solutiones approbo, hanc secundam insinuo pro his qui in aliis rebus per has virtutes conditionatas discurrunt.

182 Obiicies Secundò: Si illa substantia seipsâ esset species omnium, illa esset cognoscitiua omnium obiectorum, & posset naturaliter simul ea cognoscere, quod videtur excedere capacitatem creaturæ. Respondeo, à me alibi ostensum, posse cognitionem vnam creatam esse simul cognitionem de omnibus obiectis possibilibus, neque inde inferri in eâ infinitam perfectionem; ergo posset illa substantia cum illis speciebus talem cognitionem elicere. Secundò respondeo, non sequi ex eo, quòd esset species omnium, futuram etiam cognoscituam omnium simul; poterat enim habere virtutem ad omnia diuisiue, non tamen collectiuè, vt de speciebus Angelicis communiter docetur. Tertiò huic & præcedenti obiectioni respondeo, eis summùm probari, non posse esse creaturam quæ esset species omnium rerum, nullatenus tamen ostendi, non posse esse speciem multarum, prout in conclusione præcipuâ diximus, & de quo in præsenti propriè disputatur, etiamsi addiderim ego secundam illam partem, scilicet, nec repugnare, vt sit species omnium possibilium.

SECTIO IV.

Quæ sit Specierum causa.

DE causâ finali specierum dictum est, eam 183
ordinari ad cognitionem efficiendam: de causâ formali nihil occurrit dicendum, ipsæ enim non informantur nisi ab vbicatione & duratione, sicut quælibet alia res creata; sunt autem potiùs formæ accidentales, solùm ergo restat causâ materialis & effectiua.

SVBSECTIO PRIMA.

Quæ sit causa materialis Specierum.

PRIMA CONCLVSIO. Species spirituales in solâ animâ rationali recipiuntur. Hæc est certa; quia, vt sæpè dixi, nihil spirituale potest in subiecto materiali etiam partialiter recipi; sed in homine, præter animum rationalem, non est aliud subiectum spirituale, in quo possint recipi species; ergo in solâ animâ rationali recipiuntur. Hæc intellige in nostrâ sententiâ, negante potentias distinctas: nam si distinguantur, probabile est eas recipi in solo intellectu, quia in illo debent propria cognitionis instrumenta recipi, & in voluntate instrumenta volitionis. Nihilominùs probabilius est, etiam tunc in animâ recipi, eò quòd anima etiam tunc deberet immediatè concurrere ad cognitionem, & determinari per species, quod præcipuè locum habet in ordine ad habitus voluntatis, qui cùm concurrant in genere causæ formalis, inclinando voluntatem, anima autem sit quæ inclinatur, non verò potentia distincta, debet habitus in animâ recipi, non in potentiâ. Quod etiam suo modo locum habet in speciebus respectu intellectus, licet non ita, eò quòd non concurrant formaliter.

SECVNDA CONCLVSIO. Species materiales 184
sensuum externorum tam in homine quàm in brutis in solâ materiâ primâ recipiuntur. Hanc probo apertè, quia illæ species sunt eiusdem rationis cum his, quæ per aërem vel crystallum producuntur: sed hæ in solâ materiâ, & non in formâ aëris aut crystalli recipiuntur, vt omnes fatentur; ergo etiam in ipsâ pupillâ solùm recipientur in materiâ. Patet consequentia, quia neque materia pupillæ est infirmior materiâ aëris, neque species pupillæ sunt diuersæ; cur ergo, sicut in aëre à solâ materiâ conseruantur, non etiam in oculo? Confirmatur: etiam abscedente animâ quoties pupilla oculi remanet diaphana, retinet species visus (si enim hæ in crystallo non viuâ, quia diaphana, recipiuntur, cur non recipientur etiam in pupillâ diaphanâ, etsi non viuâ?) ergo species visus, adhuc ibi existente animâ, in solâ pupillæ materie recipiebantur. Hæc conse- 185
quentia est bona ex dictis in Physicis, vbi ostendimus, accidentia, quæ remanent in corrupto, non subiectata fuisse in toto composito, quia non possunt transire de subiecto in subiectum; dicere autem ea mutata fuisse in alia solo numero distincta, omnino est improbabile.

Dices: Species sunt instrumentum animæ ad cognoscendum, ergo debent in illâ recipi. Hoc argumento mouentur nonnulli recentiores ad

oppositam nobis sententiam tenendam, adduntque, se, quando in Physicis dixerunt, accidentia materialia non recipi in toto composito, solùm locutos de accidentibus quæ nec sunt vitalia, nec habent connectionem cum vitalibus. Hos ego impugno, quia inprimis dicunt, & meritò, in tactu, gustu & olfactu non dari species, sed odorem, calorē, saporem, &c. concurrere immediatè
186 ad cognitionem sui. Vel ergo dicunt, odorem & calorem recipi immediatè in animâ, vel non. Si dicant, inprimis sibi ipsis, & omnibus Philosophis, & rectæ rationi aduersantur; nam primæ qualitates, vt sæpè diximus, non recipiuntur nisi in solâ materiâ: si verò negent, ergo iam accidentia, quæ habent connexionem cum actibus vitalibus, quia illos efficiunt, sicut species subiectantur in solâ materiâ. cur ergo & non subiectabuntur ipsæ species? Respondeo ergo eorum argumento, speciem solùm requirere indistantiam à potentiâ, vt simul cum illâ concurrat ad cognitionem, sicut eam solùm requirit calor & odor: hæc autem indistantia rectè saluatur, si præcisè in solâ materiâ recipiatur, aliunde autem est positiua ratio (vt ostendi numero 184.) vt recipiantur in solâ materiâ; ergo in illâ solâ recipiendæ sunt.

TERTIA CONCLVSIO. Probabilius est, etiam
187 speciem sensus interni subiectari in solâ materiâ. Probatur in primis: nam, eò quòd materiales sunt, debent recipi in materiâ; aliunde autem non est vlla ratio, vt illis duo tribuamus subiecta (vt enim compleant animam, non requiritur, in eâ recipi;) ergo in solâ materiâ recipiuntur. Hæc intellige in homine: nam in brutis fortè in solâ animâ recipiuntur, quia illa dat sufficienter materialitatem illis speciebus; & cùm sint omnino diuersæ ab externis & internis humanis, non est argumentum, quo probetur, eas in materiâ recipi debere: ergo connaturalius videtur vt recipiantur in animâ cum quâ concurrunt, & quam determinant ad cognitionem. Hoc tantùm doceo vt probabilius: nam qui voluerit dicere, etiam in brutis recipi in solâ materiâ, vix poterit solidè impugnari.

188 Sed dices: Si in homine species materiales internæ recipiuntur in solâ materiâ, ergo adhuc durabunt post mortem, quod videtur absurdum. Respondeo Primò, negando sequelam: illæ enim species, sicut productæ sunt à phantasiâ, ita probabiliter dicuntur ab eâ pendere in conseruari efficienter. Secundò respondeo, eas ordinari vt ad proprium finem ad cognitionem, ideò deficiente animâ (quia iam non potest fieri cognitio) naturâ suâ perire, fortè in instanti, vel paulatim, vt in cadauere perit color & alia accidentia, de quibus quoad hoc non est minor difficultas.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quæ sit causa efficiens specierum materialium.

189 QVARTA CONCLVSIO. Species externæ visus, auditus, producuntur efficienter adæquatè ab obiectis à quibus mittuntur. Hæc est certa & communis, quæ probatur experientijs suprà factis. Sicut enim, quia posito Sole videmus lumen per medium diffundi, dicimus, lucem illam à Sole produci; ita, quia positâ albedine v. g. producuntur species, dicendum est, eas ab albedine produci, ita tamen, vt in aëre sibi immediato adæquatè sola albedo producat species, hæ autem ibi productæ solæ producant in aëre sequenti, &c. vt diximus in simili de luce & calore per medium diffusis. Quando autem ratione alicuius corporis distantioris intensior species producitur, vt v.g. perspicilia concaua, quàm sit in aëre illis immediato; dicendum est, illam intensiorem speciem produci immediatè vel ab ipso obiecto, vel à specie intensiori quæ vicinior est crystallo, vt in simili diximus de luce Solis in crystallo productâ.

Sed rogabis Primò, cur obiectum ipsum non 190
producat immediatè cognitionem, etiamsi sit distans, cùm iam produxerit aliquid in medio, præsertim cùm, iuxta dicta à nobis proximè, per crystallum distantiorem immediatè producat speciem intensiorem. Respondeo, in visu reddi rationem ab experientiâ, quia color est improportionatus, vt se ipso immediatè visum efficiat; ideoque color aut lux pupillæ, vel qui illi immediatus est, non potest videri, quantumuis sit propinquus; ergo color non solùm ob distantiam, sed aliunde est impotens immediatè ad concurrendum ad visionem; ergo, quantumuis producat aliquid in medio, & ratione huius reddatur iunctus potentiæ, non poterit immediatè concurrere, cùm etiam, quando est propinquior, non possit producere. Deinde vniuersa- 191
liter ad visum, auditum, respondeo, horum obiectorum actiuitatem sufficienter exerceri circa species; vnde non oportet sine fundamento eam extendere ad ipsam cognitionem immediatè producendam. Ideò autem dicimus, per crystallum immediatè à Sole distanti produci intensiorem lucem, quia non est alia causa, à quâ ille excelsus oriatur; ideoque cogimur ad id docendum: vt autem dicamus, ipsam cognitionem immediatè oriri ab obiecto distanti, nullum est fundamentum; ergo non est id docendum.

Rogabis Secundò, vtrùm vbicatio producat species simul cum colore. Respondeo producere. Ratio est, quia ipsa vbicatio videtur, vt diximus suprà, non autem per species coloris (quia hæ solùm repræsentant colorem) ergo per species vbicationis, ergo vbicatio etiam eas producit. Confirmatur: color est indifferens vt sit in hoc vel illo loco, ergo non producit se solo species, quæ repræsentent, ipsum esse in hoc potiùs quàm in illo, ergo hæ debent ab ipsâ vbicatione produci.

Rogabis Tertiò, vtrùm species productæ ab his 192
obiectis sint subtiliores illo. Ex vnâ enim parte videtur non posse esse, quia cùm obiectum sit causa illarum, non possunt ipsæ excedere in subtilitate obiectum: aliunde verò videtur necessariò eas futuras subtiliores, nisi enim essent subtiliores, non possent magis, quàm obiectum ipsum, immediatè concurrere ad cognitionem. Respondeo, hanc esse quæstionem de purâ voce, in quâ aliqui valdè inutiliter defatigantur, nec verò scio quid per subtiliores velint dicere; ideò conditionatè respondeo, si per subtiliores, intelligas perfectiores, certum est illas non esse subtiliores, quia non potest effectus perfectior esse suâ causâ adæquatâ: si verò per subtiliores intelligas magis propor-

proportionatas ad immediatè efficiendam cognitionem, certum est eas esse subtiliores, quia sunt magis proportionatæ ad cognitionem quàm obiectum; neque est inconueniens, vt res minùs perfecta potens sit efficere aliquem effectũ quem res perfectior producere non valet, & consequenter non est inconueniens, vt effectus sit aptus immediatè ad alium effectum producendum, ad quem non sit apta eius causa.

193 Rogabis Quartò, à quâ causâ producatur species reflexa crystalli v.g. Ratio dubitandi est, quia, si species illa producitur à specie directâ, sicut hęc non repræsentat obicationem versus speculum, ita necquæ ab hac producitur in speculo, ibi repræsentabit obiectum, aliam autem speciei illius causam vix inuenies. Respondeo, eam produci à specie directâ; neque hinc sequi non posse repræsentare obiectum versus crystallum, quia cùm illa species reflexa impediatur vlteriùs progredi, reuertitur eadem viâ quâ venerat; species autem externæ versus eam partem repræsentant obiectum versus quam refranguntur. Cùm ergo directa producens reflexam non refrangatur, secùs verò reflexa, inde est, vt hæc non repræsentet obiectum versus eam partem versus quam altera species, quæ erat illius causa, illud repræsentabat, sed versus oppositum.

194 Obiicies: Ergo iam simile agit in simile; nam species reflexa producitur in eodem subiecto, in quo erat directa, cui est similis. Nego sequelam, quia species directa & reflexa non sunt omnino similes; repræsentant enim diuersam obiecti vbicationem.

Vrgebis: Si ponantur duo vel tria specula opposita, repræsentabitur obiectum bis aut ter versus eamdem partem; ergo iam tunc producentur species omnino similes in eodem aëre. Respondeo, esse impossibilem naturaliter hanc duplicem reflexionem per eamdem omnino lineam: nam obiectum interpositum inter ea duo specula impediet reflexionem, vel vnum speculum interpositum impediet, ne obiectum in alterum mittat
195 species. Poterit quidem dari hæc reflexio per duas lineas, alteram alterâ altiorem, aut magis obliquam, & tunc iam illæ species non erunt omnino similes, quia non repræsentabunt obiectum in eadem parte; in reflexione autem soni, vbi medium non impedit, ne species eadem lineâ reproducantur, dicendum est, adhuc simile non agere in simile, quia non sunt simul illæ reflexiones, sed vna post aliam. vnde quando secunda aduenit, non inuenit passum sibi simile, quia iam perierat prima species. Vel tandem dici potest, in istis accidentibus intentionalibus, quæ ad distinctas cognitiones ordinantur, non esse inconueniens, si duo simul sunt in eodem subiecto, quo tota obiectio corruit.

196 QVINTA CONCLVSIO. Species phantasiæ producuntur ab actibus sensitiuis externis solùm mediatè. Hæc Conclusio duas continet partes, & quoad vtramque communis est. Prima, quòd scilicet non producantur immediatè, probatur, quia actus externi distant à phantasiâ, ergo immediatè non possunt species producere in illâ. Quòd verò mediatè illas producunt, producendo scilicet in neruis sensoriis sibi contiguis species, à quibus aliæ vsque ad phantasiam producantur, inde probatur, quia omnis actus est productiuus speciei de suo obiecto, est enim repræsentatio illius, & perfectior, quàm species; ergo producet eam in neruis sibi immediatis.

Dices: Sensatio est productiua specierum de 197
suo obiecto, ergo eas producet etiam in aëre, & consequenter ex ipsis actibus solis poterit dari reflexio, sicut in speculo v.g. Nego sequelam: nam species, quas de suo obiecto cognitio producit, sunt in ordine ad memoriam, & faciliorem reddendam potentiam cognoscentem, in quâ solâ sunt tales actus, vnde solùm producuntur intra compositum sentiens, non verò per aërem. Vtrùm autem cognitio producat per aërem species sui ipsius, quæstio est communis ad alia accidentia, & substantias insensibiles, in quâ nihil certò possumus definire, quia pro neutrâ parte vllum habemus principium aut experientiam.

Sed contrà insurgunt quidam: Sensatio exter- 198
na est crassior speciebus phantasiæ, ergo non potest se solâ producere eas species.

Miror, ab his tam certò definiri maiorem sensationis crassitiem: cùm enim vtraque sit materialis, & aliunde sensatio, quia expressior similitudo obiecti, magis intentionalis sit, ego potiùs species dicerem esse crassiores cognitione, quàm è contrario.

Primò respondeo, etiam obiecta externi sensus, colorem v.g. per te esse crassiora speciebus, & tamen producunt adæquatè species de se. ergo etiamsi sensatio crassior sit speciebus phantasiæ, adhuc poterit esse causa illarum, quia hæc maior crassitiei non est aliud, quàm minor aptitudo ad concurrendum. Non repugnat autem, effectum esse aptiorem ad concurrendum ad alium effectum, quàm causam à quâ producitur, & consequenter non repugnat in hoc sensu, causam esse suo effectu crassiorem.

Secundò rogo, Quid intelligitur nomine *crassioris*? numquid minùs materialis? Sed hoc non 199
potest dici, quia vtraque pendet æquè à subiecto materiali, imò sensatio, in homine saltem, solùm inadæquatè pendet à materiâ, & inadæquatè à spiritu, species autem adæquatissimè pendent à materiâ. Neque ea crassities potest esse aliqua pinguedo, aut maior circumferentia sensationis, aut maior diuisibilitas non enim sensatio est magis diuisibilis, quàm species. Tandem non potest esse minor virtus ad producendum, tunc enim peteres manifestè principium, dum diceres, sensationem esse minùs aptam ad operandum, quia est magis crassa, id est minùs apta; ergo relinquamus istos terminos, quibus videmur aliquid dicere, & in re nihil dicimus, clarè autem discuramus.

SVBSECTIO TERTIA.

De causâ efficiente Specierum intellectus.

SEXTA CONCLVSIO. Species intellectus pro- 200
ducuntur & ab ipso intellectu, & à sensatione phantasiæ. Hæc est communissima, probaturque, quia coniunctum ex sensatione internâ & intellectu continet adæquatè species spirituales, ergo ab illâ producentur. Consequentia est bona. Antecedens suadetur, quia illa species solùm dicit spiritualitatem, & repræsentationem formalem obiecti: sed spiritualitas respondet

intellectui, repræsentatio verò actui phantasiæ, & intellectui; ergo ab his producetur, præsertim cùm nulla causa sit à quâ possit produci.

Contrà objicit quidam contrarium sentiens: intellectus non est instrumentum obiecti, ergo non pertinet ad illum supplere obiecti defectum, & producere species intellectuales, sed id pertinebit ad Deum, vt auctorem naturæ. Respondeo Primò ad hominem, species infusa de aliquo obiecto in omnium, etiam huius qui hæc objicit, sententiâ, concurrit ad cognitionem loco obiecti, & tamen illa species non est instrumentum obiecti, quia non producitur vllo modo ab obiecto; ergo, licet intellectus non sit substitutum obiecti, adhuc poterit loco illius species producere.

201 Quòd si dixeris, speciem infusam, etsi perfectiorem obiecto, nec abillo productam, adhuc esse obiecti substitutum, eò quòd efficiat id quod obiectum præstiturum erat; si hoc, inquam, dixeris, etiam dicam ego, in hoc sensu intellectum esse obiecti substitutum, quia efficit quod debebat facere obiectum, nec in hoc vllum erit incommodum.

Secundò respondeo, vt intellectus concurrat loco obiecti, non requiri vt sit vicarium obiecti, sufficit enim, si iuuetur ab obiecti vicario, quale est cognitio; neque video, cur cognitioni materiali phantasiæ soli concedatur virtus adæquata producendi species materiales in ipsâ phantasiâ, huic autem simul cum intellectu non concedatur virtus producendi species intellectuales.

202 Secundo objiciunt: Angelus non producit sibi species cum obiecto, sed eas accipit à Deo; ergo nec noster intellectus. Disputatione II. de Angelis à num. 24. fusè de Antecedenti egi, vbi ostendi esse valdè probabile, posse Angelos species accipere ab obiectis: vtrùm autem de facto ita fiat, dubium esse, quia non est ratio pro vnâ aut alterâ parte. Ideò Antecedente permisso nego consequentiam: eò enim quòd in animâ sit actus phantasiæ, ad cuius præsentiam producitur species in intellectu, videtur sufficientissima ratio, ad dicendum, ex vtroque resultare vnam causam totalem illarum specierum, nec necessam esse, recurrere ad Deum, vt tunc eas producat, quidquid sit de facto in Angelis.

Tertiò objicies: Species est coniunctiua obiecti cum potentiâ, ergo debet produci ab ipso obiecto. Respondeo, hinc non magis probari, deberi ab obiecto quàm à potentiâ produci: si enim coniungit potentiam cum obiecto, & obiectum cum potentiâ, cur magis ab obiecto quàm à potentiâ debet produci? Respondeo Secundò, iam tunc obiectum concurrere mediâ saltem cognitione sui, quæ ab ipso producta est.

203 SEPTIMA CONCLVSIO. Species intellectus & phantasiæ non conseruantur à solo intellectu & phantasiâ. Probatur, quia solus intellectus non continet eas species adæquatè, ergo solus non potest dare in secundo instanti esse illis speciebus, ergo neque conseruare. Confirmo: non potest primò producere eas species sine concursu obiecti, aut actus, præcisè quia eas non continet adæquatè; ergo nec solus poterit conseruare. Patet consequentia, quia etiam conseruatio est productio & datio esse, ideoque tam causa conseruans quàm primò producens debet continere effectum; conseruantur ergo prædictæ species & ab intellectu, & à Deo supplente defectum cognitionis præteritæ, à quâ producta est species. Idem est in phantasmate.

Sed objicies: Ergo Deus vt causa specialis conseruabit species concurrentes ad repræsentationem falsam, item & concurrentes ad propositionem nimis intensam bonitatis repertæ in peccato, & consequenter ad cognitionem inclinantem ad peccatum: vtrumque autem videtur absurdum, quia sequitur, Deum esse causam habitus vitiosi. Respondeo, concedendo, eas à Deo 204 conseruari; negando tamen, id esse absurdum: quia species illæ nō sunt in se malæ formaliter, licet aliquo modo inclinent ad malum; sicut etiam appetitus in omnium sententiâ conseruatur à solo Deo, inclinat tamen ad peccatum. Ratio est, quia Deus, licet non possit esse causa actus peccaminosi, potest tamen rei inclinantis ad peccatum materialiter, vt est causa ipsius appetitus. Adde, Deum non esse aliter causam earum specierum, quàm sit actus peccaminosi; determinatus enim, & obligatus à causâ secundâ, conseruat eas species, sicut concurrit ad opus peccaminosum.

Rogabis, à quo producantur species actuum, quos in nobis experimur, & quorū recordamur. Respondeo, produci ab ipsis actibus, quos quidditatiuè & intuitiuè cognoscimus, quando eos in nobis experimur: verum tamen est, ita confuse à nobis cognosci, vt nisi de eorum existentiâ vix de aliquo alio prædicato rationem reddere possimus, 205 sicut quando eminus colorē videmus. Vbi aduerte differentiam inter cognitionē horum actuum, & cognitionem Dei, Angelorum, & aliarum substantiarum: hæc enim non confusè cognoscimus, sed abstractiuè in medio alio priùs cognito, & per discursum; vnde non cognoscimus per species emissas à Deo & Angelo, sed acquisitas per discursum; secùs verò nostros actus, quos sine discursu immediatè, valdè tamen confuse, cognoscimus.

Sed dices: Si illi actus, quando fiunt, producunt species de se, qui fit vt non reflectamus nos semper supra illos? videtur enim hæc esse natura specierum, vt saltem quando primò acquiruntur, immutent potentiam, & efficiant cognitionem de suo obiecto. Respondeo tamen, etiamsi aliquæ species id habeant, non tamen id esse omnibus commune, vt ferè omnes docent de speciebus Angelicis, quæ non excitantur etiam in primo instanti quando infunduntur. Idem est in nostro casu, vbi est adhuc specialis ratio, quod scilicet potentia tunc est attenta ad ipsum obiectum directum, quo aliquantulùm distrahitur, ne necessariò reflectat se supra suam cognitionem, nisi quando aliunde excitantur tales species.

Circa causam conseruationem specierum, 206 (idem suo modo de voluntatis habitibus potest dici) nonnulli inde mouent difficultatem, quod videatur indignum Deo, conseruare se solo species inclinantes ad errorem, & ad cognitionem intensam de delectatione turpi, quæ allicit ad peccatum. Hanc rationem dubitandi tetigi alibi, & dissolui; iam Primò dico, à me libenter alteri causæ id tribuendum, si eam possem inuenire, nullam tamen esse, nisi Deum: suppono enim ex Physicâ contra aliquos, nullam rem creatam esse quæ solum indigeat causis in primo instanti, postea verò se solâ conseruari possit; sint enim,

enim, tam indigere in secũdo quàm in primo instanti. Vnde si species & habitus in primo instanti indiguit & concursu generali Dei, & præterea concursu actus, debet necessariò ille concursus in secundo instanti suppleri, si actus iam non concurrat; nec sufficiet solus generalis Dei, qui in primo fuit, vnde vel Deus, vel alia causa debet supplere illius defectum. Præterea suppono contra aliquos, solam potentiam non esse causam sufficientem adæquatè continentem species illas aut habitus, alioquin etiam sola primò eos posset producere. Ratio à priori est, quia sicut indiget potentia specie ad cognitionem, eò quòd non contineat obiecti prædicata modo quo dixi num. 168. ita ob eamdem rationem nec sola continet ipsam speciem; item nec habitum, quia potentia non est facilitas ad obiecta contraria, ergo non continet habitus contrarios. Hinc infero, à solâ potentiâ adæquatè non posse eas species aut habitus conseruari. Tertiò suppono, nullam esse aliam causam à quâ conseruentur, nam actus ipse iam perijt; hinc concludo, necessariò debere à solo Deo conseruari, prout dixi alibi. Nec est indignum Deo adæquatè conseruare eos habitus, tum quia illi per se non sunt mali; vnde, sicut conseruat & producit appetitum inclinantem ad peccatum, etiam potest conseruare eas species & habitus: tum quia Deus eos conseruat determinatus à causis secundis, & ad eorum exigentiam, ad eum modum quo determinatus concurrit ad peccatum, vt suo loco dictum est. quod hîc applicari commodè potest, nec amplius iam occurrit dicendum.

SECTIO V.

De Specierum intensione & remissione.

207 OCTAVA CONCLVSIO. Species intenduntur & remittuntur. Probatur, quia clariùs percipitur obiectum proximum potentiæ, quàm distantius; ergo quia obiectum intensiores producit species in subiecto sibi propinquiori, quàm in distantiori. Confirmatur, si tam intensæ producerentur ab obiecto distantiori, quàm à propinquiori, quodlibet obiectum produceret species in quacumque distantiâ, quod est absurdum. Consequentia probatur ex dictis in simili de luce: si enim, quò maior est distantia, remissior non esset lux, exigua lucerna totum orbem illuminaret, similiter exiguum obiectum in toto orbe videretur, aut exiguus sonus audiretur.

Circa causas intendentes species, hoc certum, externas ab ipso præcisè obiectis intendi, quia ab illis præcisè producuntur: in obiecto autem visus, sicut lux requiritur vt cõditio ad eam productionem, ita vt intensiores producantur, requiritur intensior lux. Quod nota contra aliquos, qui putant, non posse ex variatione conditionis effectum variari. Secundò certum est, quò intensior est actus exterior, eò producere intensiorem speciem in phantasiâ & intellectu. Difficile tamen est, vtrùm semel acquisitâ specie alicuius obiecti, quando posteà repeto cognitionem similem priori, intendatur per hanc secundam cognitionem prior species, an verò requiratur, vt secundus actus sit intensior.

208 Nonnulli dicunt non intendi. Mouentur, quia non ex eo, quòd sæpiùs repetam actus, operor intensiùs, ergo ex repetitione actuum non intenduntur species. Patet consequentia, quia si intenderentur, etiam actus fierent intensiores, vt per se patet; sed non fiunt intensiores, vt videtur experientiâ comprobari. Idem sic confirmo vlteriùs: quia si efficerem actus intensiores, efficerem & clariores. quis autem dicet, me clariùs cognoscere Salutationem Angelicam v. g. postquâ eam centies repetiui, quàm in initio? Secundò mouentur, quia actus non potest intendere speciem supra propriam intensionem; ergo secundus actus non intendit priores species. Hæc duo argumenta infrà soluentur.

Nunc impugno hanc opinionem, quia quò sæpiùs cognoscit quis aliquod obiectum, eò faciliùs excitantur species de illo, ergo quia per repetitionem actus nouæ species productæ sunt; alioquin nihil repetitio prodesset. Hæc admittunt ad- 209
uersarij, vera autem sunt, etsi actus repetiti sint æqualis intensionis. vnde si quis eadem attentione sæpiùs repetit eumdem Psalmum v. g. illum meliùs retinet memoria; ergo hæc species de nouo producta facit intensionem cum priori. Probo consequentiam: illa species est omnino similis præcedenti, & in eodem subiecto cum illâ; ergo cum illâ vnitur, & facit intensionem, sicut vnus gradus caloris cum alio, præsertim in nostrâ & multorum ex aduersarijs sententiâ, constituente intensionem ex gradibus similibus. Adde, has species esse capaces intensionis, vt omnes fatentur; sed quando habent intensionem, non dantur nisi plures partes speciei omnino similes in eodem subiecto; ergo si ex actibus repetitis producuntur plures partes speciei omnino similes in eodem subiecto, facient intensionem; ergo concedendum est, eas species intendi per actus repetitos, imò & eas deseruire ad faciendum posteà actus intensiores & clariores. Quod probatur experientiâ: videmus enim in acquisitione scientiarum initio nos valdè obscurè cognoscere aliquam veritatem, cui posteà per repetitionem actuum clariùs, firmiùs, & certiùs adhæremus: idem est, cùm quis sæpè vidit aliquem hominem, quem intensiùs & clariùs cognoscit in absentiâ, quàm si semel vidisset, non tamen ita perfectè, ac quando actu videt, quia species intuitiuæ perfectiores sunt abstractiuis.

Aduerte, aliqua obiecta intellectui ita esse fa- 210
cilia, v. g. Orationem Angelicam, vt repetitio actuum circa illam, solùm videatur deseruire vt illa meliùs memoriâ retineantur, & illorum species faciliùs excitentur: quando verò obiectum habet aliquam difficultatem & obscuritatem, repetitio actuum non solùm deseruit vt faciliùs excitetur memoria de eo obiecto, sed vt clariùs percipiatur; ideò enim, quæ semel lecta non intelliguntur perfectè, intelliguntur siter aut quater legantur. ex quo constat, falsò in primo argumento dici, actus repetitos non deseruire ad producendum posteà alios intensiores.

Ad secundam obiectionem dico, intellectum adiutum cognitione vt quatuor, posse producere speciem vt sex, quia defectus intensionis actus suppletur ab ipso intellectu, & à maiori actus perfectione; est enim actus causa æquiuoca speciei. Quòd si primus actus non produxit totam 211
habitus intensionem, id fit, non quia sit remissior

actu

actu sequenti, sed quia, vt sæpè dixi, multitudo agentium conducit ad operationem intensiorem, vnde plus possunt plures actus repetiti, etsi æqualis intensionis, quàm quilibet eorum seorsim.

Dices: Secunda species non repræsentat sæpè obiectum cum eadem circumstantiâ, nam iam video Petrum hîc, iam in foro, iam in agro; ergo hæ species non faciunt intensionem. Primò respondeo, in prædicto casu duas produci species de Petro in phantasiâ & in intellectu, aliam de illius substantiâ, quasi abstractâ ab vbicatione, & hæc intenditur per sequentes actus; aliam de illo in tali loco, & hæc non intenditur, nisi fortè in eodem loco videatur. Vnde fit, vt si Petrum millies viderim, non tamen in eodem loco, retineam optimè species de illo, loci autem non recorder; si autem semper in eodem loco eum video, & illius & loci clarè recordor. Secundò respondeo, licet in his speciebus non daretur intensio ex actibus repetitis ob rationem dictam, dari tamen in alijs, quæ in eisdem circumstantijs cognoscuntur, v. g. in obiectis scientiarum.

212 Dices Secundò: Ergo species per actus subsequentes intenduntur sine termino. Nego sequelàm, quia habitus habent terminum intensionis, vltra quem non augentur: & hinc fit ad aliquem statum quem peruenire, in quo tantam habeat facilitatem circa obiectum, vt ex repetitione actuum non acquirat nouam, quod probabile est contingere in oratione Angelicâ v. g. quam non scio hodie meliùs memoriter quàm ante annum, nec meum nomen, aut alia quorum valdè intensas habeo species.

SECTIO VI.

De corruptione Specierum.

Dico Primò: Species visûs corrumpuntur in instanti quo deficit obiectum. Quòd si, postquam attentè Solem v. g. intuiti sumus, etiam clausis oculis videamur intueri aliquam lucem, id oritur, non ex eo quòd verè sint species lucis in oculo, sed propter vehementem phantasiæ imaginationem, vel quia illuc concurrerunt spiritus vitales ignei, qui aliquam habent lucem. Quòd autem species soni aliquantulùm durent transacto sono, ostensum est suprà.

Circa internas species phantasiæ & intellectus grauior est difficultas: quidam enim censent, eas perpetuò durare, obrui tamen aliarum aduentu, & inde oriri, vt post longum tempus penitus sint ineptæ ad concurrendum, nisi exerceantur. Hi
213 Auctores solâ voce difficultatem explicant: rogo enim, quid sit eas species obrui; cùm enim vna non sit supra aliam, sed omnes inuicem immediatè penetratæ, & in eodem loco; non video, cur prima à secunda obruatur potiùs quàm è contrario. Alij verò dicunt, eas corrumpi otio, quia per otium generatur qualitas occulta illis contraria. Miror qualitatem hanc occultam, & tamen ab his Auctoribus agnitam, certè ex ipsis terminis apparet, omnino eam gratis fingi ab his, non secùs ac de qualitate occultâ Xauelli dixi in Physicis. Præterquam quòd non potest reddi ratio, cur ea qualitas contraria generetur otio, aut cur solùm corrumpat species præcedentes dum sunt otiosæ, & non impediat etiam productionem nouam illarum. Adde, ab his Auctoribus & meritò doceri, species non habere contrarium; quî ergo hæc doctrina cohæret cum qualitate contrariâ occultâ. Tandem otium est pura cessatio ab actu, quomodo ergo purum nihil est tam actiuum, vt producere possit positiuam aliquam qualitatem?

Meliùs ergo docetur, eas species talis naturæ 214
esse, vt petant in absentiâ actuum, à quibus productæ sunt, aliquo tempore conseruari, non tamen semper, etiamsi nullum adueniat contrarium. Hæc probatur, quia nosi repugnat, imò de facto datur entitas petens naturâ suâ conseruari per aliquod tempus, non tamen semper, licet adueniat contrarium, nec deficiat causa à quâ conseruabitur. Sed si aliqua entitas potest esse huiusmodi, etiam tales esse species impressas, videtur ostendere experienti, quâ nouimus, eas, nisi actibus nouis intendantur, post aliquod tempus deperdi; ergo dicendum est, eas esse naturâ suâ defectibiles. Minor & consequentia sunt certæ: Maior sola probationem exigit. Eam probo ex impulsu impresso lapidi à proiiciente, ille enim impulsus petit durare aliquantulùm, & conseruari à Deo, non tamen semper, paulatim enim deficit.

Respondent aduersarij, illum impulsum retardari à grauitate lapidis ei contrariâ, grauitas enim tendit deorsum, impulsus verò sursum. Hanc responsionem ego facilè reiicio, Primò, 215
quia impulsus ille petit conseruari à Deo per aliquod tempus, contra grauitatem lapidis, & tamen non petit conseruari semper, cùm grauitas sit eadem in primo instanti, quæ posteà; ergo poterit esse aliqua entitas quæ petat conseruari per aliquod tempus, non tamen semper, licet in primo instanti eodem modo se habeant causæ quo in sequenti. Contrà Secundò, quia si quis per perfectum planum longum proiiceret globum, tandem cessaret ille impulsus, non tamen à grauitate illi contrariâ; ergo sine contrario potest impulsus esse defectibilis. Maior & consequentia sunt certæ: Minor probatur, quia impulsus ille non tendit sursum contra grauitatem globi, neque quia globus ille magis moueatur per perfectum planum, distabit magis à centro, aut erit magis violentus; ergo non cessat ille impulsus ob grauitatem contrariam globi. Neque ob resistentiam aëris, quia (vt alibi dixi) non resistit aër motui corporum.

Secundò probo suprà positam Maiorem, in 216
sono: vt enim dixi suprà, & experientia ostendit, transacto ictu, & corporum compressione quæ fuit causa soni, fit auditio, vel saltem sonus durat, ergo durat ipse sonus transactâ eius causâ, si vnum sonum ab alio produci doceas, vel saltem durabunt species illius, & tunc conseruantur à Deo. Hoc negari à nemine potest. Iam vlteriùs sic: sonus ille, aut species soni, etsi durent aliquantulùm præteritâ illarum causâ secundâ, tamen breuî pereunt, vt experientia docet; sed non pereunt ob contrarium, quia nec species soni, nec sonus ipse contrarium habent, vt omnes fatentur; ergo pereunt quasi à se; ergo potest esse aliqua entitas, quæ in absentiâ causæ secundæ petat aliquantulùm conseruari à Deo, non tamen in perpetuum, licet careat contrario; ergo species erunt

erunt eiusmodi, cùm eas videamus aliquantulùm conseruari, non tamen semper; nec contrarium illarum inueniamus, quam doctrinam eodem modo applico habitibus voluntatis. Id confirmo euidenter: nam in communi & probabiliori sententiâ, distinguente durationem, ea duratio est natura successiua, & quælibet ad vnicum solùm instans determinata, quo transacto sine defectu causæ aut subiecti perit. Cur ergo non poterit esse alia entitas adhuc longioris vitæ, quæ naturâ suâ per decem v. g. dies durare petat, & non amplius?

217 Dices Primò: Repugnat, vt causis eodem modo existentibus, si anteà effectus conseruabatur, non conseruetur etiam modò; ergo non potest esse vlla entitas, quæ si semel aliquo tempore à Deo solo conseruatur, non conseruetur perpetuò, casu quo non adueniat contrariũ. Respondeo negando Antecedens: si enim illa entitas naturâ suâ est fluida (vt esse posse, probatum est iam) licet causæ existant eodem modo, nunc destruetur, non verò anteà, quia iam tamdiu durauit, quamdiu petit; antè verò non fuit destructa, quia tempus suæ vitæ nondum impleuerat.

Dices Secundò: Quidquid sit de hoc principio, in speciebus potest esse alia ratio cur pereant, defectus, scilicet virtutis intellectus, ad conseruandas tot species. Respondeo Primò, si ex defectu virtutis id proueniret, non magis deberet destrui species antiqua quàm noua: cur enim intellectus à se eiiceret antiquas species vt nouas reciperet, & non potiùs antiquæ impedirent ne nouæ intrarent. Nec potest dici id à Deo fieri, nam de hoc ipso dubitamus, cur Deus debet magis antiquas destruere quàm nouas, & cur non potiùs ex omnibus aliis aliquos gradus auferret, vt sic nulla species omnino periret, & locus esset nouæ?

218 Secundò reiiciuntur, nam intellectus ad sustentandas species videtur esse satis fortis; quod declaratur, ponendo, animam hominis magnæ memoriæ esse æqualis perfectionis, & non maioris cum animâ alterius qui minorem habet memoriam, in quibus sic argumentor: Illa anima potest simul conseruare species de mille obiectis, ergo quòd altera non retineat nisi centum, non prouenit ex defectu virtutis in animâ conseruante, sed quia illæ species per se perierunt.

Sed hinc replicabis contra mè: Illæ species acquisitæ sunt eiusdem rationis in vno ac in altero; cur ergo minùs in vno durant, quàm in altero? Certè id non videtur posse in earum naturam reduci, sed debebit quæri altera causa, quâ inuentâ, in omnibus poterit dici eas species perire, non recurrendo ad naturam illarum parum stabilem & fluidam. Respondeo, hanc replicam probare, in aliquibus non hærere eas species ex defectu dispositionis in phantasiâ, quod ego non nego, semper autem manet verum quod contendo, scilicet ex defectu virtutis ex parte subiecti non cessare eas species; anima enim, quæ est subiectum, habet semper virtutem, etiamsi aliæ species adueniant, quia altera anima ei æqualis ha-

219 bet virtutem tam multas retinendi. Secundò manet verum in his, qui non ex nouis speciebus, sed ex otio amittunt species, cùm aliàs ex se sint benè dispositi ad retinendum, non posse id reuocari nisi in naturam fluidam specierum: nam exercitium, & repetitio actuum circa cognitionem de Petro, non potest vllo modo conseruare dispositiones requisitas pro duratione speciei de Antonio, quod euidenter ostendo. Nam non requiritur ex parte cognitionis diuersum quid ad conseruandam speciem de Petro, quàm ad conseruandam de Paulo; ergo repetitio cognitionum de Petro magis quàm de Paulo non conseruat dispositiones speciales pro specie de Petro magis quàm de Paulo; ergo si illud exercitium facit ne pereat species de Petro, non autem facit ne pereat species de Paulo, non potest vllo modo id reduci in conseruationem dispositionum; ergo debet reduci in immediatam conseruationem ipsarum specierum, quæ si non fuissent auctæ nouis actibus, periissent prorsus etiam stantibus dispositionibus pro illis; ergo, quia habent naturam fluidam, vt ego contendo. Et ex hac solutione obiectionis contra me factæ ego certiorem meæ doctrinæ confirmationem deduco.

Hinc etiam reiiciuntur, qui in defectum ipsius cerebri vbi residunt species phantasiæ, à quibus pendet intellectus, id reducunt, quasi in nutritione amittatur aliquid cerebri, & consequenter species in illo residentes. Reiiciuntur, inquam, quia si quis repetat actus de eo obiecto, non propterea diuerso modo nutritur, & tamen tunc non corrumpitur ea species; ergo, quando fuit corrupta, non ex defectu subiecti, sed ex se periit, modo à nobis dicto.

Dices Tertiò, si semel videat quis aliquem hominem, etiamsi posteà post longum tempus illum iterùm non videat, recordatur tamen, se vidisse illum olim; ergo species illæ non erant corruptæ. Huic argumento tenentur & ipsi aduersarij respondere, siue enim ab humore, siue à qualitate contrariâ, siue defectu virium, siue ex otio, omnes admittunt, corrumpi species aliquando, nisi repetitis actibus intendantur. Respondeo ego, in eo casu non fuisse corruptam eam speciem, quia in magnâ intensione acquisita fuit, in aliis autem casibus locum habere nostram conclusionem, sæpè enim contingit, nos vidisse aliquem hominem, nec tamen posteà vllatenus recordari illius, ac si numquam illam vidissemus, quod signum est priorem speciem quia remissam, corruptam fuisse modo explicato; imò ita passim contingit, videmus enim singulis momentis nouos homines, quos si statim secundò videamus, recordamur, nos illos vidisse; quod est signum aliquam speciem in nobis de illis mansisse, si autem eos non tam citò videamus, sed post annum verbi gratiâ, iam penitus nõ recordamur illorum, etiamsi omnem ad hoc conatum adhibeamus. Confirmo euidenter: licet enim eorum quæ nobis contigerunt, posteà recordemur, negare tamen nullus potest, nos eâ intensione ac viuacitate non recordari post decem v. g. annos, quâ vno quadrante postquam res ea contigerat recordabamur illius; ergo periit aliquid de intensione eius speciei, ergo est corruptibilis. Ibi enim nec potest recurri ad defectum subiecti, si enim id esset, tota species periisset; nec ad defectum dispositionis ex parte cerebri ob eamdem rationem; nec ad soporem specierum, iam enim supponimus excitari, ergo debet esse corruptio aliqualis eius speciei. Nec video, quid hîc dici possit. 220

Hinc colliges, malè ab aliquibus doceri, ideò eas

eas ſpecies non excitari, quia deeſt occaſio; oſtendi enim, etiamſi ipſemet homo iterùm compareat, & conſequenter valdè magna & ſumma quæ poteſt eſſe, detur excitatio, non tamen excitari tales ſpecies, & ſaltem non cum eâ viuacitate quâ priùs. Nec video, quomodo aliter id explicari valeat, niſi planè dicantur periiſſe illæ ſpecies per ſe vel totæ, vel magnâ ex parte. Nam, vti in exemplo poſito conſtat, quando quis tranſit per locum aliquem, videt ibi hoſpitem, videt famulos; ſi ſtatim ſecundò occurrant, recordatur
221 ſe eos vidiſſe: ſi verò non niſi poſt duos tréſve annos, quis adeò bonæ erit memoriæ, vt ex vno ſolo conſpectu, per vnicum ictum oculi, noſcat poſteà eum hominem vel poſt quadraginta annos? Ibi autem euidenter oſtendi, nec ad defectum ſubiecti, aut cauſæ efficientis poſſe recurri: nec item ad diſpoſitiones diuerſas. Non ergo reſtat alia via, niſi quòd fuerint immediatè per ſe deſtructæ; quod mihi ex dictis euidentiſſimum eſt.

Rogabis, an aliquando contingat per nutritionem amitti totam partem cerebri in quâ recipiuntur ſpecies phantaſiæ, & ſic omnes illas perire. Reſpondeo Primò, ex dictis paulò antè conſtare, hinc non poſſe reddi rationem, cur non recordemur obiectorũ. Reſpondeo Secundò, fortè aliquid cerebri hoc modo mutari, & aliquas ſpecies amitti. Addo tamen, probabilius eſſe, etiamſi pars aliqua cerebri mutetur; imò, etiamſi totum ſucceſſu temporis, non tamen ideò perire abſolutè ſpecies phantaſiæ. Hæc eſt contra ferè omnes. Probatur tamen apertè Primò, quia poteſt dici, ſpecies, quæ ſunt in intellectu de eis obiectis, poſteà excitari ex ſimilitudine cum aliis, etiamſi nullæ de eo obiecto tunc ſint in phantaſiâ. Imò ſuprà dixi, valdè eſſe probabile, ſæpè immediatè in intellectu excitari ſpecies aliquas memoratiuas, independenter ab operatione phantaſiæ: tunc autem poſſet dici, produci ab eo actu ſpirituali, ſimul cum phantaſiâ, ſpeciem materialem de eo obiecto, quæ recipiantur in nouâ parte cerebri. ſicut enim intellectus cum phantaſiâ producit ſibi ſpecies ſpirituales, cur non phantaſia cum intellectu producent ſibi materiales? Ergo ex eo, quòd detur memoria rerum olim factarum in infantiâ, non ſequitur, durare aliquam partem cerebri, in quâ tunc primò fuêre
222 productæ illæ ſpecies. Secundò meliùs probo meam ſententiam: quia ſicut, quando in manu aut facie eſt ſemel ſignum aliquod, ſemper producitur in eâ parte quæ de nouo acquiritur; ita etiam in parte illâ ſubtiliſſimâ cerebri, quæ vnâ vice producitur, alterâ amiſsâ, produci debet alia ſpecies ſimilis ei, quæ fuerat in alterâ ſubtiliſſimâ parte tunc deperditâ, idque fieri à ſpecie remanente, quæ habet virtutem producendi aliam ſimilem ſibi in eâ nouâ parte cerebri; quia eſt ſubiectum capax. Sicut ſpecies in aëre exiſtens, producit aliam in aëre ſibi immediato; & ea, quæ eſt in primâ parte pupillæ, aliam in ſequente: cur etiam ea, quæ eſt in parte cerebri, non producet etiam ſibi ſimilem in nouâ parte cerebri? Nec in hoc vllam planè video vel apparentem rationem, quâ reiici poſſit.

An verò abſolutè tota pars cerebri mutetur, non huius eſt loci. Ego exiſtimo, partes ita à ſtomacho diſtantes non facilè vi humidi radicalis totas mutari. Vnde abſolutè puto probabilius, non mutari totum cerebrum vi actionis nutritiuæ.

SECTIO VII.

De Specierum diuiſibilitate.

INQVIRIMVS, an obiectum diuiſibile, v. g. albedo palmaris, emittat vnicam indiuiſibilem ſpeciem ſui, quæ totam illam albedinem repræſentet, an verò iuxta partium diſtinctionem, diuerſas etiam producat partes ſpeciei, quæ tamen omnes in eadem pupillâ recipiantur. Difficultas hæc ad omnes ſpecies, & materiales & ſpirituales extenditur.

SVBSECTIO PRIMA.

Noſtra ſententia.

PRIMA CONCLVSIO. Species externæ obiecti 223
diuiſibilis diuiſibiles ſunt. Probatur: vna pars illius obiecti emittit ſpecies independenter ab aliâ, v. g. vna pars albedinis muri independenter ab aliâ; ergo emittit ſpecies diſtinctas à ſpeciebus alterius; ergo hæ ſpecies ſunt diuiſibiles iuxta obiecti diuiſibilitatem. Vtraque conſequentia eſt bona: Antecedens probatur, quia vt vna pars parietis videatur, nullatenus pendet à viſione alterius, illâ enim ablatâ vel coopertâ, adhuc altera videtur; ergo vna non pendet à viſione alterius; ergo non videtur vtraque per eamdem ſpeciem, ſed per diſtinctas & independentes inter ſe, quarum vna poteſt ſine alterâ exiſtere, & producere viſionem.

SECVNDA CONCLVSIO. Pars ſpeciei repræſentans partem muri v. g. non producitur ab omnibus aliis partibus obiecti, ſed ſolùm à parte visâ. Hæc etiam probatur facilè, quia ſi produceretur ab omnibus, eſſet ſpecies omnium, & conſequenter per illam ſolam omnes repræſentarentur, quod eſt manifeſtè contra experientiam; ergo quælibet pars ſpeciei, ſicut ſolùm repræſentat partem obiecti, ita à ſolâ illâ parte producitur. Hæc ratio pro hac Concluſione, vt ex dicendis infrà conſtabit, non eſt adeò ſolida, ideò ſequentibus attende. Et primùm poſſes dicere, totam albedinem videri per vnicam ſpeciem indiuiſibilem, productam à totâ albedine: quando autem aufertur pars albedinis, deſtrui præcedentem ſpeciem, & eius loco aliam indiuiſibilem, quæ repræſentat albedinem remanentem, produci, ſicut in ſimili de vnione animæ rationalis, & de vbicatione Angelicâ docetur ab his, qui cenſent rem ſpiritualem non poſſe eſſe diuiſibilem. 224

Sed contrà Primò, quia incredibilis eſt tam frequens corruptio ſpecierum, & ex eo quòd vnicum punctum cæli vel de nouo appareat, vel de nouo occultetur, totius cæli ſpecies corrumpi, præſertim cùm nulla ſit neceſſitas ponendi eiuſmodi ſucceſſiones ſpecierum. Contrà Secundò, & efficaciùs, quia in aëre iuxta feneſtram v. g. dantur ſpecies magnæ partis cæli: atqui illa non eſt vnica & indiuiſibilis, ſed compoſita ex partibus; ergo ſpecies obiecti diuiſibilis eſt compoſita. Conſequentia eſt euidens: Maior certa, quia è 225
feneſtrâ poteſt videri medietas cæli, & ne hinc pendeat

pendeat argumentum, ex fenestrâ potest videri multò maior pars cæli, siue sit media siue non, quàm ex interiori parte cubiculi. Ex hoc autem probo Minorem efficaciter, scilicet, illam speciem, per quam videtur in fenestrâ magna pars cæli, esse compositam ex pluribus partibus: nam si esset vnica indiuisibilis, eo ipso quòd illa in interiori parte cubiculi produceret aliam speciem, posset ex interiori cubiculi tanta pars cæli, quanta ex fenestrâ videri, quod est contra experientiam. Sequela probatur, quia species illa in interiori parte cubiculi existens produceretur à specie fenestræ per te indiuisibili, & æqualiter repræsentante totam illam magnam partem cæli; ergo species illa secundò producta in interiori parte, æqualiter etiam repræsentaret totam partem cæli, quàm repræsentat prima species existens in fenestrâ, & à quâ oritur. Nec potest responderi, secundam speciem existentem in interiori parte cubiculi non repræsentare totam partem cæli, quam repræsentat species quæ est eius causa, eò quòd in interiorem cubiculi partem non potest è totâ illâ parte cæli deduci linea recta ob impedimen-
226 tum muri. Non, inquam, potest hoc responderi, quia, vt videatur obiectum, non requiritur vt sit linea recta semper ex ipso ad potentiam, sufficit enim, si ex potentiâ ad speciem de obiecto linea recta deducatur, vt patet in speculo: licet enim obiectũ non sit linea recta versus conspicientem, quia tamen ex obiecto in speculo lineâ rectâ species producitur, & ex speculo linea recta accedit ad oculum, potest obiectum retrò existens videri; ergo si species fenestræ indiuisibiliter totam illam partem cæli repræsentat, & ab illâ specie fenestræ alia secunda species per totum cubiculum producitur, per illam poterit videri idem quod per speciem fenestræ, licet ad interiorem cubiculi partem non detur linea recta ex totâ parte cæli visâ; ergo non est illa species fenestræ indiuisibilis totum cælum repræsentans, sed ibi sunt in fenestrâ tot partes speciei distinctæ, quot sunt partes cæli visæ, & in interiori cubiculi parte solùm producuntur species ab illis partibus speciei existentis in fenestrâ, quæ lineâ rectâ ex obiecto, à quo veniunt, possunt ingredi cubiculum; ab aliis autem non producuntur, quia non possunt progredi lineâ rectâ, & aliunde ex aëre solo in fenestrâ non reflectuntur, nec potest rectè aliter intelligi, quâ ratione ex interiori cubiculi parte non videatur tantum cæli quantum ex fenestrâ.

227 Posset minùs malè Secundò responderi, vnam speciem non produci ab aliâ, sed omnes ab obiecto, ideoque quia ad interiora cubiculi non potest esse linea recta ex tantâ parte cæli, quanta ex fenestrâ, inde fieri, vt non producant speciem intra cubiculum tot partes cæli, quot in fenestrâ, & consequenter nec tot videantur. Sed contrà, quia illud principium, cui hæc solutio innititur, falsum est: connaturaliùs enim calori productio caloris, & luci lucis, & speciebus specierum secundarum tribuitur, quàm ipsi obiecto distanti.

Tertiò efficaciùs & euidentiùs præcipuum intentum ostendo, quia si omnes partes albedinis per vnicam indiuisibilem speciem videntur, ergo æquè clarè omnes partes. Patet euidenter consequentia, quia claritas visus vel auditus consistit in intensione harum specierum; ergo cùm eadem sit indiuisibilis species respectu omnium partium, oportet vt eadem sit intensio speciei, & consequenter eadem claritas: constat autem euidenter experientiâ, remissiùs & minùs clarè videri partes distantiores eiusdem albedinis quàm propinquiores, & eas quæ magis illuminatæ sunt, clariùs quàm quæ minùs illuminantur, vt patet in aspiciente mare, qui clariùs videt aquam vicinam, quàm remotam; ergo non est vnica species impressa, neque vnica cognitio respectu illarum omnium partium; ergo non potest dici, eas partes albedinis, quæ videntur, inæqualiter videri per vnicam visionem vel vnicam speciem, sed eam quæ clariùs videtur, videri per intensiorem partem speciei; & quæ minùs clarè, per remissiorem.

Hinc autem rursus infertur, etiam inter eas, 228
quæ æqualiter videntur, esse distinctas partes speciei iuxta partes obiecti, eò quòd in ordine ad obiectum per accidens est, quòd ego sim vicinior vni parti quàm alteri; ergo, si quando sum inæqualiter vicinus illis partibus, producit in me distinctas partes speciei, & eas producet, quando sum æquè vicinus; non enim albedo cognoscit meam vicinitatem, nec per motum meum illa immutat productionem specierum in aëre sibi vicino, neque hic in potentiâ.

SVBSECTIO SECVNDA.

Respondetur aduersæ partis argumentis.

CONTRARIVM sentiunt nonnulli, qui moueantur Primò ab exemplo. Secundò à posteriori. Ab exemplo, quia Sol & ignis non producit secundùm vnam partem sui lucem in vnâ parte aëris, & secundùm aliam in aliâ, sed omnes partes indiuisibiliter concurrunt ad producendam quamcumque lucem; ergo etiam obiectum concurret non secundùm vnam sui partem ad vnam speciem, & secundùm aliam ad alteram, sed secundùm totum ad quamcumque. Hoc exemplum facilè ostendo non esse ad rem: nam cùm lux & color sint qualitates naturâ suâ ordinatæ ad repræsentãdum id à quo producuntur, possunt quælibet ex illis oriri ab omnibus partibus agentis; at species, cùm sint repræsentatiuæ & vicariæ suorum obiectorum, non producitur quælibet, nisi ab eâ parte quam repræsentat. Et hinc eruitur differentia à priori: nam ignis 229
quilibet continet, quantum est ex se, quoscumque calores: at albedo huius chartæ non continet species alterius chartæ, sed sui solius, quia solùm est ipsa virtualiter repræsentatiua sui, non aliorum: vnde fit, vt vna sola nullatenus possit producere species, quas altera charta de se producit; at hic ignis etiam solus potest efficere eum calorem, quem solus producit alter ignis. Vides ergo, magis determinatas esse species ad vnam causam, quàm sint calor, lux, ceteraque accidentia quæ non sunt vicaria suarum causarum. Hinc, adiunctis experientiis quas suprà posui, colligo manifestè, de facto non produci nisi à qualibet parte obiecti partem speciei, etiamsi non repugnaret fortè diuinitus, vt omnes concurrerent ad eamdem speciem, & quælibet pars daret illi indiuisibili speciei rationem vicarij sui ipsius, & hoc do isti sententiæ, & propter hoc dixi suprà in secundâ Conclusione, rationem ibi allatam non

esse efficacem, quia non videtur repugnare, vt
species de me producatur etiam à Ioanne, dum-
230 modò ego simul cum illo concurram. A poste-
riori arguunt aduersarij: Quia vna exigua pars
obiecti non potest à longè videri sola, videtur
autem simul cum aliis partibus; vna arbor sola
non distinguetur ab vno milliari, distinguetur
autem vna silua; ergo species de illâ arbore pro-
ducuntur à totâ siluâ, & non à solâ eâ arbore.
Probatur consequentia euidenter, quia si ea arbor
sola produceret species sui, tã intensas produce-
ret sola, quàm iuncta aliis arboribus: quid enim
illi tales arbores prodessent, aut iuuarent? ergo
si, quando est cum aliis, melius videtur, signum
est, eam iuuari ab aliis ad productionem specie-
rum, ergo omnes concurrunt ad quamlibet.

231 Huic argumento respondent nonnulli, ab vnâ
arbore non produci remissiorem speciem, nec in
minori distantiâ quando est sola, quàm quando
est cum aliis arboribus, solam tamen non videri,
quia illa species non potest sola immutare poten-
tiam, eget enim continuatione cum aliis. Hanc
solutionem approbo, & ampliùs confirmo ma-
nifestâ experientiâ. Quando enim vnus homo,
vel quodlibet aliud obiectum, distat à visu val-
dè, ita tamen vt absolutè possint venire species il-
lius ad potentiam & possit videri, licet confusè,
in eo casu, etiamsi illuc concurrant infiniti alij
homines iuxta illum, non propterea illum eum-
dem in se videbo clariùs aut distinctiùs quàm
priùs, etiamsi de totâ illâ multitudine habeam
visionem aliquam valdè magnam; ergo ille ho-
mo non iuuatur ad producendas species de se in-
tensiores ab omnibus aliis. Probo sequelam eui-
denter: nam si iuuaretur, deberet videri clariùs
nunc quàm anteà; atqui ille in particulari non
videtur; ergo species de illo non sunt maiores
nunc quàm anteà. Vnde infertur, quando ita di-
stat, vt iam non possit distingui, non id prouenire
eò quòd non veniant species de illo ad nos, sed
quia sunt tam remissiæ, vt solæ non sufficiant ad
immutandam potentiam, etiamsi potentia ha-
232 beat absolutè visionem de illo obiecto. Sicut
quando in muro albo est musca, aut alia quæli-
bet res alterius coloris, certissimum est, illam
partem albedinis, quæ à muscâ occupatur, non
videri à nobis, & tamen putamus nos videre per-
fectè ibi totum murum album, & omnes illius
partes, cùm verè non videamus; si autem essent
plures muscæ, tunc iam id notaremus; ergo
signum est, sæpè nos videre aliqua quæ putamus
non videre, vel aliqua non videre quæ putamus
nos videre, eò quòd ab obiecto exiguo non im-
mutatur visus.

Secundò potest responderi, etiam in eo casu
non produci visionem de eo obiecto: quia licet
sit species de illo, ea tamen est tam exigua, vt non
possit causare visionem, sed ad hoc indiget, tam-
quam conditione, consortio alterius speciei: aut
certè Tertiò dici potest, ipsam speciem, vt de se
producat speciem, indigere alterius consortio,
non quia altera efficiat eamdem speciem, sed quia
233 est conditio ad operandum. Nec mirandum est
tales conditiones requiri aliquando, cùm osten-
derim alibi, ex motu locali à re præteritâ, vt à
conditione, pendere, me hìc & nunc posse ac-
quirere hanc vbicationem, id est, ab eo quòd in
instanti præcedenti fuerim ibi vicinus.

Confirmo meam sententiam, & retorqueo ar-
gumentum: nam quando obiectum est diuersæ
rationis, albedo v. g. cum nigredine, non possunt
vniri ad productionem visionis, ita vt indiuisibi-
liter eamdem numero visionem producat & al-
bedo & nigredo; ergo neque quando sunt duæ
partes eiusdem albedinis. Antecedens scio à mul-
tis ex aduersariis non admitti, probo tamen illud
ipsorum argumento, & experientiâ: nam si in
muro albo distanti ponatur vna musca, tam non
videbitur, quàm si nullum esset obiectum ibi
quod posset producere speciem; ergo illa albedo
non iuuit muscam, vt produceret speciem sui in
distantiâ magnâ. licet enim albedo videatur,
non videtur musca, deberet autem, si eadem indi-
uisibilis species esset, vt tu vis, & albedinis &
muscæ; ergo albedo non producit cum muscæ
nigredine eam indiuisibilem speciem vtriusque,
quòd erat meum Antecedens. Iam probo conse- 234
quentiam, scilicet, nec vnam partem albedinis
cum aliâ: quia vt à longè videatur multitudo ho-
minum, tam parum conducit, omnes habere ve-
stes cæruleas aut nigras, quàm quemlibet habere
diuersi coloris; ergo si colores diuersi specie non
producunt eamdem speciem indiuisibilem, nec
illam etiam producent qui sunt eiusdem speciei.
Patet euidenter, quia à longè tam videntur homi-
nes multi cum vestibus diuersi coloris, quàm
multi cum eisdem; ergo, quòd multi eiusdem à
longè videantur, non oritur ex eo quòd eorum
species ab omnibus simul producantur. Patet
hæc vltima consequentia, quia eodem modo
videntur multi diuersi coloris: qui, vt iam est à
me probatum, non vniuntur ad productionem
eiusdem indiuisibilis speciei; ergo experientia
ista tua de obiecto remoto parum hìc probat de
indiuisibilitate speciei.

Obiicies Tertiò: Incredibile est in exiguâ pu- 235
pillâ tot esse partes speciei, quot habet cælum.
Respondeo, negando id esse incredibile, species
enim inter se penetrantur.

Obiicies Quartò: Ergò illæ partes speciei
vniuntur inter se, sicut vniuntur partes obiecti:
hoc autem videtur absurdum, quia cùm illæ par-
tes repræsentent diuersas partes obiecti, non vi-
dentur facere vnam speciem per se, item vna re-
præsentat independenter ab aliâ. Respondeo, vix
posse certò definiri, vtrùm vniantur, nécne, illæ
species. Probabile est, non vniri, sicut nec vniun-
tur cognitiones duorum indiuiduorum, quan-
tumuis similium, eò quòd illæ cognitiones & spe-
cies, quia distinctorum obiectorum repræsentati-
uæ sunt, non faciunt vnum per se: probabilius
tamen videtur, sicut partes obiecti sunt vnitæ, ita
& species de illis vniri; sicut quando duæ partes
materiæ vniuntur, vniuntur etiam quantitatis il-
lius partes, & alia accidentia similia, albedi-
nis v. g. partes caloris, frigoris, &c. Argumenta 236
autem aduersa non vrgent: nam vnum repræsen-
tare independenter ab alio, parum obest; ea enim
quæ sunt inter se independentia, vt duæ guttæ
aquæ, possunt vniri. Quòd autem repræsentent
diuersas partes obiecti, minùs vrget: nam sicut
illæ partes, licet diuersæ, sunt inter se vnitæ, cur
non vnientur & partes speciei? Quod tandem
de cognitione additur, etiam non vrget: dico
enim, etiam quando obiecta sunt vnita, vt partes
albedinis, visionem de illis esse vnitam.

Sva-

SVBSECTIO TERTIA.

Corollaria ex dictis.

TERTIA CONCLVSIO. In quolibet puncto aëris sunt tot species distinctæ, quot sunt partes obiecti ad quas inde ducitur linea recta. Probatur ex dictis, quia ex quolibet puncto aëris non solùm videtur vnum punctum coloris, sed omnia ad quæ ex illo linea recta deducitur. Ne-
237 que hinc sequitur, plura accidentia solo numero distincta esse simul in eodem subiecto; non, inquam, sequitur, quia illæ species cùm repræsentent distincta obiecta, non sunt omnino similes, vt suprà etiam tetigi; vel si sint, non tamen sunt otiosæ.

QVARTA CONCLVSIO. Species intuitiuæ intellectus, sunt etiam diuisibiles iuxta obiecti diuisibilitatem. Hæc probatur eisdem rationibus, quibus de speciebus externis proximè idem ostendimus, quia etiam intellectus est independens in cognitione vnius partis albedinis v. g. ab alterâ, item ex interiori parte cubiculi, v. g. videt intellectus pauciores partes cæli quàm ex feneſtrâ; ergo illa visio non est producta, neque mediatè ex specie indiuisibili totius cæli; ergo species intellectus sunt etiam diuisibiles iuxta obiecti diuisibilitatem. Tandem, etiam intellectus aspiciens longum murum, clariùs & intensiùs noscit albedinem sibi vicinam, quàm distantiorem; ergo habet distinctas partes speciei de illis distinctis
238 obiectis: neque in nostrâ sententiâ, docente, rem spiritualem posse esse diuisibilem, id habet difficultatem; vnde minùs consequenter loquuntur, qui cùm admittant, res spirituales diuisibiles, negant species intellectuales intuitiuas esse diuisibiles. Quæ dixi de speciebus, dicenda sunt de cognitione, scilicet illam esse diuisibilem pro diuisibilitate obiecti, quia experientiæ allatæ de independentia vnius partis obiecti ab aliâ, & de clariori cognitione, per se primò desumuntur ex cognitione; ex hac autem arguimus ad species; ergo si species dicimus diuisibiles, debemus & cognitiones diuisibiles dicere.

VLTIMA CONCLVSIO. Species spirituales sunt indiuisibiles ex parte subiecti; id est, anima, quæ eas recipit, est indiuisibilis: materiales verò sunt diuisibiles; id est, recipiuntur in materiâ diuisibili. Hæc ex dictis ita est certa, vt probatione non indigeat.

SECTIO VIII.

Quo pacto species concurrant.

239 EX Sectione 2. in quâ ostendi, potentiam cognoscitiuam ex se esse in actu primò incompletam ad cognitionem, eò quòd non contineat omnes illius formalitates vt eas possit exprimere, satis apertè infertur, speciem debere concurrere efficienter producendo formalitatem actus, quæ est repræsentatio. Hoc suadetur vlteriùs, quia species non potest concurrere in genere causæ formalis; ergo efficienter. Probo Antecedens Primò, quia obiectum præsens non concurrit in genere causæ formalis, vt quando v. g. sentio per tactum, iuxta dicta suprà qualitates non existentes in potentiâ, sed in re tactâ; ergo species supplens obiecti concursum, non supplet concursum in genere causæ formalis; ergo neque concurrit ad cognitionem in tali genere. Probatur Secundò 240
idem Antecedens, quia specie existente in potentiâ, datur eius concursus in genere causæ formalis, & tamen non datur tunc concursus speciei ad actum, quia non fit actus tunc (neque enim necessarium est, vt dum est species in potentiâ, semper sit actus) ergo quando existit actus, alium concursum habet species præter concursum in genere causæ formalis; ergo efficientem. Patet consequentia, quia materialem aut finalem concursum non potest habere, vt per se patet; nec enim est subiectum cognitionis, nec finis mouens ad illam; pura autem conditio non potest esse ob rationem iam dictam de actuali eius existentiâ sine concursu; ergo solùm remanet concursus efficiens, quem possit habere.

Fortè dices Primò: Hoc argumentum nullum esse, nam infrà nos docebimus, habitum in genere causæ formalis inclinando voluntatem concurrere, & tamen non ideò semper habitus actu inclinat; ergo etiamsi species in genere causæ formalis concurreret, non sequeretur eam actu semper inclinaturam. Respondeo, negando sequelam: 241
nam vt habitus actu inclinet in obiectum ad amorem illius, debet ipsum obiectum actu cognosci, & ex defectu cognitionis prouenit vt actu non inclinet: at species, quæ ad cognitionem debet concurrere, non potest cognitione indigere, ideò semper deberet ad illam inclinare si in genere causæ formalis concurreret, nec appareat alia conditio à quâ posset pro ea inclinatione pendere.

Dices Secundò: Species datur ad determinandum; sed hoc fit in genere causæ formalis, ergo. Respondeo, à me suprà ostensum, speciem non dari ad determinandam, sed ad complendam potentiam; ad hoc autem proculdubiò debet concurrere efficienter. Imò hinc retorqueo argumentum: quando in intellectu v. g. dantur species de centum obiectis, ipse intellectus non est determinatus magis ad hoc obiectum, quàm ad illud ex illis centum, & tamen est completus ad illa obiecta; ergo species non determinauit intellectum per inhæsionem sui; ergo, quando in actu secundo determinat actu, aliquid aliud habet præter eam inhærentiam, hoc autem non potest esse, nisi influxus efficiens in eam cognitionem.

Confirmo idem contra aliquos, qui dicunt, spe- 242
ciem solùm dari ad terminandam visionem loco obiecti, quod dicunt fieri sine concursu efficienti; aliunde autem admittunt, non videri speciem, sed obiectum. Contra quos sic arguo: Id terminat visionem, quod videtur; terminare enim visionem, est esse terminum seu obiectum visionis; ergo species quæ non videntur, non concurrunt terminando; ergo debent concurrere efficiendo. Ratio à priori est, quia, vt sæpè dixi, obiectum ad terminandam visionem non requirit præsentiam; creaturæ enim antequam existant, terminant Dei visionem, & Angeli cognitio terminatur ad res 243
ab isto distantes; ergo, si requiritur intima præsentia obiecti, aut specierum in nobis, ideò est, quia species aut obiectum concurrunt efficienter cum potentiâ.

Dices Secundò: Cognitio concurrit ad amorem solùm formaliter; ergo & species ad cogni-

tionem. Nego consequentiam, quia cognitio concurrit illuminando potentiam, & illi repræsentando obiectum: hoc autem præstat in genere causæ formalis per vnionem sui cum intellectu, at species, quæ non est formalis & expressa obiecti imago & repræsentatio, sed tantùm virtualis, non potest per seipsam formaliter determinare, sed concurrendo efficienter ad cognitionem.

DISPVTATIO QVINTA.

De Potentiis materialibus.

EGIMVS de potentiis in communi, & de speciebus quibus potentiæ cognoscitiuæ complentur; agendum nunc est de ipsis potentiis in particulari, & primùm de imperfectioribus, scilicet de materialibus, vt ex illis ad altiora faciamus gradum.

SECTIO I.

Potentia materialis, quæ de facto datur, non potest cognoscere obiectum spirituale.

1 DVo possunt in præsenti in dubium reuocari: Primum, vtrùm ab his potentiis materialibus, quæ de facto dantur, possit aliquid spirituale cognosci; Secundum, vtrùm possibilis saltem sit aliqua potentia materialis, quæ possit obiectum spirituale cognoscere. De primo in hac Sectione, de secundo in sequenti.

PRIMA CONCLVSIO. Potentiæ materiales, quæ de facto existunt, non possunt, naturaliter loquendo, obiectum spirituale cognoscere. Hæc est communis & certa, probaturque ipsâ experientiâ: 2 visus enim solùm percipit lucem & colorem, auditus sonum, olfactus odorem, gustus saporem, tactus primas qualitates, duritiem & suauitatem, sensus autem internus hæc omnia cognoscit; atqui hæ sunt materialia, ergo potentiæ materiales, quæ de facto dantur, naturaliter solùm percipiunt obiecta materialia. A priori autem, vix potest reddi vlla ratio, nisi reuocare id in proprias earum potentiarum naturas: licet enim possibilis sit aliqua potentia materialis cognoscitiua rei spiritualis (de quo Subsectione 2.) certum tamen est, posse plures esse solùm cognoscitiuas rei materialis, imò non omnium rerum materialium, sed præcisè aliquarum, quæ enim in hoc potest esse difficultas? Hoc autem possibili supposito, ipsa experientia apertè ostendit, eas potentias materiales, quæ de facto dantur, esse è numero illarum quæ alligatæ sunt obiectis materialibus, & non omnibus, sed aliquibus, visum v. g. Soli, luci, & colori, auditum sono, &c.

3 SECVNDA CONCLVSIO. Ab his potentiis materialibus nec diuinitus potest obiectum spirituale cognosci. Hæc etiam est communis, non tamen facilè suadetur. Communis pro illâ ratio ea est, quia potentia vitalis non potest extendi, etiam diuinitus, nisi ad obiectum in quo reperiatur ratio formalis obiectiua propria talis potentiæ; sed potentiæ materiales, quæ de facto dantur, non reperiunt in obiecto spirituali suam rationem formalem obiectiuam, ergo non possunt nec diuinitus cognoscere obiectum spirituale. Consequentia est bona: Maior probatur, quia potentia cognoscitiua, vt talis formaliter, est vitalis, & elicit actus ab intrinseco, id est, cum connexione saltem non mutuâ, quæ consistit in eo vt actus ipsi exigant eam potentiam; sed si in obiecto non reperitur ratio formalis propria illius potentiæ, nec potentia exiget actus de tali obiecto, vt per se patet: neque actus exigent potentiam; quia cùm non respiciant obiectum in quo sit ratio formalis propria illius potentiæ, non est cur tales actus petant illam potentiam; ergo potentia cognoscitiua non 4 potest ferri vitaliter, & consequenter nec cognoscere obiectum in quo non sit propria ratio formalis obiectiua ipsius. In obiecto autem spirituali non reperiri propriam rationem formalem potentiarum materialium, quæ de facto dantur (quæ erat Minor suprà posita argumenti) sic facilè suadetur, quia ratio formali obiectiua propria visus est lux & color, auditus est sonus, &c. nihil autem horum esse in illud obiectum spirituale, ergo in eo non daretur propria ratio obiectiua potentiarum materialium de facto existentium, ergo ab illis nec diuinitus potest obiectum spirituale cognosci.

Non fido multùm huic rationi, Primò, quia, iuxta dicenda inferiùs, non est necessarium, vt potentia cognoscitiua operetur physicè vitaliter: à cognitione enim per se infusâ, dummodo potentia sit subiectum capax eius effectus, poterit reddi cognoscens; ergo licet actus de obiecto spirituali non petant oriri à potentiâ materiali quæ de facto datur, adhuc possumus dicere, per eos actus talem potentiam reddi cognoscentem: quo satis fit probationi Maioris propositionis. Deinde 5 contra illam sic arguo ex doctrinâ multorum ex aduersariis: Potentia visiua materialis Beatorum percipiet lucem & splendorem supernaturalem in suâ substantiâ; sed in hac luce non est ratio obiectiua propria visus, quia hæc est ratio coloris, & lucis naturalis, ergo iam potest potentia visiua diuinitus eleuari ad videndum obiectum, in quo non sit propria ratio obiectiua talis potentiæ.

Respondent illi, eum splendorem & lucem esse intra rationem obiectiuam supernaturalem potentiæ visiuæ, ideoque posse ab eâ potentiâ supernaturaliter videri. Sed contrà, quia in hac solutione petitur principium: dicunt enim, illam lucem esse intra rationem obiectiuam supernaturalem potentiæ, quia supernaturaliter ab illâ potest videri (nec enim adest aliud principium, vnde id probari possit;) & rursus docent, eum colorem 6 posse supernaturaliter videri, quia est intra rationem obiectiuam supernaturalem illius, quæ est manifesta petitio principij: quæ si tolerari potest, ego etiam dicam, obiectum spirituale esse intra rationem obiectiuam supernaturalem potentiæ visiuæ,

visiuæ, quia potest supernaturaliter ab eâ videri, etiamsi naturaliter non possit. certè tam gratis illud ab his, quàm hoc à me docebitur.

Ideò alij nonnihil ampliùs solutionem hanc explicantes, dicunt, eam lucem supernaturalem esse quoad substantiam intra rationem propriam potentiæ visiuæ, quia est lux, sicut lux naturalis, ideoque posse à visu cognosci; quoad modum autem non esse intra rationem propriam potentiæ visiuæ, quia est supernaturalis, quod est modus
7 illius lucis. Hæc solutio solis vocibus difficultatem deludit: illa enim lux per suam substantiam est supernaturalis, & non per modum aliquem sibi superadditum, vt & meritò ipsi fatentur, ergo per suam substantiam, & non per modum solum, est diuersa à luce naturali, ergo per suam substantiam est extra rationem propriam potentiæ visiuæ, quia huius obiectum solùm est lux in suâ substantiâ naturalis.

Quòd si, quia conueniunt in aliquâ ratione superiori, & genericâ, v. g. lucis, licet differant in alijs rationibus essentialibus & particularibus, dicis, eam lucem supernaturalem esse intra rationem propriam potentiæ visiuæ quoad substantiam; facilè impugnaberis, Primò, quia (vt satis efficaciter ostendi Disputatione VII. Physicæ à numero 21.) ratio obiectiua propria potentiæ non est aliquid abstractum & commune omnibus rationibus in particulari, sed omnes illæ rationes
8 particulares simæ collectiuè sumptæ; ergo, cùm inter omnes colores & luces, quas naturaliter potentia visiua potest attingere, non comprehendatur quoad substantiam lux illa supernaturalis, vt per se patet, etiamsi habeat aliquod prædicatum superius commune illis, absolutè non erit intra rationem propriam potentiæ visiuæ, neque quoad substantiam.

Impugnaberis Secundò, quia conuenire in aliquo prædicato superiori & generico, non sufficit vt ea res conueniens includatur intra rationem propriam potentiæ, magis enim inter se conueniunt sonus & color, quia conueniunt in ratione qualitatis naturalis sensibilis, quàm lux supernaturalis cum naturali, quæ sunt diuersi ordinis, quantumuis ambæ nomine lucis vocentur, quod non facit eas in re esse magis similes. ergo sicut ea maiori conuenientiâ non obstante dicis, sonum nullo modo esse intra rationem propriam potentiæ visiuæ; ita similiter dicere teneris idem de illâ luce supernaturali, quantumuis genericè conueniat cum luce naturali.

9 Impugnaberis Tertiò, quia, sicut tu admittis lucem supernaturalem, cur non poterit admitti lux spiritualis immediatè ornans & perficiens animas & Angelos, sicut lux materialis ornat corpora. certè non video in hoc vllam vel leuem repugnantiam. Tunc autem ego dicam, illam lucem spiritualem esse quoad substantiam intra rationem propriam potentiæ visiuæ, quia est lux; non verò esse quoad modum, quia est spiritualis: hoc autem non impedire, quò minùs possit cognosci à potentiâ visiuâ, sicut non impedit esse supernaturalem illam lucem, quam tu ponis.

Impugnaberis tandem, quia vel modus ille, in quo dicis non conuenire lucem supernaturalem cum naturali, est aliquid tenens se ex parte obiecti, & vt sic quoad substantiam different obiecta,
10 vt dixi; vel est modus tendendi tenens se ex parte potentiæ, & hic etiam solus sufficit casu quo diuersus sit à modo tendendi potentiæ visiuæ, vt non possit hæc videre lucem supernaturalem, sicut intellectus, quia non habet modum tendendi voluntatis non potest nec diuinitus amare, etiamsi respiciat idem obiectum quod respicit voluntas; ergo, si modus respiciendi lucem naturalem, non est modus respiciendi lucem supernaturalem, non poterit visus, qui est determinatus ad vnum modum tendendi, extrahi ad alium, sicut intellectus non potest extrahi ad modum amandi etiam suum ipsum obiectum. His ergo rationibus omissis, quia partim supponunt conclusionem, partim petunt principium, meliùs potest sententia communis suprà posita probabiliter suaderi.

Quia, sicut ex eo quòd lapis nihil cognoscat, 11
inferimus, eum non esse cognoscitiuum, & consequenter nec de potentiâ absolutâ posse reddi cognoscentem, quia ad hoc vt recipiat effectum formalem cognoscentis, debet esse subiectum capax ex se, & proportionatum ad illum effectum; ita similiter ex eo, quòd potentia materialis, quæ de facto datur, solùm sit capax ex se effectus formalis cognoscendi obiectum materiale, & nec quidem omne, sed aliquod determinatum, inferimus probabiliter, eam potentiam esse incapacem effectus formalis cognoscendi obiecta spiritualia & materialia, etiam diuersa ab his quæ de facto cognoscit, & quoad hæc eam potentiam se habere sicut lapidem; differre verò ab illo, quia hic est incapax effectus formalis cuiuscumque cognitionis: illa verò potentia materialis est capax saltem alicuius cognitionis. Ex quo 12
non infertur esse capacem effectuum formalium omnium cognitionum: quia, vt dixi num. 1. non repugnat potentia aliqua ex se limitata ad aliquod obiectum in particulari, sicut lapis est limitatus ad recipiendum effectum formalem aliquorum accidentium, non verò omnium.

Obijcies Primò: Quælibet creatura habet potentiam obedientialem ad quoscumque effectus, ergo & quælibet potentia ad quascumque cognitiones. Distinguo consequens, ad quascumque cognitiones producendas instrumentaliter, concedo consequentiam; ad recipiendum effectum formalem cognoscentis à quacumque cognitione, nego consequentiam: quia effectus formalis vltra receptionem formæ dicit subiectum capax, vnde, licet lapis possit eleuari ad producendam & recipiendam gratiam & cognitionem, quia ad huiusmodi productiones non requiritur, illum esse capacem ex se effectus formalis cognoscentis & grati, non tamen potest reddi à gratiâ & cognitione gratus & cognoscens, quia est incapax ex se talis effectus: ita similiter, 13
licet quælibet potentia cognoscitiua possit eleuari ad productionem cuiuscumque cognitionis, aut appetitionis per potentiam obedientialem, non tamen potest eleuari ad recipiendum effectum formalem cognoscentis, & appetentis per quamlibet cognitionem & appetitionem, quia non est subiectum proportionatum cum qualibet.

Replicabis, in hac ipsâ solutione videri me petere principium; dico enim, non posse lapidem eleuari ad videndum, quia non est capax, & non esse capacem, quia non potest eleuari; quòd si hunc circulum non facio, non est vnde probem,

lapidem non esse capacem talis effectus. Respondeo, à me non fieri talem circulum, sed incapacitatem lapidis ad hos effectus ex naturâ ipsius erui: vt enim notaui Disputatione 11. à num. 60.

14 agens de potentiâ obediențiali, cùm simile argumentum tractarem, cognoscens, videns, appetens, sunt effectus formales, qui intrinsecè componuntur ex subiecto & formâ, sicut homo ex materiâ & formâ, & quodlibet totum ex suis partibus. Sicut ergo non potest homo componi ex quibuscumque partibus, sed est essentialiter determinatus ad has partes, ita effectus grati est determinatus ad creaturam talem & ad talem gratiam: idem est de appetente, cognoscente, &c. Ex terminis autem ipsis videtur constare, lapidem non esse capacem vt sit gratus, etiamsi ipsi inhæreat gratia; neque vt sit intelligens, etiamsi habeat intellectionem; est enim valdè diuersa compars ab animâ ex quâ componitur essentia huius totius cognoscentis, grati Deo, &c. Quæ

15 difficultas non habet locum in ordine ad operandum transeunter, & ad denominationem illam producentis, vt dixi loco citato, quia multò minor proportio requiritur ad has denominationes purè extrinsecas & quasi physicas operantis, quàm ad compositionem intrinsecam non solùm habentis intrinsecè intellectionem, sed etiam intelligentis, quæ iam aliquid amplius requirit, vt per se patet.

Objicies Secundò: Intellectus naturaliter est improportionatus ad visionem Dei, ad quam diuinitus eleuatur, ergo licet potentia visiua naturaliter sit improportionata ad cognitionem obiecti spiritualis, adhuc poterit diuinitus ad eam eleuari. Respondeo, intellectum absolutè posse Deum cognoscere naturaliter saltem abstracti-

16 uè; vnde Deus absolutè est obiectum intellectus. ex quo fit, vt quando eleuatur intellectus ad Dei visionem, non eleuetur extra suum obiectum, sed ad illud perfectiùs & clariùs cognoscendum; at potentia visiua, si eleuaretur ad obiectum spirituale, omnino extraheretur à suo obiecto, quod videtur repugnare ob rationem dictam.

Objicies vltimò: Potentia visiua potest videre lucem supernaturalem in suâ substantiâ; sed hanc naturaliter neque abstractiuè cognoscit, ergo poterit eleuari ad cognitionem rei spiritualis, licet naturaliter nequeat illam cognoscere. Ex dictis suprà à numero 5. constat, difficulter, admisso Antecedente, negari consequentiam: vnde nego Antecedens, quod ab aduersarijs sine fundamento docetur. Quòd si in cælo est aliqua lux supernaturalis, illa videbitur ab intellectu, sicut ab eodem videtur corporis substantia, & alia accidentia materialia insensibilia.

SECTIO II.

Vtrùm possibilis sit potentia materialis cognoscitiua obiecti spiritualis.

17 COMMVNIS ferè omnium sententia docet, eiusmodi potentiam omnino repugnare. Probatur variè à Doctoribus. Prima ratio sit quam adducunt nonnulli recentiores, Quia nulla potentia materialis potest neque per discursum, neque immediatè in se rem spiritualem cognoscere. Non immediatè: si enim immediatè cognosceret ens spirituale, esset perfectior nostro intellectu, qui vix format conceptum abstractiuum de re spirituali, ergo. Confirmatur: si ille sensus immediatè cognosceret rem spiritualem, haberet pro obiecto adæquato omne ens, & quidem intuitiuè, ergo esset perfectior nostro intellectu, quod repugnat; ergo non potest immediatè sensus ferri in rem spiritualem. Sed neque per discursum, quia hunc con- 18
sequitur libertas: per discursum enim conferuntur & expenduntur obiecta, potentia autem materialis non est capax libertatis, quia repugnat, potentiam materialem benè & malè operari, esse dignam amore & odio Dei, esse illi amicam aut inimicam; ergo potentia materialis non est capax discursus, ergo nullo modo potest cognoscere obiectum spirituale.

Ob multa capita displicet hæc ratio. Primò, quia non videtur repugnare libertas, amicitia, vel inimicitia Dei potentiæ alicui materiali, vel si repugnat, tam difficulter ostendi repugnantiam, quàm in eo, quòd cognoscat obiectum spirituale; materialitas enim consistit, iuxta dicta à nobis, in impenetrabilitate partium, spiritualitas in penetrabilitate. cur ergo impenetrabili substantiæ repugnabit libertas, & amicitia Dei, non verò substantiæ penetrabili? Certè non video inter has duas substantias tantum discrimen, vt sufficiat ad concedendum vni, negandum vero alteri. Sed de hoc fusiùs agemus infrà.

Secundò displicet hæc ratio, quia ex discursu 19
intellectus non sequitur libertas necessariò, non ergo, quia potentia materialis discurreret circa obiectum spirituale, esset libera. Probo Antecedens, quia discursus solùm dicit vnum inferri ex alio; sed cum hoc stat, vt positis omnibus, ad amandum potentia sit necessitata ad amorem, ergo discursui non annectitur essentialiter libertas. Vnde fit, vt stulti, & infantes, etiam si non habeant libertatem, sæpè tamen in rebus physicis suos faciant discursus. Confirmatur, quia, vt dixi Disput. 11. num. vlt. potest esse aliquid intellectiuum, quod non sit volitiuum, & consequenter nec liberum; ergo ex virtute cognoscendi per discursum non infertur libertas necessariò, quandoquidem nec virtus vlla volitiua infertur.

Tertiò displicet, quia licet illa potentia materialis intuitiuè cognosceret obiectum spirituale, quod noster intellectus cognoscit abstractiuè, adhuc posset illa cognitio imperfectior esse nostrâ 10
spirituali, sicut cognitio abstractiua intellectus de albedine in tuâ sententiâ, & vera est perfectior cognitione intuitiuâ visus, quæ materialis est; ergo non quia immediatè cognosceret illa potentia obiecta spiritualia, esset perfectior nostro intellectu.

Quartò displicet, quia licet illa potentia perfectiùs cognosceret propria obiecta quàm noster intellectus, & ex parte hac esset illo perfectior, posset tamen illa potentia limitata esse ad quatuor vel quinque obiecta spiritualia; vnde à nostro intellectu capaci videndi Deum, & in statu separationis cognoscendi etiam intuitiuè omnia entia, absolutè excederetur in perfectione. Denique, quæ repugnantia inuenietur in eo, quòd sit possibilis diuinitus aliqua substantia impenetra-

bilis

bilis cum alterâ in eodem loco, quæ tamen sit perfectior quàm noster animus? nónne illa impenetrabilitas poterit aliunde compensari?
21 Quòd si hi velint spiritualitatem in carentiâ partium constituere, adhuc omnes istæ meæ solutiones vel impugnationes locum habent: nam carentia partium non est conceptus ex se ita perfectus, vt non possit excedi nec æquari à re habente partes; nam in horum etiam sententiâ anima equi, etiamsi materialis sit & partes habeat, est perfectior quàm vbicatio spiritualis animæ (& hoc exemplum habet vim, in quocumque consistat materialitas vel spiritualitas:) ergo sicut forma equi ob alias rationes adæquat imò & excedit accidens spirituale, ita poterit esse aliqua substantia materialis, quæ & virtute cognoscendi, & loco se mouendi, & quia sit essentialiter completa, vel ex alijs diuersis capitibus adæquet, imò & excedat animam rationalem. Neque ex tali excessu per locum intrinsecum sequuntur duo contradictoria: non enim debemus quasi clausis oculis, & sine vllâ distinctione, statim clamare, Est spirituale, est spirituale, ergo perfectius quàm omne materiale; licet enim id verum sit, ceteris paribus, non tamen absolutè, quando aliunde fit compensatio.

Sit ergo secunda aliorum ratio pro eâ communi sententiâ: Potentia non abstrahens in suo esse à materiâ, qualis est materialis, non potest in operatione abstrahere ab eadem materiâ, ergo nec cognoscere obiectum ab illâ abstrahens, id est spirituale. Respondeo, aliud esse, operationem non abstrahere à materiâ; aliud, non abstrahere eius obiectum: sicut aliud est, omnem operationem cognoscitiuam nostri intellectus esse creatam; & aliud, esse creatum obiectum illius: primum est verum, secundum autem falsum; vt quando cognoscimus Deum. Item aliud est, operationem esse finitam; & aliud, eius obiectum esse finitum. Vnde, sicut ineptè inferret quis, non posse cognosci Deum à creaturâ, quia Deus non est productus, & est infinitus, creatura autem est producta, & est finita, & eius operatio non potest non esse finita & creata, nec potest abstrahere à ratione finitæ & creatæ; ita etiam non rectè infertur, non posse rem spiritualem à materiali cognosci, eò quòd hæc non abstrahit à materiâ, secùs illa. imò hoc argumento probaretur, neque à re spirituali posse materialem cognosci, quia cognitio spiritualis abstrahit à materiâ, à quâ non abstrahit obiectum materiale.

Tertia aliorum ratio sit, quia cognitio materialis debet cognoscere diuisibiliter; obiectum autem spirituale, quia indiuisibile, petit indiuisibiliter cognosci, ergo non potest per cognitionem
24 materialem attingi res spiritualis. Hæc ratio peccat in multis. Primò, quia, iuxta dicta suprà, res spiritualis potest esse diuisibilis, ergo saltem hæc poterit à potentiâ materiali cognosci. Secundò, quia etiam res materialis potest esse indiuisibilis, ergo illa poterit cognoscere obiectum spirituale indiuisibile. Tertiò, quia actus spiritualis est compositus ex partibus saltem intensiuis, eius tamen obiectum illis caret, ergo licet actus materialis sit compositus partibus extensiuis, adhuc poterit cognoscere obiectum spirituale indiuisibile. Ratio est, quia obiecto indiuisibili solùm repugnat, cognosci secundùm aliquid, & non secundùm totum; non verò repugnat, cognosci per plures partes cognitionis, si quælibet totum cognoscat; sicut non repugnat animo indiuisibili vbicatio diuisibilis, cuius quælibet pars totum animum afficiat.

Quarta ratio, Quia obiectum non potest cog- 25
noscì nisi per cognitionem proportionatam sibi, & eiusdem ordinis, ergo non per cognitionem materialem. Respondeo, falsum esse Antecedens: Deus enim est in superiori ordine respectu cognitionis creatæ, item & omnis substantia respectu cognitionis creatæ (hæc enim est accidens, substantia verò, quà talis, est altioris ordinis) & tamen non propterea repugnat, Deum cognosci à creaturâ, & substantiam esse obiectum cognitionis accidentalis.

Dices 1: Saltem requiritur, vt principium cognitionis sit in eodem ordine cum obiecto. Sed contrà, quia creatura, quæ est principium cognitionis Dei, non est in eodem ordine cum illo. Contrà deinde, quia anima non est in eodem ordine cum Angelo; hic enim est substantialiter completus, & nullum dicens ordinem ad materiam, anima verò est substantialiter incompleta, & ordinata ad materiam, vt ad compartem. ne- 26
que video, cur esse penetrabile constituat diuersum ordinem à re impenetrabili; & esse completi substantialiter, carereq; ordine ad materiam, non constituat diuersum ordinem à re substantialiter incompletâ, & dicente ordine ad materiam vt ad compartem; vel saltem (si hoc non vis) cur Deus non sit in diuerso ordine à creaturis. Ergo sicut hoc non impedit, ne anima possit Angelum cognoscere, aut creatura Deum, ita nec illud impediet, ne res materialis cognoscat spiritualem.

Quinta ratio, Quia ex his quæ de facto dantur, inferimus probabiliter ea quæ possibilia sunt, & ex his quæ non dantur, ea quæ sunt impossibilia: atqui de facto non datur vlla potentia materialis cognoscitiua rei spiritualis, ergo nec potest dari. Respondeo, Maiorem esse falsam quo ad 27
secundam partem; nec enim omnia, quæ possibilia sunt de facto, à Deo creata fuere, alioquin non esset possibilis potentia materialis cognoscitiua substantiæ materialis, & aliorum accidentium materialium præter ea quæ de facto per quinque sensus cognoscuntur, quod nullus docebit. Sequela probatur, quia de facto nulla potentia materialis est cognoscitiua substantiæ materialis; item nullum esset possibile corpus simplex, quia de facto non datur, ergo nec probabiliter infertur, non esse possibilem potentiam materialem cognoscitiuam obiecti spiritualis, eò quòd de facto non detur.

Vltima ratio, Quia si esset possibilis potentia materialis cognoscitiua obiecti spiritualis, posset etiam esse cognoscitiua Dei; absurdum autem est, Deum posse cognosci & videri per potentiam materialem, ergo. Sed Primùm respondeo, ne- 28
gando sequelam. Sicut enim ex eo, quòd potentia visiua possit videre colorem, non sequitur, posse videre etiam alia accidentia imperfectiora, v.g. sonum, &c. ita nec, quia illa potentia materialis possit videre aliqua obiecta spiritualia, sequitur, posse videre omnia: & multò minùs sequitur, posse videre perfectissimum omnium, id est Deum; ergo sequela non est bona. Secundò respondeo, fortè non repugnare potentiam

materialem adeò perfectam, vt eleuata possit videre Deum; neque enim adeò excedit impenetrabilitas penetrabilitatem, vt ob id teneamur dicere, nihil impenetrabile posse videre Deum, secùs penetrabile. Adde, si id tibi durum videtur, posse responderi, imperfectionem materialitatis, licet non obsit cognitioni alicuius obiecti spiritualis, obesse tamen cognitioni de summo obiecto spirituali, quale esset Deus, eò quòd nobilissimum saltem obiectum petit, ne potentia habeat imperfectionem materialitatis. Ego magis inclinor ad putandum, non repugnare.

29

Ecce quæ pro communi sententiâ afferuntur, quæ satis leuia sunt: vnde probabilius censeo cum aliquibus, non repugnare potentiam materialem cognoscitiuam rei spiritualis, quia, vt dixi, tota imperfectio materialitatis ad impenetrabilitatem per se reducitur: impenetrabilitas autem non adeò magnam includit imperfectionem, vt propterea nulli rei impenetrabili possit ea virtus cognoscendi obiecta spiritualia concedi, præsertim cùm, iuxta suprà dicta, non requiratur, potentiam & obiectum esse in eodem ordine.

SECTIO III.

De Potentijs externis.

30 EAS esse numero quinque, visum, auditum, olfactum, gustum, & tactum, experientia docet, sed non omnes in quolibet animali reperiri etiam videmus, talpæ enim visu carent, alijs deest olfactus, quod in propriam eorum naturam reducendum est. De his quinque sensibus, & eorum obiectis, eruditè, eleganter & copiosè agunt Conimbricenses lib. 2. de Animâ à cap. 7. ad finem vsque libri. Nos in hac Sectione breuiter aliquas difficultates communes omnibus, & proprias singulorum expediemus.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam omnibus communia expediuntur.

31 DIFFICVLTAS prima sit, vtrùm in sensibus detur error. Huic respondeo, sicut dixi in Logicâ Disputatione XIV. de Veritate, in simplici apprehensione dari aliquem errorem, quando res per illam apprehenditur aliter ac est: ita in præsenti respondeo, in sensibus dari aliquando errorē, vt v.g. quando apprehenditur obiectum in eo loco vbi non est, vt contingit in speculo; item quando apprehenditur lux ac si esset color, vt in Iride. Quòd si hunc nolueris dicere errorem, quia non affirmat, quæstio erit de voce. Hoc certum, per illum actum apprehendi aliter rem ac est, est enim apprehensio complexa vniens cum obiecto vbicationem, quam in se non habet, hoc ego dico errorem, tu illud voca vt volueris.

Secunda difficultas est, vtrùm sensus ita pendeant ab obiecti præsentiâ, vt nec de potentiâ absolutâ possint rem absentem percipere. Hæc difficultas est duplex; Prima, vtrùm visus v. g. possit colorem apprehendere, quin alicubi illum
32 apprehendat, sed solùm abstractè. In hoc sensu probabiliorem censeo negatiuam partem: ratio est, quia horum sensuum notitia est ex se intuitiua; sed ad notitiam intuitiuam requiritur apprehendere rem vt præsentem, ergo sensus non potest rem vt abstrahentem à præsentiâ cognoscere. Confirmatur, sensus non possunt discurrere, ergo nec cognoscere abstractiuè. Patet consequentia, quia tam alienus est à modo tendendi sensuum actus abstractiuus quàm discursiuus. Tandem, quia non facilè percipitur, quomodo visus videat colorem, & non eum alicubi videat. Dixi, *probabilius*, quia posset aliquis dicere, id naturaliter conuenire sensibus, diuinitus autem aliter posse, quia non ostenditur repugnantia.

Secundus sensus difficultatis est, vtrùm possit Deus de potentiâ absolutâ, deficiente albedine, eius species conseruare, & vtrùm tunc posset visus albedinem videre. Hæc difficultas enodata 33
est suprà, dum egimus de speciebus soni; ibi enim ostendi, species soni durare illo transacto, etiam auditionem fieri transacto sono: ex quo infertur, nullam esse repugnantiam in eo, quòd de potentiâ absolutâ possint species conseruari in absentiâ obiecti, & sine illo fieri sensatio, quandoquidem ita in sono de facto naturaliter contingit. Ratio à priori est, quia Deus potest supplere defectum cuiuscumque causæ creatæ in ordine ad terminum productum, licet non in ordine ad actiones, hæ enim sunt modi essentialiter ab agente, à quo semel oriuntur, dependentes. Atqui species & cognitio non sunt actiones, sed qualitates per actionem productæ (de quo inferiùs) ergo poterit Deus supplere præsentiam obiecti ad producendam speciem, imò & supplere speciem in ordine ad producendam cognitionem, ergo sine obiecto, imò & sine specie poterit de potentiâ absolutâ fieri cognitio externa sensus, præcipuè cùm obiectum non requiratur ad terminandam cognitionem, iuxta suprà dicta. Addo, etiamsi cognitio esset actio producta ab 34
obiecto, vel à specie, adhuc posse Deum in absentiâ obiecti producere cognitionem, non quidem illam quæ esset actio obiecti, sed aliam quæ solùm esset actio Dei & potentiæ, quæque esset diuersæ speciei ab alterâ cognitione essentialiter pendente à specie impressâ, & obiecto.

Dices: Illa cognitio non esset intuitiua, quia non est intuitio rei existentis, ergo repugnat sensui. Patet ex te suprà docente, sensui repugnare cognitionem abstractiuam. Respondeo facilè, visionem intuitiuam duo dicere, & quòd per ipsam visionem apprehendatur obiectum vt præsens, & hoc est intrinsecum cognitioni, & omni externæ sensationi essentiale, iuxta suprà dicta, quia est proprius modus cognoscendi sensus: aliud extrinsecum dicit cognitio intuitiua, scilicet existentiam ipsam obiecti, sicut propositio vera dicit affirmationem obiecti, quod est illi intrinsecum, & ipsam existentiam obiecti illi extrinsecam. Et sicut propositioni non potest deesse ratio affir- 35
mationis, potest tamen deesse ipsa existentia obiecti; ita cognitioni sensus non potest deesse, iuxta dicta suprà, hoc quod est apprehendere obiectum vt præsens, potest tamen deesse hoc quod est ipsum obiectum esse præsens; quo casu non esset intuitiua adæquatè. imò nec omnino vera, vt suprà dixi, quia apprehendit obiectum aliter ac est, apprehendit enim illud vt præsens, cùm tamen verè non sit præsens. Quomodo autem tunc ea visio vocanda sit, quæstio est de puro nomine, de quâ non sum sollicitus. Vbi

obserua

obserua inconsequentiam eorum, qui dicunt, propositioni veræ esse essentialem veritatem, seu actualem existentiam obiecti; hic autem dicunt,
36 eamdem sensationem externam posse transire de verâ in falsam; seu, ne vim in nomine faciamus, illi esse essentiale repræsentare quod obiectum existat, non verò esse essentiale ipsum obiectum existere (quod eodem modo videtur dicendum de propositione) & consequenter, non esse illi essentialem veritatem actualem.

Sed obijcies: Potest dari apprehensio intuitiua obiecti non existentis, ergo etiam Deus poterit habere hanc intuitionem rei non existentis. Nego sequelam, quia cognitio Dei intuitiua, est iudicatiua; repugnat autem Deo, aliquid affirmare de obiecto, quod verè non habet, sensui autem non repugnat hic error, iuxta proximè dicta.

Tertia difficultas est, vtrùm actus horum sensuum non solùm in brutis sed etiam in homine materiales sint. Ratio dubitandi est, quia, cùm in homine detur animus spiritualis, in quo necessariò debeant recipi prædicti actus, iuxta dicta suprà, dum egimus de potentijs, nec videatur necessarium, eos actus recipi etiam in materiâ, non videtur necessarium eos dicere materiales.
37 Supponunt communiter omnes, eos esse materiales, illis etiam subscribo; & ratio est, quia in eiusmodi actibus conuenit homo cum brutis, fiunt enim cum eisdem speciebus materialibus in potentijs omnino similibus; organizatio enim oculi, in quo fit visio, humor illius idem est in homine ac in equo, & idem de gustu, tactu, & de alijs sensibus: item eodem modo impediuntur potentiæ hominis ab his actibus, sicut potentiæ brutorum: quibus efficaciter ostenditur, eos actus hominis esse dependentes à materiâ, sicut actus bruti, & consequenter esse materiales. Et ratio à priori est, quia homo est animal, licet rationale, vnde est principium sensitiuũ & materiale, sicut alia animantia; est etiam spirituale & intel-
38 lectiuum, quo ab illis differt. Quando autem intellectus non potest suas operationes exercere rectè, in reliquis actibus vix distinguitur à belluâ, vt in homine omnino insensato cerni facilè potest; habet ergo homo operationes materiales communes belluis, habet & spirituales proprias quibus ab illis distinguitur. Explicatis his quæ communia sunt quinque sensibus, de eis in particulari agamus oportet.

SVBSECTIO SECVNDA.

De Visu.

PRIMVM obtinet locum, vt omnium perfectissimus, visus, cuius obiectum est lux & color, quæ sunt duæ qualitates inter materiales nobilissimæ, exceptis actibus intentionalibus. Requirit color, vt emittat species sui, esse illuminatum, non tamen est necessarium vt totus aër vsque ad potentiam visiuam illuminatus sit, vt patet experientiâ, quâ videmus ex obscurissimis locis lucem distantem, imò ex profundissimis puteis referunt nonnulli etiam in meridianâ luce stellas conspici.
39 Contra hanc conclusionem stant Conimbricenses, qui mouentur: nam si obiectum, vt producat speciem, requirit lucem, ergo & vna species, vt producat aliam per aërem, requirit lucem. Nostro argumento respondent, in illis casibus etiam produci lucem per totum aërem vsque ad potentiam, licet exiguam. Sed hinc eos redarguo: ea lux exigua non sufficit, vt obiectum ibi existens possit producere species, & tamen sufficit, vt species veniens ab obiecto distanti illuminato, possit aliam speciem producere, & fortè intensiorem quàm si medium fuisset illuminatum, ergo non petit idem vna species, vt producat aliam, quod requirit obiectum vt producat primam speciem. Quo corruit totum argumentum Conimbricensiũ, desumptum ex eo, quòd idem petit vna species, vt producat aliam, quod obiectum, vt producat primam. Contrà Secundò, 40
quia, quando ex obscurissimo cubiculo nocturno tempore videtur lux in monte ad quatuor sexve leucas aut fortè duodecim distans, non potest probabiliter affirmari, per totum illud spatium vsque ad cubiculum productam fuisse lucem, experimur enim, ibi tunc alios homines nobis proximos, nec parietes ipsos vllâ vi percipi posse, ergo quia ibi non est vlla lux, ergo non requiritur lux in potentiâ, vt possit obiectum videri, sufficit enim, eam esse in obiecto. Quæ autem huius sit à priori ratio, non potest à nobis definiri; reuocandum ergo est in propriam obiecti & speciei naturam.

Dubitatur in præsenti Primò, vtrùm color sit obiectum formale visus, an materiale. Respondeo, esse formale, quia color in seipso immediatè terminat visionem, non autem in luce priùs visâ; est ergo obiectum formale, quia verò pendet à luce vt videatur, dici solet obiectum materiale; lux autem, quæ non pendet à colore, formale. Aduerte tamen hîc, lucem solùm videri quando 41
terminatur corpore aliquomodo opaco, vt experientiâ constat, vel quando habet aliquid quasi de colore, vt radij solares & ignis de flauedine.

Dubitatur Secundò, vtrùm color distinguatur à luce. Quidam negant, quia deficiente luce deficit color, ergo non distinguuntur. Sed facilè impugnantur hi Auctores Primò, quia cùm lux & radij solares illuminantes diuersa obiecta, sint in se idem, si colores eorum obiectorum non essent ab his radiis distincti, etiam essent in omnibus subiectis iidem colores, quod repugnat manifestæ experientiæ.

Secundò reiiciuntur, quia si color, albedo v. g. papyri, non distingueretur à luce, esset impossibile, vt cum quacumque luce semper appareret albedo. Confirmatur à contrario, quia color Iridis non est distinctus à luce, sed est ipsa lux Solis secundùm diuersum aspectum, ideò non est fixus & permanens, sed versatilis, vt patet etiam in columbæ collo, item & in triangulari crystallo, vulgò *vitrum Philosophicum*; ergo colores, qui 42
semper fixi & stabiles sunt, sunt veri colores & à luce distincti, licet pendeant ab illâ, vt videantur. quare nego argumento aduersariorum luce deficiente colores deficere; solùm enim deficiunt species quibus videantur. Consule Conimbricenses suprà quæst. 2.

Organum visus est humor quidam crystallinus, in quo, quia ob perspicuitatem & locum, quem habet in medio aliorum humorum, aptissimus est, fit visio, ideoque læso eo humore visus

sus læditur statim. De his & similibus quæstionibus, quæ plus voluptatis quàm vtilitatis habent, rectè Conimbricenses suprà, & in Problematibus quæ sunt ad finem Tomi de Animâ. Non possum autem non hîc obseruare, rationem illam communem, scilicet ideò pupillam esse crystallinam, ne si haberet in se aliquem colorem, omnia obiecta reputaret habere eum colorem;
43 hanc inquam rationem esse absolutè malam: nam tactus etiamsi calidus sit, manus v. g. non propterea, si tangat rem frigidam, eam reputat calidam; nec quia sit dura, si tangat rem mollem, eam reputat duram; ergo ea ratio in visu non est formalis. Melius ergo posset dici, ideò non habere colorem, quia omnis color habet opacitatem, & consequenter impediret, ne species aliæ, quæ non transeunt nisi per corpora diaphana, intrarent pupillam.

SVBSECTIO TERTIA.

De Auditu.

POST visum sequitur auditus: eius obiectum est sonus, resultans ex compressione aëris ob corporum collisionem; medium, per quod sonus emittit species sui, non est solus aër, sed etiam alia corpora densa, iuxta dicta suprà Disputatione IV. dum egi de speciebus soni. Huius sensus organum continetur intra aures, communiterque docetur, esse materiam quamdam adeò subtilem, vt licet animata sit (alioquin in eâ non posset fieri auditio) aër dicatur non propriè, sed metaphoricè & translatiuè. De hoc organo nihil
44 nisi ex anatomiâ dicere possumus. Videantur Conimbricenses suprà. Circa aquam putant nonnulli recentiores, eam esse incapacem non solùm soni, sed & specierum à sono productarum, ita, vt cùm primum species soni veniunt ad aquam, statim pereant. Hanc probant ratione à priori, quia ob defectum duritiei non potest eas recipere; quò enim corpora sunt duriora, eò meliùs retringunt sonos. Hæc ratio nullius est momenti, nam aër, qui est multò minùs durus quàm aqua, non solùm est capax specierum soni, sed est in sententiâ horum, vnicum subiectum, in quo primò producitur sonus. Secundò mouentur, quia si homo caput intra aquam ponat, nihil audiet, ergo signum est aquam non esse capacem specie-
45 rum. Hoc argumentum non vrget: nam posito quòd non audiat, tunc potest quis id non in defectum specierum, sed quia aqua intrans vsque ad locum vbi sit sensatio, suâ vel frigiditate vel applicatione impedit potentiam à sensatione, quasi inde pellendo spiritus necessarios ad sentiendum; vel, quod probabilius est, & expertus sum imponendo vnam aurem aquæ, quia eo ipso fit intra aures quidam quasi strepitus, quem aliquando homo solet sentire quando nihil audit, illud enim internum murmur prorsus impedit auditionem; imò & hos teneri reddere hanc solutionem, paulò pòst ex ipsismet ostendam.

Contrarium ergo omnino puto verum, scilicet, aquam posse recipere species soni, quod probatur multis experientiis. Primò, quia aliquando in fluminibus percipitur sonus, quem aqua interiùs pellendo aliquos lapillos excitare solet, ergo species soni possunt excipi in aquâ. Huic experientiæ respondent aduersarij, tunc per poros aquæ, vbi est aër, prodire foras eas species. Mirandi sunt hi Auctores cum istis poris, quan- 46
do ad rarefactionem in aquâ calidâ, vbi tam manifestè ipsis etiam oculis videntur (vt alibi ostendi) nos eis vtimur, exclamant, eos poros esse planè Chimæricos, & vix eorum Auctores non anathematizant. Iam autem eos in eâ aquâ, vt fugiant difficultatem, sine necessitate adstruunt; eos autem quoad punctum præsens facilè reiicio. Nam licet sæpè in corporibus inueniantur tales pori, & in eâ aquâ sint (hoc his Auctoribus concedo) non tamen facilè ita occurrent, vt sint tales pori contigui per totum corpus, in quo sunt versus partem interiorem, sed pòst duos aut tres sequitur pars alia solida. Iam ergo hoc supposito, sic argumentor: Si ex illâ profunditate interiori ad superiorem superficiem aquæ non sit aliquis ordo pororum contiguatorum (quod, vt dixi, vix 47
probabiliter potest affirmari) repugnat, venire species illas sursum, nisi excipiantur seu penetrentur cum aliquâ parte aquæ; ergo dicendum est, eas ibi recipi, & aquam non esse omnino incapacem earum specierum. Idem Secundò clariùs ostendo, quia si isti in eâ aquâ solùm in fundo parum motâ admittunt intrare aërem, vel poros istos, quomodo etiam illos non admittent, quando homo in aquam immergit caput, vt saltem per illos possit homo audire sonum? Numquid est aqua magis densa, quia homo immergat caput, quàm quando suo naturali cursu fluit torrens? Hinc videbis, quod suprà notaui, hos Auctores ratione & consequentiâ destitui, ponere & negare istos poros, solùm quando, vt hîc & nunc euadant vim argumenti, eis videntur necessarij.

Tertiò tandem ostendo, eam solutionem hîc non posse applicari: nam certissimum est, quando fluuius est congelatus totus in superiori parte, & quando non sunt pori ad quos hi fugiant (nam ea glacies vix vllos habet) etiam tunc sentiri, si applicetur auris, aquæ fluxum, nisi glacies sit 48
valdè crassa. vnde de vulpe narratur, non priùs supra glaciem incedere, quàm applicatis auribus non sentiat strepitum. Et quidquid sit de vulpe, ab hominibus certum est audiri talem cursum aquæ; per quos ergo poros glaciei transit ille sonus, si glacies nullos habet? ergo dicendum, posse in aquâ recipi species soni.

Secunda experientia, quâ probatur, aquam posse recipere species soni, est, quia pisces audiunt voces hominum, strepitus tormentorum; vnde experientiâ traditur comprobatum, fugari pisces à loco, vbi frequenter tormenta magna exploduntur. Huic respondent aduersarij, ideò fugari pisces, quia vident ignem vel fumum, vel quia terra tremit. Sed in hac solutione valdè diuinant, Primò, quia fumus non potest magis fugare aut terrere pisces, quàm obscuritas noctis, aut nubes aliqua densa: ignis autem non tam procul exit extra tormentum vt à piscibus videri 49
possit. Quod de terræ motu additur, magis est improbabile; tum quia fluctus maris non magis agitantur explosione tormentorum, quàm vi ventorum, vt per se notum est, sed ex agitatione à ventis non fugantur pisces, ergo multò minùs fugabuntur agitatione fluctuum à tormentis, quæ est planè imperceptibilis; ergo id reducen-

dum

dum est in auditum ictus tormenti, qui per se etiam terret animosos homines; audiunt ergo pisces. Meliùs potuissent hîc respondere, per illos poros; & miror quòd hîc eorum fuerint obliti. Ergo aqua est capax specierum soni.

Addiderim, mihi esse probabile valdè, non solùm species soni posse recipi, sed & primò formari sonum ipsum in aquâ. Moueor eâ experientiâ aquæ in fundo, quia in aliquibus torren-
50 tibus, & infra glaciem fit sonus. Nec est probabile, tantum esse ibi aëris, vt in illo possit formari sonus, & non potiùs in aquâ: nec video cur sonus non possit nisi in solo aëre formari, & non etiam in aliis corporibus. quando enim frangitur vas, aut aliquod aliud corpus durum, excitat magnum strepitum, & vix est explicabile, quomodo tunc aër comprimatur aut colliditur, vt ex eâ collisione solùm resultet sonus. Ergò dicendum est, immediatè ex illâ collisione in ipsis corporibus posse produci. Et certè in aquâ, quæ similior est aëri, sine dubio poterit. Sonum non percipi à longè eò instanti quo fit, sæpè suprà dixi & ostendi: nunc aduerto, nonnullos id negantes, huic experientiæ de auditione tardâ à longè respondere, tunc fieri sonum, cùm primò auditur; sed quia per motum localem producitur, qui motus non fit in instanti, audiri tardiùs. Hæc solutio parum valet: nam qui sunt viciniores, audierunt citiùs sonum, ergo iam fuit pro-
51 ductus, antequam audiatur à distantioribus. Nec potest etiam dici, produci secundum sonum à primo. Si enim id ita esset, illi qui sunt vicini, audirent secundum sonum, quod est contra experientiam. Deinde, ipsimet Auctores, contra quos hîc arguo, fatentur, sonum à sono non produci, sed sonum à repercussione, & à sono species. Tandem, si sonus illum secundum sonum produceret, cùm non in instanti id faceret, sed post morulam aliquam, rediret eadem difficultas quæ de speciebus, cur scilicet in instanti non producantur, cùm careant contrario, de quo satis fusè egi suprà, vbi hæc omnia explicui.

SVBSECTIO QVARTA.

De Olfactu.

52 TERTIVM locum obtinet olfactus, cuius obiectum est odor. Dubitatur in præsenti, vtrùm odor sit substantia exhalata, an qualitas à substantiâ producta. Nonnulli apud Conimbricenses suprà quæst. 1. cap. 9. affirmant, esse substantiam exhalatam; Primò, quia odor nutrit & sustentat; sed hoc non potest ab accidenti præstari, ergo odor est substantia exhalata. Maiòr probatur auctoritate Plinij & aliorum, asserentium, quosdam Indos solo viuere odore ex floribus & pomis capto. Respondent rectè Conimbricenses, auctoritatem Plinij non esse infallibilis veritatis, vnde negant eam historiam de Indis. Secundò alij mouentur, quia boni odores confortant caput & cor, mali verò lædunt, ergo sunt substantia. Nego consequentiam, quia calore temperato fouentur membra, & nimio læduntur; calor autem non est substantia, ergo quia odor confortat caput, non infertur, eum esse substantiam. ratio à priori, quia qualitates seipsis possunt esse con-
53 formes aut difformes animali. Tertiò mouentur, quia res odoriferæ assiduâ odorum exhalatione absumuntur, ergo, quia odor est substantiæ exhalatio. Respondeo, aliquas res odoriferas absumi non ob productionem odoris, sed quia sunt iuxta ignem vel Solem, ipsæque sunt aqueæ, ideoque exhalantur: quo modo exspirant liquores & absumuntur, etiamsi careant odore vt aquâ; alia verò corpora quantumuis producant odorem, non exhalant, nec absumuntur, vt coria electro referta; quantumuis enim totum aërem repleant odore, non ideò manent minora quàm anteà.

Contraria ergo sententia communis inter Philosophos, scilicet odorem esse qualitatem productam à substantiâ odoriferâ, tenenda est. Hanc probant Conimbricenses, quia, si odor esset substantia, non posset per sensum percipi (sensus enim percipit solùm accidentia) sed non 54
fido huic rationi: quia, vt probetur sensum non percipere nisi accidentia, priùs probandum est, obiecta omnium sensuum esse accidentia. Quòd si non probatur, nec potest probari, sensum non percipere nisi accidentia, ergo non est probandum, odorem esse accidens quia olfactus non percipit nisi accidentia, sed potiùs è contrario ex eo quòd odor sit accidens, debet probari olfactum non percipere nisi accidentia.

Meliùs ergo poterit ea sententia suaderi, quia si quis in manu v. g. rem aliquam valdè odoriferam diu retineat, scilicet poma aurea, electrum; & his similia, diu posteà retinet odorem, non autem quia in manu ferat aliquam substantiam de nouo, vt per se patet. Licet enim manum abstergat, & aërem illi coniunctum mutet in alium, adhuc retinet odorem. Tunc autem non potest 55
ibi retinere substantiam aliquam exhalatam, ergo solùm retinet odorem productum in propriâ manu. cùm enim sit accidens vt ibi producatur, non eget expulsione substantiæ præcedentis. Deinde, quando totum templum odore impletur, vel totus aër cubiculi, eò quòd fuerit ibi electrum, v. g. incredibile omnino est, ex eo electro tantam fuisse substantiam exhalatam, vt potuerit totum aërem occupare, præsertim cùm electrum maneat posteà tam integrum ac anteà; ergo odor non est substantiæ exhalatio, sed qualitas ab eâ substantiâ producta.

Resultat odor ex primarum qualitatum con- 56
cretione, prædominante calore, qui semper auget odorem; frigus verò è contrario illum impedit. Odorem sine speciebus productis per seipsum concurrere cum potentiâ ad cognitionem, dictum est suprà, quod non oportet in præsenti repetere.

De organo olfactus controuertunt latè Conimbricenses suprà cap. 9. quæst. 4. tandemque definiunt, illud esse duas tuberculas in figuram mamillæ, quæ ideò *tuberculæ mamillares* dicuntur, residentque in superiori parte nasi iuxta cerebrum. Ante has dicunt esse os quoddam bipartitum, habens aliqua foramina minora in cribri figuram, per quæ ingreditur odor: sed quia, vt ait Aristoteles, in animalibus respirantibus os illud tectum est quodam tenui operculo, oportuit vt ad sentiendum odorem daretur respiratio, quâ eleuaretur operculum, & pateret aditus odori.

Ab aliquibus animantibus maximè excedi ho- 57
mines in perspicacitate huius sensus, experientiâ com-

compertum est: canes enim venatici à longè sentiunt lepores, & vultures cadauera, quæ homo, nisi proximus sit illis, non olfacit. Vtrùm autem bruta bonis odoribus delectentur, & in malis displiceant, dixi Disputatione præteritâ, agens de speciebus insensatis, vbi responsionem affirmatiuam pro omnibus sensibus in ordine ad sua obiecta statuimus.

Huic sensui tertius locus dignitate tribuitur à Conimbricensibus, quia sentit res distantes, necessitate verò vltimus. Hæc secunda pars vera, item & prima: sed non eius probatio in nostris principiis, asserentibus, solum odorem existentem iuxta olfactum percipi, sicut per tactum solùm percipitur calor contiguus manui. Quòd autem odor è longinquo veniat, nihil efficit: nam etiam calor qui per tactum percipitur, po- 58
test è longinquo venire. Meliùs ergo poterit probari maior olfactus perfectio, Primùm ex minori læsione, quam percipit ex suis obiectis: magis enim læditur tactus nimio calore, puta ignis, quàm olfactus odore, quantumuis malo; ergo, quia perfectiùs & accedendo magis ad modum cognoscendi spiritualem percipit olfactus sua obiecta. Item probatur idem ex maiori differentiâ odorum. Denique, quia odor nobilior qualitas est, quàm calor & sapor, quod probabiliter cuilibet apparet. Dico *probabiliter*, quia (vt suprà ad aliud propositum notaui) est valdè difficile determinare, quid sit perfectius accidens aut substantia. certè homines obiecta tactus & gustus non ita apprehendunt digna cælo, sicut obiecta auditus, & olfactus, concentus, suaues odores, &c.

Docent hîc aliqui, eos, qui latiores habent na- 59
res, & maiorem olfactum, non laborare doloribus capitis, & maiori ingenio pollere. De ingenio nihil dico, vellem vt ita esset in me; sed de doloribus capitis, semper fui illo valdè vexatus, etsi vtcumque apertas narium fenestras habeam. Ratio tamen, quâ hi Auctores mouentur, non displicet, quia faciliùs purgatur caput; sed nulla regula sine exceptione.

SVBSECTIO QVINTA.

De Gustu & Tactu.

QVARTO loco succedit gustus, cuius obiectum est sapor: organum illius est tota lingua, & præcipuè in cuspide. Est autem in præsenti difficultas, vtrùm gustus sit quidam tactus, an verò sensus ab eo diuersus. Communis sententia
60 meritò docet, eos esse distinctos. Quod probatur facilè, Primò, quia in linguâ potest deficere gustus, quin deficiat tactus. Item in aliis partibus corporis datur tactus, & tamen, quantumuis illi applicentur cibi & sapores, non eos gustabunt, neque tactu percipient, ergo gustus & tactus sunt sensus omnino diuersi. Secundò idem à priori probatur ex obiectorum diuersitate: etenim tactu percipiuntur quatuor primæ qualitates, calor, frigus, &c. item mollities & durities; gustu autem solùm percipiuntur sapores, qui sunt qualitates diuersæ à primis.

Aduerte Primò, licet non, vbicumque est tactus, detur gustus, è contrario tamen, vbicumque datur gustus, dari tactum; hic enim dispersus est per totum corpus: vnde lingua non solùm gustat saporem, sed etiam tangit calorem, humorem, imò aliquando lingua solùm tangit, non gustat propriè aquam v. g. Si hæc careat omni sapore, & hinc paulò ante confirmaui, eos sensus esse diuersos.

Aduerte Secundò, quia, vt lingua gustet ci- 61
bum, requiritur eum esse illi coniunctum, ideò vulgariter vocari tactum, sicut etiam dicimus, lapides tangi inter se, non quia per tactum inuicem cognoscantur, sed quia approximati sunt. Ita similiter sapor potest dici tangere linguam, quia illi approximatus est, non verò quia per sensum tactus percipiatur. Suprà dixi, saporem non requirere species sui, vt cognoscatur, quia approximatus est sufficienter, vt seipso possit sine speciebus concurrere, aliunde autem non est vlla ratio, cur illi negemus talem concursum.

Vltimo loco accedit tactus, qui omnium maximè necessarius est ad animalis vitam tuendam, & noxia declinanda; per ipsum enim sentitur læsio, quâ primarum qualitatum temperamentum, quod maximè vitam continet, dissoluitur. Eius 62
organum sunt caro & nerui; in illis enim experientiâ compertum est dolorem sentiri, & consequenter ibi esse tactum: ossa autem, quia duriora & sicciora, inepta sunt tactui. vnde licet dentes limâ aut serrâ diuidantur, & licet igne crementur, dum lima & calor ad neruum carnémve non accedat, nullus sentitur dolor. Et hinc fit, homines durioris carnis minùs sentire dolores, plus verò è contrario qui molliores sunt & humidiores. Dispersum est organum huius sensus per totum corpus, vt possit dignoscere læsionem temperamenti in quacumque parte corporis sit.

In hac potentiâ sensitiuâ excellit homo reliqua 63
animantia, quia perfectiùs sentit dolores, qualitates sibi dissonas, quàm reliqua. Et hinc probat Aristoteles, hominem perfectiùs per sensum cognoscere, imò inter ipsos homines eum, qui mollioris carnis est, docet aptiorem esse ad intelligendum quàm qui durioris; quod experientiâ compertum est. Excipiuntur tamen ab hac regulâ feminæ, quarum mollities non est aptior ad intelligendum, est enim ex aqueo & pituoso, vt in phlegmaticis; mollities autem apta ad discurrendum est aërea, quæ ideò iuuat, quia dispergit soluitque inutilia excrementa, quibus pulsis, spiritus, quos sanguine incalescente cor exhalat, subtiliores redduntur, vnde & phantasmata puriora defæcatioraque euadunt.

Obiectum tactus sunt (vt dixi) quatuor pri- 64
mæ qualitates, durities & mollities, non solùm quæ in manu tangente existunt, sed etiam quæ in re tactâ, iuxta dicta Disputatione præcedenti: vbi etiam probauimus, in hoc sensu non esse admittendas species, sed ipsum obiectum per se immediatè ad sensationem concurrere.

Rogabis, vtrùm sensus percipiant suas operationes. Ratio dubitandi est, quia visus v. g. dicitur cognoscere tenebras, & auditus silentium, non aliâ ratione, nisi quia cognoscunt se tunc in otio esse, ergo quia cognoscunt carentiam sui actus, & consequenter suos actus. Contraria sententia communior & verior est, quæ probatur à Conimbricensibus, quia actus non sunt lux nec color; sed obiectum adæquatum visus est lux & color, ergo actus non videntur ab ipsis potentiis.

Hoc

Hoc argumentum infirmum est, quia aduersarij negabunt, solam lucem & colorem esse obiectum visus: tam difficulter autem ea propositio suadebitur, quàm potentiam visiuam non reflectere supra suos actus. Aliter ergo posset hoc ipsum probari, quia si potentiæ exteriores essent reflexiuæ supra suos actus, quotiescumq; haberent actum, reflecterent se supra ipsum, quia tunc haberent principia requisita ad eum cognoscendum; & cùm aliunde sint potentiæ necessariæ, semper eos cognoscerent, cuius contrarium experimur quotidie. Neque hæc ratio premit: nam intellectus est reflexiuus supra suos actus, & etiam potentia necessaria, & tamen non ideò, quandocumque intelligit, reflectit necessariò supra illos. Meliùs ergo poterit id suaderi, quia nullus vnquam potuit notare tactum reflectere supra suum tactum, aut visum videre suam visionem, etsi velit, ergo externæ potentiæ non possunt supra suos actus reflectere, ergo reflexio non fit à sensibus. 65

Ad oppositum argumentum facilè respondeo, visum non percipere tenebras propriè: dicitur autem eas percipere, quatenus ex eo, quòd nihil videat, infert intellectus, ibi non esse lucem.

Sed vrgebis: Brutum agnoscit vmbram hominis, & ab illâ terretur; ergo, vel quia cognoscit ipsam carentiam lucis, quod repugnat bruto, vel quia reflectit supra suos actus, & supra illorum carentiam. Respondeo, brutum videre vmbram, nihil esse aliud, quàm videre lucem in vnâ parte, & illam non videre in aliâ, in quo nulla includitur reflexio neque supra actum, neque supra eius carentiam. sicut enim, vt videat hominem ipsum, sufficit quòd videat eius figuram secundùm entitatem positiuam quam dicit, & non videat alias partes redundantes, quantumuis non reflectatur supra suam cognitionem; ita etiam idem sufficit vt cognoscat vmbram. Vtrùm autem sensus internus se reflectat supra suos actus, dicam statim, vbi clariùs soluetur hoc argumentum. 66

SECTIO IV.

De alijs Potentijs materialibus.

VLTRA has quinque externas potentias dari etiam alias internas materiales, facilè suadetur. Et quidem Primò dari alium sensum communem interiorem, percipientem obiecta aliorum sensuum, probatur, quia brutum recordatur obiecti visi, vocis auditæ, doloris recepti, vt experientiâ compertum est (canis enim & domum & domini vocem agnoscit, recordatur à quo fuerit vulneratus, &c.) atqui hæc cognitio non fit à sensibus externis, qui non retinent species obiectorum præteritorum, alioquin etiam in absentiâ illorum possent operari; ergo fit à sensu alio distincto. Probatur deinde: canis dormiens, quando nullam sensus externi operationem exercet, cogitat de obiectis in die visis, ideoque & dormiens latrare solet, vt passim experientia docet; ergo habet alium sensum ab his quinque distinctum. Illum autem communem esse, probatur, quia percipit omnia obiecta aliorum sensuum, recordatur enim obiecti, & visi, & auditi, &c. 67

Aliqui Auctores non contenti hoc sensu, alios quatuor addiderunt, inter quos distribuunt varias operationes quas in nobis experimur. Primum dicunt *sensum communem*, & huic tribuunt perceptionem obiectorum aliorum sensuum. Secundum dicunt *imaginatiuam*, quam faciunt conseruatricem specierum sensui communi deseruientium. Tertium *æstimatiuam*, quam dicunt cognoscere obiecta insensata. Quartum *phantasiam*, & hanc fingere fingunt monstra & Chimæras, coniungendo species rerum incompossibilium, vt hirci, & cerui, montis aurei, &c. Quintum *memoriam*, cuius dicunt esse proprium, recordari obiectorum priùs cognitorum. Alij Auctores eos sensus redigunt ad quatuor, alij ad tres, ad duos alij, alij denique ad vnum, vt nulla sit sententia sine patrono. 68

PRIMA CONCLVSIO. Licet dentur hæ diuersæ operationes internæ, vnicus tamen est sensus principium omnium illarum. Probatur: non sunt multiplicandæ entitates & potentiæ sine vllâ necessitate; atqui in præsenti nulla prorsus est, ad ponendos hos distinctos sensus aut potentias, ergo. Probatur Minor, quia si quæ esset, maximè varietas operationum; sed omnes hæ possunt ab eadem potentiâ oriri, vt patet in intellectu, qui cùm vnicus sit, habet tamen easdem operationes retinendi memoriâ, fingendi, percipiendi, &c. Confirmatur, & declaratur argumentum: potentia habens virtutem ad cognoscenda obiecta absentia, habet virtutem ad illa, etiam quando sunt præsentia, & quando habet intensas species de illis; ergo eadem phantasia erit imaginatrix & conseruatrix; item ea potentia, quæ possibilia coniungit incompossibiliter, debet necessariò ea possibilia cognoscere seorsim, ergo eadem exercebit quartum illud munus. 69

Dices Primò: Ad recipienda facilè obiecta requiritur humiditas, ad ea conseruanda siccitas, ergo sunt diuersæ potentiæ, perceptiua & conseruatiua. Hoc argumento videtur probari, in diuersâ parte corporis fieri cognitionem internam de obiecto præsenti, ab eâ quæ de absenti, quia in eadem nequit esse intensa siccitas & intensus humor, qui requiritur ad eas operationes: ponere autem in diuersis partibus eas cognitiones, per se videtur falsum. Igitur respondeo, argumento non probari, sensus esse diuersos, sed dispositiones ad aliquos actus illius sensus esse diuersas à dispositionibus requisitis ad alios actus eiusdem potentiæ. Adde, multos homines facilè percipere, & diu retinere, ergo potest esse eadem dispositio vtrique operationi apta. Ex his soluitur aliud Galeni argumentum, contendentis probare eam distinctionem sensuum, ex eo quòd homo lædatur in ordine ad vnam operationem, non ad aliam. Sed hoc, vt dixi, non probat diuersitatem sensuũ, sed diuersitatem dispositionum ad diuersas operationes eiusdem sensus requisitarum. 70

Denique, quòd non detur potentia coniungens species v. g. montis aurei, patet, quia vel id non præstatur à potentiâ materiali, vel si præstatur, sufficit ea quæ percipit obiecta omnium sensationum. solùm ergo dabitur vnica potentia interior materialis cognoscitiua. 71

SECTIO V.

An sensus internus percipiat negationes.

72 EST autem non leuis difficultas, an sensus internus reflectatur supra suos actus. Ratio dubitandi est, quia bruta terrentur vmbrâ animalis, vident vbi sint portæ, fenestræ, vacuitates, &c. percipiunt figuram vasis, statuæ, lapidis, &c. quæ figura, vt alibi dixi, dicit necessariò carentiam superfluarum partium. Hanc quæstionem vno verbo expediunt Auctores, est tamen magis difficilis quàm ipsi putent. Quidam ergo dicunt, bruta terreri humanâ vmbrâ, quia per speciem nigredinis apprehendunt ibi hominem. Sed hæc solutio nihil dicit: rogo enim, Quomodo per speciem nigredinis concipiunt vmbram? an quia putant illam esse nigredinem; & tunc facient rigorosissima entia rationis, quod ab his Auctoribus negatur; concipiunt enim, tenebras esse nigredinem, quod est formalissimè facere ens rationis, præterquam quòd iam concipiunt tenebras. Sed quidquid de hoc sit, rogo, Quomodo illæ species de nigredine excitantur? Ab ipsâ vmbrâ nō possunt, quia hæc est purum nihil, purum autem nihil
73 non habet virtutem quidquam excitandi. Præterea nec excitantur eò quòd brutum immediatè percipiat vmbram: si enim hoc esset, iam concederetur illis virtus cognoscendi immediatè carentias, quod ego fortè intendo, & negatur ab his. Præterea non possunt vmbram percipere, eò quòd percipiant se ibi non videre tantam lucem aut albedinem, &c. nam ab his negatur brutis virtus supra suos actus reflectendi: non possunt autem notare se non videre, si supra visionem suam non reflectant; quomodo ergo ibi percipiunt vmbram etiam per species coloris nigri?

Secundò principaliter impugno responsionem: tegatur murus panno nigro vsque ad ipsam terram, non tentabit canis egredi per illum pannum; sit autem in medio porta aliqua vel foramen, etiamsi post foramen illud nihil videatur, statim canis rectâ, non verò casu feretur ad foramen, & inde egredietur; ergo foramen seu porta illa, quæ in carentiâ muri aut alterius corporis abitum impedientis consistit, non percipitur à cane tamquam quid nigrum, nam canis non conatur transire per corpus solidum, etiam nigrum.
74 Quæ de portâ dixi, etiam intelligenda sunt de vmbrâ & aliis carentiis. Confirmatur & declaratur: vrsus volens in hominem proiicere lapides, percipit eorum magnitudinem (non enim tentat quemcumque lapidem apprehendere, sed eos paruos, quos pes potest apprehendere) ergo percipit magnitudinem & paruitatem lapidum; sed hæc paruitas dicit carentiam, ergo illam percipit. Nec tunc potest ad colorem nigrum recurri.

Fortè dices, tunc percipere res quæ sunt paruæ, non verò paruitatem. Contrà, quia illæ res quæ sunt paruæ, ob paruitatem formalissimè ei sunt vtiles: si enim illæ res, quæ materialiter sunt paruæ, manerent tamen sine paruitate quia fuissent vnitæ inter se, vt possunt, iam non essent vtiles vrso, nec ab eo appeterentur; ergo non appetit solam positiuam eorum lapidum entitatem, sed sub hac quasi circumstantiâ, quòd exigui sint, & apti vt teneantur fede. Quod de vrso dico, dici po- 75
test de aliis animantibus: non enim paruus canis contra multò maiores insurgit, sed solum contra paruulos & minores, ergo nouerunt carentiam formaliter, vndecumque id proueniat, imò & videntur secum facere comparationem, & notare, illum esse se maiorem, hunc verò minorem.

Secundò posset responderi, bruta cognoscere per sensum internum carentias. Sed tunc rogo, Vnde ille sensus accipit eas species? nam externi non eas percipiunt, ergo internus non poterit habere species pro illis, accipit enim semper species à sensibus externis. Video, Aristotelem dixisse aliquando, visum pro obiecto habere lucem, & non lucem; colorem, & non colorem. Sed hoc communiter reiicitur, & meritò: non enim vident oculi, quando sunt in tenebris, quod principium omni homini est à naturâ insitum.

Tertiò respondebit aliquis, brutum se reflecte- 76
re per sensum internum supra suos actus, ideoque, quia videt ibi lucem, & alibi non videt, nescit ibi non esse obiectum, & hoc modo percipere negationes, potestque hæc doctrina non leuiter confirmari. Nam actus illi externi, sicut mittunt species de suis obiectis ad sensum internum communem, cur etiam non mittent species de seipsis? aut cur excludentur illi actus ab obiecto proportionato sensus communis? Confirmatur: bruta sentiunt & percipiunt dolorem formaliter: atqui dolor formaliter est actus percipiens qualitatem contrariam; ergo sensus interior percipit actus exteriorum potentiarum. Duo vel tria faciunt mihi in hac solutione difficultatem. Vnum, inde sequi, posse bruta discurrere: non enim immediatè percipiunt negationes, sed hoc quasi modo video colorem hîc, & ibi nihil video, ergo ibi nihil est; hoc autem illis concedere, est valdè durum. Secundum mihi ingerit difficultatem, non solùm hinc sequi, bruta percipere suos actus, sed etiam suam substantiam; dicunt enim, Ego non video, vel, Ego torqueor. Tertiò, quia non ex- 77
plicatur, quomodo brutum formet species negationum, vt dicat, Nihil ibi est, seu, Ibi est apertum.

Fateor, sustineri posse, quòd ea responsio dicit, bruta scilicet percipere dolorem, & actus externos esse obiectum proportionatum sensus interni, & quod de dolore dixi suprà, satis esse probabile; per hoc tamen adhuc non explicatur nostrum intentum de negationibus. Dico *probabile*: nam qui id negare voluerit, dicere poterit, non percipi à sensu communi dolorem formalem, sed obiectiuum tantùm, id est qualitatem contrariam.

Concludo quoad hoc vltimum punctum, mihi rem esse incertam, an percipiant suos actus externos; quidquid tamen de hoc sit, adhuc difficultatem vrgere contra negationes, quomodo percipiantur.

Cui ego respondeo, vt in simili dixi in Phy- 78
sicis Disputatione XI. à num. 60. inquirens, an bruta operentur propter finem, in brutis dari species aliquas insensatas (quæ est sententia D. Thomæ, vt ibi ostendi) & re benè considerata non potest vllo modo negari. Dico ergo, eo ipso quod cognoscant & videant obiectum aliquod externum, murum v.g. album, in quo sunt foramina, fenestræ, &c. per sensus tantùm percipere albedinem illam positiuam; Deum autem infundere illis

lis ſpecies, quibus formentur aliquas apprehenſiones negatiuas, Non eſt ibi color, Non eſt ibi Sol ſub arbore, ad quam vmbram accurrunt, quando Sol eis nocet, hoc autem fit ſine vllo diſcurſu aut reflexione ſuper ſe, aut ſuos actus. Moueor Primò ad hoc, quia non poſſumus vllo modo eis cognitionem de negationibus illis negare, aliunde autem non videtur iuxta ſuprà dicta melior modus, quàm iſte ſit, ergo. Confirmo: multi ex aduerſariis etiam in ipſo homine recurrũt ad Deum vt ad cauſam particularem, qui noſtro intellectui infundat omnes ſpecies, eò quòd ab obiectis non eas percipiat, cur ergo non poterimus etiam ad Deum æqualiter recurrere pro ſpeciebus brutorum? Certè etiam Deus eſt ſollicitus vt beſtiis ea ſuppeditet, quibus pro vitâ tutandâ indigent, ſine cognitione autem hac vix poſſent pedem mouere. Præterea, ſicut brutum habet apprehenſionem affirmatiuam, Ibi eſt color, cur non poterit & habere negatiuam, Ibi non eſt color? Tandem in hac apprehenſione non cognoſcunt negationes propriè, ſed negant ibi colores, ideò ſemper do illis obiectum reale, ſolumque illis tribuo diſſenſus, quibus dirigitur eorum appetitus; quando autem neceſſariò etiam habeant cognitionem negationum, dicam ſtatim. Iſtæ autem ſpecies non excitantur in brutis, niſi quando alia poſitiua obiecta videntur: vnde in tenebris eas non habent, quia, vt illæ ſpecies excitentur, neceſſarium eſt, vt ſimul iuxtà videatur obiectum aliud, & medium ſit illuminatum. Hinc autem etiam facilè intelligitur, quod obiiciebatur ſuprà, bruta facere comparationem ſui cum aliis maioribus vel minoribus: reſpondeo enim, id fieri, eò quòd bruta etiam vident ſuum corpus, & alienũ; poſſũtve apprehendere, Hoc non eſt tantum, tam magnum eſt ſicut iſtud; & hoc modo eligit vrſus lapides ſibi aptiores; ſed hoc fortè fieri poteſt ſine comparatione tantùm cognoſcendo, Hic lapis non extenditur ampliùs.

Sed obiicies: Quandoquidem brutis non das cognitionem negationum propriè, ſed diſſenſus tantùm circa obiecta poſitiua, quid eſt neceſſarium illis dare nouas ſpecies? aſſenſus enim & diſſenſus circa idem obiectum per eaſdem fit ſpecies. Reſpondeo, quidquid ſit de aſſenſu iudicatiuo propriè, certè apprehenſio negatiua in nobis non videtur fieri per eaſdem ſpecies, ſed per diuerſas, Petrus currit, Petrus non currit. quòd ſi velis fieri per eaſdem, ſaltem debet aliquid aſſignari ſpeciale, vnde determinetur intellectus ad eam apprehenſionem negatiuam; hoc autem ego ſuo modo ponam in brutis.

Secundò obiicies: Brutum videns foramen in muro, non ſolùm dicit, Non eſt ibi albedo, ſi enim eſſet nigredo, vel alter color, non videret ibi foramen, neque intraret; ergo vel deberet dicere, Nullus color eſt ibi, & tunc habebit cognitionem vniuerſalem omnium colorum in confuſo, quod bruto repugnat; vel debebit dicere, Nihil eſt ibi, & ſic non habebit apprehenſionem negatiuam, ſed affirmatiuam, concipiendo negationem in ſe ſeu nihilum, quod à me negatum eſt ſuprà; præterquam quòd, qui dicit, Nihil eſt ibi, iam concipit omnia illa entia poſitiua, quæ negantur per illud *nihil*. Reſpondeo, quoad figuram & magnitudinem ſufficere, ſi apprehendat vltrà non extendi colorem illum, nec neceſſarium eſt de aliis coloribus tunc cogitare. Sic etiam vmbram noſcit apprehendendo eam lucem non ampliùs extendi, & videndo ex alterâ parte iterùm lucem, vnde ſpatium intermedium apprehendit quaſi hominem, excitatur enim illi tunc ſpecies hominis, aut alterius bruti antea viſi. In foraminibus res eſt difficilior: dico tamen, ſi non videat vlteriùs aliquem colorem aut lucem, neceſſariò dicendum, illud habere imperfectas apprehenſiones negationum, & apprehendere, Nihil eſt ibi, eo modo quo id pueri apprehendunt, qui tamen non faciunt eam diſtinctionem quę in obiectione ponebatur, Non eſt ibi album, nigrum, rubrum, homo, leo, &c. ſed dicunt, Nihil eſt: hoc ſuo modo & bruta apprehendunt, ideò audacter intrant per illud foramen, & portam, &c. Neque video meliorem modum id explicandi, & hoc eodem modo bruta percipiunt ſuorum catulorum ex nido ablatorum carentiam, & de illâ dolent, &c.

SECTIO VI.

De ſede ſenſus & appetitus.

EVM reſidere in cerebro, latè probat Galenus, quem Medici & recentiores Philoſophi ſequuntur contra Ariſtotelem, eum conſtituentem in corde. Probatur ſententia Galeni vt verior Primò: quia aliquando contigit, extracto repentè corde, hominem loqui, & explicare propoſitionem quam habebat in mente; vt de Hiſpano illo apud Indos occiſo ſuprà retulimus ex P. Acoſtâ, & in aliis hiſtoriis ſimile quid habetur; ergo cognitiones non fiunt in corde, ſed in cerebro. Deinde, nimio ſtudio caput dolet, non cor. Vlteriùs, homini læſo circa has operationes cognoſcitiuas, remedia in capite adhibentur, non in corde. Denique, quia ad cerebrum ducuntur nerui ſenſoſij ex omnibus partibus corporis, non ad cor, vt teſtantur Anatomici; ergo quia ſenſus, ad quem omnes aliæ partes emittunt ſpecies, & ad quod deſeruiunt illi nerui, reſidet in cerebro, non in corde. Quæ argumenta ex Galeno fuſiùs proſequitur Hurtadus Diſputatione 17. de Animâ, ſectione 9. Ariſtotelis autem argumenta vel partim ex modo loquendi deſumuntur, vt quòd homo inſenſatus dicatur *excors* vel *vecors*. Cui reſpondeo, etiam frequenter, ſi non frequentiùs, talem dici *ſine cerebro*, iuxta illud, *Pulchrum caput, ſed cerebrum non habet*. & communiter ſolet de his dici, habere caput vacuum; de pertinacibus, *durum caput*. Alia verò deſumuntur ex eo, quòd cor ſit principium vitæ: ſed aliud eſt, eſſe principium vitæ nutritiuæ, aliud, animalis & ſenſitiuæ.

Item arguunt: Quia cor tenet mediam ſedem hominis. Sed quid inde? Caput tenet præcipuam. Vnde Principes numquam dicuntur cor Reipublicæ, ſed caput; ergo ibi debent eſſe potentiæ cognoſcentes & operantes.

Hunc ſenſum communem materialem dari etiam in homine, probatur à priori, quia in homine debet eſſe natura ſenſitiua integra, ergo & hic ſenſus pertinens ad integritatem eius naturæ. A poſteriori probatur, quia nimio ſtudio defatigatur homo, caput dolet, impeditur ciborum concoctio: ſed, ſi ſolus intellectus tunc operaretur, id non fieret; nam ſola operatio ſpiritualis intelle-

ctus non potest ea damna causare, ergo quia operatur tunc alius sensus interior materialis, cui deseruiunt spiritus vitales & animales, ratione quorum læditur caput, & ex quorum defectu in stomacho impeditur concoctio; præterea humore læditur aliquando intellectus, vt in amentibus, sed non immediatè, cùm sit spiritualis, ergo quia læditur alia potentia materialis, ex cuius operatione pendet intellectus in suis operationibus.

86 Hic sensus communis in animalibus sectibilibus, v. g. in lacertâ, sparsus etiam est per totum corpus: cauda enim lacertæ abscissa si tangatur, mouetur, & fugit, ergo quia appetit motum, ergo est ibi appetitus, ergo & sensus communis, à quo solo cognoscente determinatur appetitus.

Huic sensui communi correspondet alia potentia, quæ *appetitus* dicitur: quæ quia bonum apprehensum appetit, dicitur *concupiscibilis*; quæ verò malum apprehensum fugit, dicitur *irascibilis*, non quia duæ potentiæ sint realiter distinctæ, sed vnica vtramque exercens operationem.

Hanc etiam in homine esse, suadet Fides: hic enim appetitus est, quem Paulus dixit legem membrorum repugnantem legi mentis, quem Concilium Tridentinum definit in nobis dari, non tamen esse peccatum. Experientia etiam docet, inclinari nos ad malum etiam reluctante voluntate. Hic residet in cerebro, vbi & sensus, cuius cognitione determinatur formaliter: non enim benè poneretur in corde appetitus, & sensatio in cerebro, in quo minùs consequenter locutus est Galenus; qui cùm sensum ponat in capite, appetitum ponit in corde. non enim quia cor mœrore conficiatur, ideò ibi est appetitus, sufficit
87 enim, si ibi sit actus doloris; nam ex alterationibus istis sanguis ad cor confluit, & grauat illud, ideò à sensu tactus percipitur ibi calor sanguinis, & pondus quoddam, quæ perceptio est formaliter dolor; appetitus autem, qui est displicentia de illo dolore, datur solùm in capite. Quod non benè distinguunt hîc recentiores, confundentes dolorem cum displicentiâ; est enim dolor obiectum illius displicentiæ: vnde malè negant, dolorem esse in corpore; experientia enim ostendit, quando manus comburitur, ibi esse dolorem, licet caput odio habeat, & displiceat de eo dolore, in quo peccat Hurtadus suprà Sectione vltimâ, licet ibi benè probet, appetitum esse in cerebro. Videatur ibi.

Obiicies cum aliquibus, Christum dixisse, de corde exire malas cogitationes, ergo hic appetitus residet in corde. Respondeo, nomine *cordis* in Scripturâ significari animam, neque ibi Christum egisse de appetitu materiali.

88 Obiicies Secundò, sæpè in Scripturâ præcipi, vt amemus Deum ex toto corde, ergo ibi est appetitus. Respondeo, etiam ibi dici, *& totis visceribus*, ergo etiam in ventre erit appetitus; ea igitur verba solùm denotant vehementem affectum à nobis adhibendum, vt Deum amemus.

Tertiò obiicies, ex his affectibus cor sæpè malè affici. Iam paulò antè explicui huius causam: nunc addo, si ea esset bona illatio, ad probandum appetitus sedem, etiam quia metus corripit aliquando ventrem, dicendum esset, metum in ventre residere, quod est ridiculum.

Nonnulli hîc, secuti Scotum, conantur probare, cuilibet sensui externo suum respondere proprium appetitum. Probant Primò, quia in parte, vbi fit sensatio externa, est dolor & voluptas, qui sunt actus appetitus. Secundò, quia ad quamcumque apprehensionem boni sequitur appetitus illius, ergo apprehensiones externas distinctas à sensu communi debet sequi appetitio distincta à communi.

Contraria sententia verior est & communior, 89
probaturque, quia sine necessitate non sunt multiplicandæ tot potentiæ; sed in præsenti nulla est necessitas, sensus enim externi sunt quasi nuntij sensus interni, vnde contenti sunt præcisè, si appetitus communis amplectatur bonum apprehensum ab ipsis, & delatum ad sensum internum per species missas ab ipsis: nec necessarium est, vt ad omnem potentiam cognoscitiuam immediatè sequatur appetitus, præsertim iuxta dicta à nobis eâ Disputatione 11. in fine, posse scilicet dari principium cognoscens, & nullo modo appetens; quo corruit secundum horum argumentum.

Replicabis: Non sufficit in homine vna voluntas, ad quam remotè pertineat dolere aut complacere de obiectis sensuum externorum, sed requiritur appetitus materialis, ergo nec sufficiet hic pro sensibus, sed requiretur proprius appetitus cuilibet sensui inhærens. Hæc replica non vrget; 90
quia appetitum illum distinctum à voluntate non ponimus ex eo, quòd voluntas non sufficeret, sed quia experientia nos docet illum dari (vt suprà dixi) præterea voluntas, quia spiritualis non videbatur proportionata sensibus; at nulla experientia docet, dari tales particulares appetitus, & aliunde appetitus communis proportionatus est sensibus, quia est materialis sicut ille; ergo ille sufficit.

Ad primum horum argumentum respondeo, voluptatem non consistere in actu voluntatis aut appetitus, quo quis complacet in obiecto bono; neque dolorem è contrario consistere in displicentiâ de obiecto dissono, sed & voluptatem & dolorem consistere in cognitione obiecti conuenientis vel disconuenientis: voluptas enim est perceptio rei gratæ, dolor est perceptio rei contrariæ. Ideò communis Theologorum sententia do- 91
cet, summam beatitudinem in solâ intuitiua cognitione Dei consistere, & per illam hominem formaliter habere summam voluptatem, etiamsi non sequatur actus voluntatis: sicut è contrario damnatus per solam cognitionem obiectorum sibi maximè disconuenientium & inhærentium, torquetur formaliter, non per actum voluntatis; hic enim displicet in torturâ, quæ est obiectum displicentiæ, non displicentia ipsa. Ergo licet in manu non detur appetitus, seu displicentia de summo calore, vel de scissione, quia tamen ibi datur sensatio caloris disconuenientis, ibi erit propriè dolor; ergo quia ibi sentiatur dolor, non est ibi ponendus appetitus distinctus à communi residente in cerebro.

DISPV-

SECTIO V.

An sensus internus percipiat negationes.

72 EST autem non leuis difficultas, an sensus internus reflectatur supra suos actus. Ratio dubitandi est, quia bruta terrentur vmbrâ animalis, vident vbi sint portæ, fenestræ, vacuitates, &c. percipiunt figuram vasis, statuæ, lapidis, &c. quæ figura, vt alibi dixi, dicit necessariò carentiam superfluarum partium. Hanc quæstionem vno verbo expediunt Auctores, est tamen magis difficilis quàm ipsi putent. Quidam ergo dicunt, bruta terreri humanâ vmbrâ, quia per speciem nigredinis apprehendunt ibi hominem. Sed hæc solutio nihil dicit: rogo enim, Quomodo per speciem nigredinis concipiunt vmbram? an quia putant illam esse nigredinem; & tunc facient rigorosissima entia rationis, quod ab his Auctoribus negatur; concipiunt enim, tenebras esse nigredinem, quod est formalissimè facere ens rationis, præterquam quòd iam concipiunt tenebras. Sed quidquid de hoc sit, rogo, Quomodo illæ species de nigredine excitantur? Ab ipsâ vmbrâ nō possunt, quia hæc est purum nihil, purum autem nihil
73 non habet virtutem quidquam excitandi. Præterea nec excitantur eò quòd brutum immediatè percipiat vmbram: si enim hoc esset, iam concederetur illis virtus cognoscendi immediatè carentias, quod ego fortè intendo, & negatur ab his. Præterea non possunt vmbram percipere, eò quòd percipiant se ibi non videre tantam lucem aut albedinem, &c. nam ab his negatur brutis virtus supra suos actus reflectendi: non possunt autem notare se non videre, si supra visionem suam non reflectant; quomodo ergo ibi percipiunt vmbram etiam per species coloris nigri?

Secundò principaliter impugno responsionem: tegatur murus panno nigro vsque ad ipsam terram, non tentabit canis egredi per illum pannum; sit autem in medio porta aliqua vel foramen, etiamsi post foramen illud nihil videatur, statim canis rectâ, non verò casu feretur ad foramen, & inde egredietur; ergo foramen seu porta illa, quæ in carentiâ muri aut alterius corporis abitum impedientis consistit, non percipitur à cane tamquam quid nigrum, nam canis non conatur transire per corpus solidum, etiam nigrum.
74 Quæ de portâ dixi, etiam intelligenda sunt de vmbrâ & aliis carentiis. Confirmatur & declaratur: vrsus volens in hominem proiicere lapides, percipit eorum magnitudinem (non enim tentat quemcumque lapidem apprehendere, sed eos paruos, quos pes potest apprehendere) ergo percipit magnitudinem & paruitatem lapidum; sed hæc paruitas dicit carentiam, ergo illam percipit. Nec tunc potest ad colorem nigrum recurri.

Fortè dices, tunc percipere res quæ sunt paruæ, non verò paruitatem. Contrà, quia illæ res quæ sunt paruæ, ob paruitatem formalissimè ei sunt vtiles: si enim illæ res, quæ materialiter sunt paruæ, manerent tamen sine paruitate quia fuissent vnitæ inter se, vt possunt, iam non essent vtiles vrso, nec ab eo appeterentur; ergo non appetit solam positiuam eorum lapidum entitatem, sed sub hac quasi circumstantiâ, quòd exigui sint, & apti vt teneantur fede. Quod de vrso dico, dici po- 75
test de aliis animantibus: non enim paruus canis contra multò maiores insurgit, sed solum contra paruulos & minores, ergo nouerunt carentiam formaliter, vndecumque id proueniat, imò & videntur secum facere comparationem, & notare, illum esse se maiorem, hunc verò minorem.

Secundò posset responderi, bruta cognoscere per sensum internum carentias. Sed tunc rogo, Vnde ille sensus accipit eas species? nam externi non eas percipiunt, ergo internus non poterit habere species pro illis, accipit enim semper species à sensibus externis. Video, Aristotelem dixisse aliquando, visum pro obiecto habere lucem, & non lucem; colorem, & non colorem. Sed hoc communiter reiicitur, & meritò: non enim vident oculi, quando sunt in tenebris, quod principium omni homini est à naturâ insitum.

Tertiò respondebit aliquis, brutum se reflecte- 76
re per sensum internum supra suos actus, ideoque, quia videt ibi lucem, & alibi non videt, nescit ibi non esse obiectum, & hoc modo percipere negationes, potestque hæc doctrina non leuiter confirmari. Nam actus illi externi, sicut mittunt species de suis obiectis ad sensum internum communem, cur etiam non mittent species de seipsis? aut cur excludentur illi actus ab obiecto proportionato sensus communis? Confirmatur: bruta sentiunt & percipiunt dolorem formaliter: atqui dolor formaliter est actus percipiens qualitatem contrariam; ergo sensus interior percipit actus exteriorum potentiarum. Duo vel tria faciunt mihi in hac solutione difficultatem. Vnum, inde sequi, posse bruta discurrere: non enim immediatè percipiunt negationes, sed hoc quasi modo video colorem hîc, & ibi nihil video, ergo ibi nihil est; hoc autem illis concedere, est valdè durum. Secundum mihi ingerit difficultatem, non solùm hinc sequi, bruta percipere suos actus, sed etiam suam substantiam; dicunt enim, Ego non video, vel, Ego torqueor. Tertiò, quia non ex- 77
plicatur, quomodo brutum formet species negationum, vt dicat, Nihil ibi est, seu, Ibi est apertum.

Fateor, sustineri posse, quòd ea responsio dicit, bruta scilicet percipere dolorem, & actus externos esse obiectum proportionatum sensus interni, & quod de dolore dixi suprà, satis esse probabile; per hoc tamen adhuc non explicatur nostrum intentum de negationibus. Dico *probabile*: nam qui id negare voluerit, dicere poterit, non percipi à sensu communi dolorem formalem, sed obiectiuum tantùm, id est qualitatem contrariam.

Concludo quoad hoc vltimum punctum, mihi rem esse incertam, an percipiant suos actus externos; quidquid tamen de hoc sit, adhuc difficultatem vrgere contra negationes, quomodo percipiantur.

Cui ego respondeo, vt in simili dixi in Phy- 78
sicis Disputatione XI. à num. 60. inquirens, an bruta operentur propter finem, in brutis dari species aliquas insensatas (quæ est sententia D. Thomæ, vt ibi ostendi) & re benè considerata non potest vllo modo negari. Dico ergo, eo ipso quod cognoscant & videant obiectum aliquod externum, murum v.g. album, in quo sunt foramina, fenestræ, &c. per sensus tantùm percipere albedinem illam positiuam; Deum autem infundere illis

DISPVTATIO SEXTA.

De Intellectu, & eius actibus.

APotentiis materialibus ad spirituales gradum facimus, eisdem nos conformantes potentiis, quæ ab operationibus materialibus incipientes ad spirituales progrediuntur. Inter illas autem primum locum obtinet intellectus, de quo in hac Disputatione, his omissis quæ in Logicâ & alibi disputata reliquimus.

SECTIO I.

De obiecto humani Intellectus.

1 DVPLEX solet constitui intellectus, & *agens* & *passibilis*. Agens dicitur, quatenus producit sibi species simul cum actu phantasiæ, iuxta dicta Disputatione IV. Sectione 4. Passibilis verò, quatenus intelligit. Sed aduerte, ob hoc non poni duos intellectus realiter distinctos, sed explicari duo munia eiusdem intellectus: sicut quando etiam additur alia potentia, quæ dicitur *memoria*, non ponitur alius intellectus distinctus, sed idem comparatur ad cognitionem rei præteritæ, & ad memoriam de illâ. idem est quando in practicum & speculatiuum diuiditur.

Intellectum Primò & per se cognoscere singularia, vt talia, & ex his ad cognitionem vniuersalium discurrere, probauimus suprà Disputatione IV. ex eo, quòd intellectus dependenter à sensibus cognoscit: vnde Primò cognoscit quæ per sensus percipiuntur; per hos autem singularia vt
2 talia percipiuntur, Hæc albedo, & illa nigredo, &c. ergo priùs cognoscit intellectus hanc albedinem, & illam nigredinem, & ex his elicit cognitionem coloris vt sic; quod in experientiâ manifestum est, vt arbitrer, aduersarios in alio sensu locutos, dum dicunt, priùs à nobis cognosci vniuersalia, quàm singularia. Hoc posito,

Obiectum intellectus humani est omne ens, siue verum & reale, siue rationis, siue positiuum, siue negatiuum. Probatur ipsâ experientiâ, quia de omni illo disputamus, quod non posset fieri nisi illud apprehenderemus saltem; & qui dicit, se non apprehendere aliquod ex his entibus, sibi ipsi contradicit; non posset enim negare se illud apprehendere, nisi apprehenderet. Hoc obiectum intellectus nomine *veri* solet explicari. Quid autem sit verum, in Metaphysicâ disputatum est Disputatione I. à numero 98. In præsenti solùm aduerte, *verum* sumi posse dupliciter: vel radicaliter pro ipsâ re cognitâ, vel formaliter pro ipsâ
3 vt denominatâ ab actibus intellectus. Quando ergo verum dicitur obiectum intellectus, non sumitur formaliter, sed radicaliter: nam intellectus vt cognoscat aliquid, non debet necessariò supra suam cognitionem reflectere, sicut etiam visio dicitur respicere visibile radicaliter, id est colorem qui est visibilis, non verò visibile formaliter. nam vt sic, iam includit ipsam visionem, vt formam denominantem, supra quam visus non potest reflectere. Est tamen hæc differentia inter visum & intellectum, quòd ille, quia non potest vmquam reflectere supra suos actus, numquam potest ad visibile formaliter terminari; noster verò intellectus, quia reflexiuus est, licet non semper, aliquando tamen potest supra suos actus reflectere, & consequenter terminari ad verum formaliter, etiam in hac secundâ acceptione.

Hic potest Primò dubitari, vtrùm alia potentia diuersa specie possit habere idem obiectum 4
cum nostro intellectu. Respondeo, posse, in quo nulla est difficultas. Sicut enim visus hominis & leonis, licet diuersi specie, terminantur ad eosdem omnino colores & lucem, ita poterunt duo intellectus diuersi ad idem verum terminari, imò & de facto contingit: intellectus enim Angelicus & humanus ad idem ens terminantur, & intellectus habet idem omnino obiectum cum voluntate, quia licet obiectum voluntatis dicatur bonum, & intellectus verum, in re tamen ipsâ non sunt duæ formalitates distinctæ, nec ratione nostrâ, veritas & bonitas, vt dicemus infrà. Ratio à priori est, quia potentiæ non solùm specificantur ab obiectis, sed & à subiectis, & modo tendendi; ergo diuersæ potentiæ possunt habere idem omnino obiectum: è contrario verò, si vna potentia habeat diuersum specie obiectum ab aliâ, non solùm adæquatè, sed & inadæquatè, tunc necessariò illæ duæ potentiæ distinguentur specie inter se: nam (vt sæpè dixi) potentiæ respiciunt essentialiter sua obiecta, ergo potentiæ, quæ non conueniunt in omnibus obiectis specie diuersis, non conueniunt omnino in respectibus essentialibus, ergo nec inter se specie.

Secundò dubitatur, vtrùm possit esse aliquis 5
intellectus, qui non sit cognoscitiuus nisi aliquorum tantùm obiectorum, non verò omnium. Negant nonnulli, quia intellectus habet pro obiecto ens vt ens, & consequenter omnia entia sub ente contenta. Sed contrà, quia id ego nego de omni intellectu possibili: nam licet hic, qui de facto datur, habeat pro obiecto ens vt ens, cur ideò omnis possibilis id habebit?

Secundò mouentur: Quia nisi omnis intellectus necessariò esset cognoscitiuus omnium entium, non esset vnde probaretur, nostrum intellectum esse cognoscitiuum omnium. Sed contrà Primò, quia vel est aliqua experientia aut ratio efficax, quâ probetur, nostrum intellectum in particulari esse cognoscitiuum omnium entium, vel non. Si est, ratione illius suadebitur de nostro, licet de omni alio possibili non sit verum. Si verò nulla est ratio, nec poterit etiam esse ad pro- 6
bandum id de omni intellectu, & consequenter probabitur à te, nostrum intellectum posse cognoscere omnia, quia quilibet intellectus potest omnia cognoscere, & rursus, quemlibet posse omnia, quia potest noster, in quo manifestus circulus committitur. Aliam autem harum propositionum probationem nullam habes, & consequenter argues vitiosè. Secundò respondeo, ex-

perientiâ probari, nostrum intellectum esse cognoscitiuum omnium, quia cognoscit Deum, entia materialia & spiritualia, ens in communi, & omnia quæ non implicant contradictionem, saltem confusè, quibus satis ostenditur, illum posse omnia cognoscere, quidquid sit de alio intellectu possibili.

Igitur dicendum est, possibilem esse talem intellectum ad aliquâ obiecta limitatum, quia in eo nulla apparet contradictio. Confirmatur à simili: non quælibet potentia materialis potest cognoscere omnia obiecta materialia, vt patet in sensibus, ergo non quælibet potentia spiritualis necessariò debet posse cognoscere omnia obiecta spiritualia. Sicut enim se habet materialis ad obiecta materialia, ita spiritualis ad spiritualia.

7 Confirmatur Secundò: aliqua res spiritualis potest esse cognoscitiua omnium, aliqua nullius cognoscitiua; cur ergo repugnabit alia media cognoscitiua tantùm aliquorum? imò & aliqua solùm apprehensiua, alia solùm iudicatiua, alia solùm immediatè intellectiua sine discursu? Purè discursiua non poterit esse, quia discursus fit ex aliquibus propositionibus immediatis, ne detur processus in infinitum; ergo omnis discursiua debet posse cognoscere aliquid immediatè ex quo discurrat ad aliud; vnde, licet possit esse aliquia solùm immediatè cognoscitiua (vt Thomistæ de facto docent de Angelis) non tamen poterit alia esse purè discursiua.

Posset hìc dubitari, vtrùm intellectus valeat cognoscere plura vt plura. Respondeo, omnino posse, tum quia visus videt plures colores, & vt distinctos & diuersos inter se, ergo & intellectus tunc simul eos percipiens, plura vt plura cognoscet; tum

8 quia, quando dicit, Petrus non est Paulus, vnico actu duo vt distincta cognoscit; nec video vllam rationem, quâ hoc videatur impugnari. Quot autem actus simul possit habere, vel quot obiecta simul clarè cognoscere, est nobis incertum, quia non possumus illius virtutis metas certò determinare.

SECTIO II.

In quo consistat formalis ratio Intellectionis.

QVÆ de intellectione dixerimus, dicenda sunt de aliis cognitionibus & appetitionibus, de quibus quoad hoc eadem est ratio.

Suppono pro hac quæstione, intellectum per aliquid sibi superadditum intelligere. Patet, quia intelligere potest ab illo abesse, vt experientiâ compertum est, ergo est quid distinctum ab illo, imò & est quid accidentale, quia non est de constitutiuo hominis actu cognoscere.

Suppono Secundò, id quod additur, esse aliquid productum, quia illud non est Deus aut Dei particula, vt per se patet, ergo creatum, er-

9 go productum. Ex his supponunt alij Tertiò, tunc dari & actionem & qualitatem distinctam: sed licet dentur (de quo statim) tamen id non infertur ex præcedenti suppositione: potest enim intelligi aliquid productum, & non per actionem distinctam, sed per se ipsum, vt de facto dicunt aduersarij, licet detur Angelus productus à Deo, non dari ibi actionem distinctam productam; & sicut potest dari aliqua res sine vnione distinctâ, vt patet in modis, ita etiam posset intelligi cognitio esse aliquid productum, non tamen per actionem distinctam; ergo non quia cognitio sit producta, infertur, habere actionem distinctam; aliunde ergo id probandum erit, de quo infrà. Suppono Tertiò, in præsenti quæstione illud inquiri, quæ sit forma constituens intellectum cognoscentem.

SVBSECTIO PRIMA.

Reiiciuntur aliquorum opiniones.

ORTÆ sunt meo iudicio in quæstione hac omnes dissensiones, ex eo præcisè, quòd cognitio dicatur actus vitalis, & consequenter videatur necessariò includere actionem aliquam physicam.

Ideò sit prima sententia, asserens, intellectionem in solâ actione consistere. Sed neque huius sententiæ patroni inter se omnino conueniunt: quidam enim, vt Ferrara, Capreolus, Caietanus, & alij, eam actionem constituunt sine termino producto; alij verò ei concedunt terminum, ita P. Molina Parte 1. quæst. 12. art. 2. disp. 1. Conimbricenses lib. 3. de Animâ, cap. 8. art. 3. quæst. 3. Hi tamen solo nomine videntur stare ab eâ sententiâ: non enim ideò actionem vocant intellectionem, quia per illam formaliter intelligamus, sed quia est actio intellectus producens id quo intelligimus; sicut actio ignis dicitur *calefactio*, non quia per illam formaliter calidi simus, sed quia per eam producitur calor. Hanc autem esse Conimbricensium mentem, constat ex eo loco, §. *Sunt qui aliam.* vbi expressè docent, qualitatem, 11
quæ per actionem producitur, esse id quo obiectum per eamdem qualitatem expressum formaliter intelligitur: ergo in termino producto constituunt rationem intellectionis, prout à nobis vsurpatur, id est, pro formâ reddente obiectum cognitum, & potentiam cognoscentem.

Sed cuiuscumque hæc sit opinio, quoad vtramque partem displicet. Et quidem quoad primam de actione sine termino, quia vel ita intelligitur, vt non dentur ibi actio & terminus distincti inter se, sed terminus, qui se ipso pendeat ab intellectu, sicut dicunt aliqui de rebus quæ per creationem fiunt: & in hoc sensu coincidit opinio hæc cum aliâ statim referendâ & impugnandâ. Si verò velit eam esse rigorosam actionem, & tamen non habere terminum, omnino est improbabilis: sicut si quis diceret, dari vnionem rigorosam & cognitionem, quin daretur aliquid vnitum vel cognitum. Ratio huius defumi- 12
tur ex dictis in Physicâ, vbi ideò ostendi actionè essentialiter esse fieri huius termini, quia si id haberet per aliquid superadditū, daretur processus in infinitum; sed implicat, intelligi actuale fieri alicuius sine aliquo facto, vt per se patet, ergo & implicat, intelligi actionem rigorosam sine aliquo termino producto. Quòd si aliquando Aristoteles dixit, per actiones immanentes, qualis est actio intellectus, nihil produci, secùs per transeuntes; intelligendus est nihil produci ad extra: vel forte ipsos terminos productos, qui non sunt actiones physicæ, vocat actiones Grammaticaliter,

ter, vt vocari solent omnes actus intentionales; hæ autem, quia & solo nomine sunt actiones, non mirum si in re nihil per eas producatur.

Secunda sententia eorum, qui admittunt terminum distinctum, intellectionem tamen in solâ actione constituunt, inde impugnatur à nonnullis, quia, si actio esset intellectio, intelligere esset agere, & intelligi agi; ergo nos intelligere Deum, esset nos agere Deum, quod est hæreti-
13 cum. Leue est hoc argumentum: sicut si quis argueret, Passio est actio, ergo pati est agere, ergo materia patiens formam, eam agit, vel è contrario, causa efficiens formam eam necessariò etiam patietur. Respondeo ergo, eamdem indiuisibilem formalitatem posse habere diuersas denominationes respectu diuersorum, vt eas habet actio, quæ causam denominat agentem, & terminum denominat actum: ita similiter actio posset esse productio respectu sui termini, vel respectu sui ipsius, eadem autem esse intellectio respectu sui obiecti; ex quo non infertur, eam esse actionem productiuam obiecti, sicut nec esse cognitionem respectu sui, & consequenter non denominaret suum obiectum actum, sicut nec se denominat cognitum.

14 Secundò impugnatur ab eisdem, quia actio non respicit immediatè nisi causam à quâ oritur, & terminum quem producit; ergo non est cognitio, quia hæc debet immediatè respicere obiectum. Sed & huic facilè respondebunt aduersarij, actionem respicere immediatè causam vt id à quo oritur, terminum verò vt id quod producit, obiectum autem vt id quod repræsentat, quod nullatenus impugnatur prædicto argumento.

Iidem Tertiò arguunt, quia cognitio per seipsam mouet voluntatem ad amorem, actio autem non mouet per seipsam, sed per terminum, qui est imago obiecti, ergo terminus, non verò actio, erit cognitio. Sed neque hoc premit: eo enim ipso quòd illi dicant, actionem esse repræsentationem, negabunt, illam non mouere per se ad amorem, quod nullâ ratione argumento facto reijcitur; addentque, terminum productum non esse repræsentationem formalem obiecti, sed obiectiuam, id est, non esse imaginem quâ cogno-
15 scatur obiectum, sed in quâ cognoscatur; actionem autem id quo cognoscitur. vnde voluntatem formaliter determinari per actionem, quia formaliter determinatur per id quo cognoscit, non per obiectum medium in quo cognoscit.

Meliùs ergo & efficaciùs impugnatur hæc sententia, quia vel qualitas producta est formalis imago, & repræsentatio obiecti, vel tantùm obiectiua. Si formalis, ergo illa erit cognitio, quia per cognitionem, intelligimus in præsenti formam illam, quâ potentiæ formaliter repræsentatur obiectum. Si verò dicas, qualitatem illam esse repræsentationem & imaginem obiectiuam, contrà apertè: quia quando quis cognoscit albedinè v.g. non cognoscit aliquam imaginem existentem in mente, & mediâ illâ albedinem; sed immediatè percipit albedinem (idem est, quando cognosco Petrum heri existentem & recordor illius;) ergo qualitas producta ab intellectu non est imago priùs cognita, ducens in cognitionem obiecti, sed
16 est repræsentatio formalis, & consequenter cognitio. Hæc imago paulò pòst fusiùs impugnabitur, iam solùm vrgeo: Actio illa non est repræsentatio formalis, sed solùm productio illius, siue detur, siue non, talis imago obiectiua; ergo actio non est intellectio. Confirmatur à simili, quia actio productiua albedinis, caloris, gratiæ, non facit album, calidum, vel gratum formaliter, id enim præstatur ab albedine, calore, vel gratia per eam actionem producta; ergo similiter actio quâ intellectus producit eam qualitatem non reddet ipsum formaliter intelligentem, sed id præstabitur à qualitate producta. Patet consequentia: quia ratio vitalitatis, quæ reperitur in cognitione, non verò in alijs effectibus albi, &c. non requirit actionem physicam, vt dicemus infrà: quòd si eam requireret, solùm inferretur, eam actionem inadæquatè pertinere ad rationem intellectionis, non verò adæquatè, vt hi, quos impugno, contendebant.

Confirmo Secundò argumentum ratione à 17
priori, quia actio distincta vel non admittitur à pluribus, vt à Nominalibus; vel si admittitur, ideò præcisè, vt intelligatur eius terminus productus. vnde in actione non agnoscunt Philosophi aliam denominationem, quàm producentis & producti, aliàs verò denominationes albi, calidi, non actioni, sed termino per illam producto tribuunt, ergo similiter, licet denominatio producentis cognitionem proueniat ab actione, denominatio tamen cognoscentis à solâ qualitate producta debet prouenire. Et hæc obserua pro dicendis infrà in probatione nostræ sententiæ.

SVBSECTIO SECVNDA.

Intellectio non consistit in actione, passione & qualitate.

TERTIA sententia est aliorum, constituentium rationem intellectionis tam in qualitate quàm in actione. Mouentur, quia intelligere est viuere, viuere autem est operari; ergo intelligere includit actionem. Deinde, est etiam repræsentare obiectum, ergo etiam includit qualitatem, quæ est obiecti repræsentatio, ergo intelligere includit qualitatem & actionem. Confir- 18
matur: intellectus vt intellectiuus in actu primo duo dicit, & esse productiuum, & esse expressiuum obiecti; ergo, vt reductus ad actum secundum intelligendi, duo etiam dicet, & productionem seu actionem, & expressionem seu qualitatem.

Hoc argumentum caret difficultate in nostris principijs positis Disputatione 11. Sect. 3. vbi statuimus, vitam intentionalem, qualis est intellectiua, solùm æquiuocè conuenire cum physicâ, & nullo modo requirere actionem vllam physicam: ex quo rectè concluditur, intellectionem vt talem non includere actionem formaliter, nec intellectum vt intellectiuum formaliter esse productiuum; quare vt reducatur ad actum secundum intelligentis, non requirit actionem ab ipso ortam. Fateor, in intellectu coincidere de facto 19
duas vitas, & intentionalem & physicam, prout communiter explicatur vita physica, quia & est intellectiuus, & operatiuus immanenter ab intrinseco: verùm illæ duæ vitæ formaliter non sunt idem inter se, vnde benè potest reduci ad actum secundum vna sine aliâ, & consequenter poterit rectè actu intelligere & viuere intentio-

naliter, quin actu operetur & viuat physicè. Hac solutione exhauritur tota difficultas, & impediuntur multæ replicæ satis difficiles, quæ contra aliorum solutiones possunt fieri, & præcipuè contra eam, quæ admittit, intellectum, vt intellectiuum formaliter, esse productiuum; in quâ non video qui possit negari, intellectum, vt actu intelligentem, includere actionem.

Antequam obiectiones aliorum contra hanc doctrinam proponam, aduerte, me hic *vitam physicam* accipere pro motu ab intrinseco, iuxta communem explicationem: nam in meis principiis suprà positis vita physica consistit in augmento per intus-suemptionem, quod non reperitur in productione eius qualitatis. Hoc posito,

20 Solutionem istam impugnant nonnulli recentiores Primò: Quia ista distinctio duplicis vitæ tantùm est inuenta ad eludendum verbis difficultatem. Verùm qualis est hæc impugnatio? quos enim terminos obscuros, aut quas phrases hîc ego multiplico? aut quas voces idem significantes, & in modo significandi solùm diuersas ad eludendum ego vsurpo? potéstne in re clarius dici, quàm viuere intentionaliter, seu intelligere ex conceptu suo, non dicere productionem termini & intellectionis, vitam verò physicam id dicere. Hæc in re tam sunt clara, vt nisi is, qui argumento alio ea non potest impugnare, nequeat dicere nos verbis deludere difficultatem, iam non dico, si t nec ne vera illa doctrina.

Secundò arguunt contra illam: Quia qualitas ista intentionalis est vita physica in actu secundo, producitur enim ab intrinseco, & naturâ suâ, ergo malè ibi illas duas vitas distinguo. Idem argumentum faciunt in intellectu, quatenus productiuo. Sed hoc argumentum non est melius præcedenti: vt quid enim, quandoquidem in solutione dixi, qualitatem intentionalem habere vtramque vitam de facto, vt quid, inquam, necessarium fuit, probare eas duas vitas in illâ reperiri? Argumentum pro me est, non contra me. Dico autem ego, eas duas vitas, etiamsi sint de facto in eadem qualitate simul, hoc tamen esse per accidens: non enim vna vita petit aliam ex conceptu suo, sicut in homine est virtus sensitiua & rationalis. ex conceptu tamen suo non connectuntur necessariò, nam virtus sensitiua est in bruto sine rationalitate, & hæc est in Angelo sine virtute sentiendi, & idem est in alijs causis respicientibus diuersos effectus disparatos.

21

Vnde vlteriùs dico, si qualitas ponatur diuinitus sine actione in animâ, erit vita intentionalis, non physica: siverò producatur ab animâ illa qualitas, non autem vniatur ipsi diuinitus, erit vita physica, non autem intentionalis. item in alio intellectu diuerso potest consistere, vt sit intellectiuus per qualitatem, quæ naturâ suâ non petat oriri ab illo, & consequenter non sit vita physica.

22 Contra quam doctrinam nihil obijcitur, nisi sumendo semper loco Antecedentis id quod deberet probari ad aduersarijs, & de quo est tota lis: semper enim supponunt, intelligere esse operari physicè ab intrinseco, quod euidenter falsum esse, ostendi Disput. 11. à num. 58. ex Deo intelligente, vnde intuli, nec intelligere creatum id petere: nam differentia creaturæ, quæ in eâ intellectione additur, non petit vt ea intellectio producatur ab ipso eam habente, sed vel ab ipso, vel ab alio. Nec est excogitabile argumentum (nisi supponendo, vt dixi, quod debet probari; vel faciendo vim in nomine, quod dicatur *intellectio* vel *dictio*, quæ sunt nomina verbalia, & videntur significare actionem) quo vel probabiliter suadeatur, intellectionem nostram petere necessariò actionem à nobis ortam. Et hoc de nomine verbali etiam habet locum in Deo, vbi dicitur etiam *intellectio*: quis autem veram & realé actionem productiuam intellectionis poneret ibi audebit? Videas ergo, an mea solutio sit solùm de verbis, & non potiùs id de contrarijs impugnationibus dici possit, & an possit ratione aliquâ efficaci reijci. Sed de hoc iterùm infrà, dum sententiam, quam iam hîc insinuaui, proposuero, sermo redibit. Videamus, quid ampliùs hi pro se afferant. 23

Secundò ergo mouentur: Quia intelligere est nobis dicere obiectum, sed dicere includit actionem, ergo & intelligere. Respondeo, intelligere non aliter nobis dicere obiectum, nisi quia nobis manifestat, ad hoc autem non requiritur actio ipsius intellectus. Vide hîc iterùm argumentum à solo verbo *dicere*, quod in Deo instantiam habet euidentem: dicit enim Deus sibi obiectum, hoc est cognoscit, & tamen non producit intellectionem. Vel si dicas, solum Patrem æternum sibi dicere, ideoque producere Verbum, tunc ego arguam in verbo ipso & Spiritu sancto, qui intelligunt sine dictione, vel dicunt sine actione. Vnde infertur, vel dictionem in sensu à te posito, non esse de conceptu intellectionis, vel posse esse eam dictionem sine actione. 24

Tertiò, Quia si intellectio non includeret actionem, nec eam includeret volitio, ergo posset à Deo nobis infundi volitio, etiam sine cognitione, & consequenter possemus amare incognitum. Hoc argumentum soluetur Disputatione sequenti, dum de voluntate agemus.

Reijcienda ergo est hæc sententia; contra quam Primò insurgunt nonnulli, Quia actio non respicit immediatè obiectum. Secundò, Quia actio non determinat ad amandum, sed sola qualitas, ergo actio non includitur in intellectione. Vtriusque argumenti imbecillitas ostensa est num. 14. vbi hæc eadem argumenta facta contra primam sententiam, vt inefficacia reiecimus.

Deinde impugnatur ab alijs, Quia sola qualitas est repræsentatio obiecti, ergo illa sola est cognitio. Sed neque hoc vrget, quia respondent aduersarij, intelligere, eò quòd sit viuere physicè, includere repræsentationem vitalem; qualitatem autem solam esse quidem repræsentationem, non tamen vitalem; hoc enim prouenit ab actione. Ex quo rectè inferunt Primò, cognitionem includere & actionem & qualitatem. Deinde respondebunt Secundò, si ponatur qualitas sine actione, adhuc non futurum intellectum cognoscentem, quia non esset repræsentans vitaliter obiectum. 25

Quod autem vlteriùs obijciunt, difficultate caret, scilicet eam qualitatem, cùm semper sit eadem, eodem etiam modo repræsentaturam obiectum. vnde, si cum actione illud repræsentat vitaliter, etiam sine illâ. Hoc, inquam, non obest: quia respondent Auctores huius sententiæ, re-

præsentare

præsentare vitaliter etiam præsente actione, non prouenire à solâ qualitate, sed ab eâ & actione; vnde non mirum, si deficiente actione, quantumuis maneat eadem qualitas, non maneat repræsentatio vitalis.

26 Ex quo infero, non posse aliter impugnari hanc sententiam, nisi probando, cognitionem non esse essentialiter actum vitalem physicè formaliter: quod probatum eâ Disputatione 11. Sect 3. & confirmatum exemplo cognitionis diuinæ, quæ est vitalis intentionaliter, & tamen nullo modo includit operationem; ergo cognitio vt cognitio non est vitalis physicè, sed solùm intentionaliter: quod nihil aliud dicit, quàm vel per suammet substantiam, vel per qualitatem sibi vnitam, cuius effectus formalis subiectum sit capax, repræsentare sibi obiectum, & attrahere illud ad se intentionaliter, ad quod non requiritur (vt per se patet) actio physica potiùs, quàm ad effectum grati, albi, sani, &c.

SVBSECTIO TERTIA.

Duæ aliæ sententiæ.

QVARTA sententia aliorum est, intellectionem in solâ qualitate consistere, requiri tamen de connotato actionem, vt det suum effectum formalem. Hæc sententia reijcitur Primò ex dictis paulò antè, quibus ostendi, non requiri
27 essentialiter actionem ad intellectionem. Secundò, quia hæc connotata sunt omnino imperceptibilia, iuxta dicta à nobis Disputatione XII. Logicæ, Sect. 3. vbi ea efficaciter reiecimus. Nunc breuiter hanc efformo rationem contra istam sententiam: Quia vel tota essentia intelligentis saluatur in qualitate vnitâ intellectui sine actione, vel non. Si saluatur, ergo sine actione dabitur intelligens; hoc enim nihil aliud est, quàm tota essentia intelligentis; sicut homo nihil aliud est, quàm tota essentia hominis. Si non saluatur tota essentia sine actione, ergo deficit pars aliqua essentiæ, (vel, aliquid essentiæ, ne facias vim in voce *pars*; voca illud partem, vel vt aliter tibi placuerit, ne de nomine contendamus) ergo actio, quæ solùm tunc deest, est pars intelligentis, aut aliquid essentiæ intelligentis, siue illud voces formam, siue subiectum, siue vt volueris:
28 ergo vel debes coincidere in secundam sententiam, ponentem actionem vt partem intelligentis, quod à te suprà & meritò est impugnatum; vel in solâ qualitate independenter ab actione, etiam vt à connotato eam consistere, docere teneris.

Quinta sententia est recentiorum quorumdam, ponentium intellectionem in termino seipso essentialiter pendente ab intellectu sine actione distinctâ. Et hæc fortè fuit mens Capreoli, & aliorum, quos pro primâ sententiâ negante actioni terminum, suprà retulimus. Hæc solùm probatur ab his ex aliarum impugnatione, & quia in eâ rectè saluatur, quâ ratione per intellectionem homo formaliter viuat physicè.

Contra eam insurgunt acriter nonnulli Primò, quia non potest dari terminus productus sine actione distinctâ, ergo non consistit intellectio in tali termino. Probant Antecedens, quia actio est ordo realis ad terminum, sed ordo realis est ad quid distinctum realiter, ergo. Hoc argu- 29
mentum facilè soluitur: non enim magis respicit realiter actio terminum, quàm vnio extremum, & cognitio obiectum, vt per se patet, & aduersarij admittunt, arguentes sæpè ex vnione ad actionem, & è contrario. Sed in aduersariorum & verâ sententiâ potest aliquid esse vnitum per seipsum sine vnione distinctâ intermediâ, vt omnes modi; item & cognitio potest seipsam cognoscere (ita fatentur aduersarij) ergo etiam poterit esse aliqua res quæ se ipsâ sine actione distinctâ producatur. Confirmo: ipsa actio producitur, & non per actionem distinctam, ergo etiam poterit intelligi terminus sine actione distinctâ. Patet consequentia, quia ideò contra Nominales diximus Disputatione IX. Physicæ, numero 18. actionem non prodire per aliam 30
actionem distinctam, secùs terminos, quia termini non pendent essentialiter ab hac numero causâ tali modo concurrente, secùs actiones; vnde, si nullus effectus posset oriri ab aliâ causâ, & alio modo quàm de facto oritur, nulli in mentem venisset actio distincta; ergo, quia ponatur aliquis terminus productus, si ille affigitur essentialiter huic numero causæ taliter concurrenti, vt affigunt intellectionem huius quintæ sententiæ Auctores, non debet poni actio distincta, nec repugnat concipi aliquid productum sine tali actione distinctâ.

Secundò impugnatur ab aliis: Quia ex eâ sequitur, Deum prædeterminare voluntatem ad omnes actus; hoc autem est absurdum, ergo. Probant sequelam, quia actio, quâ Deus producit volitionem (de quâ in præsenti, vt dixi, eadem est ratio quæ de intellectione) est distincta ab actione quâ ea volitio producitur à voluntate, & aliunde est prior illâ, quia omnis actio est prior suo effectu, ergo prædeterminat. Huic argu- 31
mento respondent benè Auctores sententiæ, Primò, negando, actionem Dei esse distinctam, & consequenter priorem actione voluntatis. docent enim, illam volitionem per seipsam oriri à Deo & ab intellectu, aliisque comprincipiis, à quibus de facto oritur; vnde inferunt, eam nec de potentiâ absolutâ posse vel potuisse ab aliis oriri.

Sed vrget arguens: Quia illa volitio, licet pendeat essentialiter à voluntate creatâ quatenus per eam viuit, non tamen pendet essentialiter ab auxilio Dei, & habitu supernaturali, respectu quorum non est vitalis: item nec pendet à Deo tali determinato modo concurrente, quia potest Deus suum concursum cum auxilio vel alio instrumento partiri, sicut potest concursum partiri ad creandum Angelum cum aliquo instrumento; ergo licet illa volitio seipsâ à voluntate nostrâ dependeat, non tamen à Deo, ergo dependet à 32
Deo per actionem distinctam, quo impugnatur prima solutio. Ego huic replicæ pro hac sententiâ respondeo ex ipso arguente, contra quem sic eam retorqueo: Volitio Dei de creando Angelo, est actio productiua Angeli in horum sententiâ, & tamen volitio Dei de educendâ formâ lapidis, non est actio Dei eductiua illius formæ, non solùm totaliter, sed nec partialiter, eadem enim quoad hoc videtur esse vtriusque ratio; sed respectu rei eductæ actio Dei distinguitur omnino à Deo, respectu verò rei creatæ nullo modo distinguitur. Sic discurrit arguens. Ergo benè

etiam

etiam dicunt huius sententiæ Auctores, actionem Dei in eos actus vitales non esse ab illis distinctam, eò quòd actio, quâ à voluntate procedunt, non distinguitur, & actio Dei debet esse
33 idem cum actione creaturæ, quidquid iam sit de eâ dependentiâ essentiali aut vitalitate. Et hæc absolutè loquendo, est bona eius argumenti solutio. Ad confirmationem de auxilio extrinseco dicent, eumdem actum, qui ab habitu procedit, non posse posteà per auxilium extrinsecum prodire, vnde negant in eo actu dari actionem distinctam.

Secundò posset responderi, admittendo, eas actiones distingui, negando tamen, inde sequi, Deum prædeterminare: nam actio non est prior *in quo* respectu effectus, sed omnino simul cum illo, solùm autem est prior *à quo* (vt dixi, agens de actione;) ergo licet detur actio Dei distincta à volitione creatâ, & per quam hæc fiat, adhuc non sequitur, dari ex parte Dei aliquid antecedens volitionem, quo posito tollatur libertatis indifferentia; ergo nec sequitur, Deum prædeterminare. Ecce duas solutiones probabiles prædicti argumenti, quo ab aliquibus impugnatur hæc sententia.

Tertiò posset impugnari: Quia ex eâ sequitur, actus vitales esse modos, quod videtur absurdum. Respondent huic argumento, essentiam modi consistere in eo quòd non sit operatiuus; actus verò vitales, licet essentialiter alligatos subiecto, posse tamen operari, ideoq; non esse modos.

Hanc solutionem alij impugnant, eò quòd hi iidem Auctores negant habitus in voluntate & intellectu, ergo actus vitales nihil producunt. Leuis impugnatio: quia licet non producant habitus, possunt producere alia, scilicet species, de se ipsis. Meliùs ergo ea solutio impugnatur, quia falsæ definitioni Modi nititur, vt dicam Disput. 1. Metaph. à num. 12. vbi ostendam, modum posse esse operatiuum. Aliter ergo argumento respondetur, concedendo actus vitales esse modos, negando verò id esse absurdum.

Ideò his & aliis argumentis, quæ possunt æ-
34 qualiter enodari, omissis, faciliùs ex nostris principiis eam sententiam impugno: Quia intellectio formaliter non est vita physica, sed intentionalis: vita autem intentionalis nō requirit magis actionem physicam quàm eam requirat effectus iusti, grati, &c. vt & suprà ostendi, & infrà prosequar; ergo non magis cum intellectione debet idemtificari actio, quàm cum gratiâ, calore, &c. sed cum his non idemtificatur, ergo neque cum intellectione. Ratio à priori est, quia non debemus vllam formam facere modalem, nisi ob aliquam vrgentem rationem: in præsenti autem nulla est ratio cogens ad dicendum, intellectionem esse modum seipso pendentem, & vnitum cum intellectu; ergo non debemus illam facere modum, sed qualitatem absolutam, sicut omnes alias formas gratiæ, albedinis, &c. Consequentia est bona: Maior admittitur ab omnibus: Minor au-
35 tem probata est à nobis suprà Disputatione 11. Sect. 3. vbi egimus de vitâ intentionali, & Subsectione 4. etiam confirmabitur.

Secundò arguo contra hanc sententiam: Quia in eâ non potest defendi commune axioma, scilicet, *Habitus non dant simpliciter posse, sed faciliter*. non, inquam, potest defendi, quia actus, qui semel fiunt ab habitu, cùm ab illo seipsis oriantur, ita essentialiter pendent ab illo, vt non solùm naturaliter, sed nec de potentiâ absolutâ possint fieri sine illo; ergo habitus ille simpliciter requiritur, imò & essentialiter ad actum, contra commune axioma. Præterea actus supernaturalis, qui fit per auxilium extrinsecum, non potest non fieri per illud; & qui fit per habitum supernaturalem, non potest fieri per auxilium extrinsecum, quod repugnat communi Societatis nostræ consensui, docentis, eumdem numero actum posse fieri per auxilium & per habitum. Denique in 36
hac sententiâ dicendum est, esse diuersum in specie actum misericordiæ & amoris Dei (& sic de aliis) factum à iusto, ab his qui fiunt à peccatore, quod est contra communem sententiam, & per se apparet falsum; diuersificantur enim sine necessitate. Sequela probatur, quia illi actus essentialiter respiciūt diuersa principia, vnus auxilium extrinsecum, alius habitum supernaturalem; sed respectus essentiales ad terminos diuersos, sunt etiam diuersi inter se; ergo & hi actus. vt quid ergo in has angustias reducendi sumus, latâ nobis & planâ occurrente incedendi viâ?

SVBSECTIO QVARTA.

Nostra sententia proponitur.

Ex hucusque dictis satis apertè constat, intel- 37
lectionem in solâ qualitate consistere, non secùs ac gratiam, calorem, &c. Hæc est communior sententia inter Philosophos & Theologos: ab eâ stant Scotus, Durandus, Occam, Ægidius, & alij plures, relati à Conimbricensibus hic lib. 3. cap. 4. quæst. 3. art. 3. imò & ipsos Conimbricenses ab eâ stare, ostendi suprà numero 15. contra nonnullos. Vasquez Tomo 1. in 1. 2. Disput. 9. num. 16. P. Valentia Tom. 1. Disput. 6. quæst. 5. punct. 1. & alij plurimi. Eam expresse tradidit D. Thomas Parte 1. quæst. 34. artic. 1. ad 3. vbi, *Nam intelligere*, ait, *importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in quâ nulla ratio originis importatur, sed solam informatio quædam in intellectu nostro, dum intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ, in Deo autem fit per idemtitatem.* Ecce D. Thomas 38
& hanc sententiam defendit, & rationem, quam nos suprà reddidimus, tradit, scilicet, intelligere non esse viuere physicè, neque importare originem, sed solùm exprimere obiectum, idque in nobis fieri per solam qualitatem informantem, in Deo autem per idemtitatem, quatenus ipse Deus per suammet essentiam est expressiuus obiecti, quod nos habemus per formam superadditam. Vnde mirandum est, aliquos voluisse nobis persuadere, D. Thomam docuisse, intellectionem consistere in actione, aut solâ, aut coniunctâ cum qualitate.

Hæc nostra Conclusio ex stabilitis Disput. 11. Sect. 3. & Subsectione præcedenti inter impugnationem aliarum sententiarum, ita manifesta est, vt nullâ videatur egere nouâ probatione. Solùm aduerto, nonnullos, qui nobiscum sentiunt, hoc, quod est intelligere, non esse formaliter viuere physicè, addidisse tamen, vitam intentionalem in 39
omni creaturâ possibili, præsuppositiuè saltem dicere vitam physicam, ita vt nulla sit cognitio non

petens

petens oriri à potentiâ, quam reddat cognoscentem. Probant id, quia illa qualitas cognitionis deberet habere causam secundam proportionatam; nulla autem posset esse nisi ipsa potentia in quâ reciperetur, ergo ab illâ peteret fieri, naturaliter loquendo. Miror, hoc argumento potuisse quem moueri. Rogo enim, vtrùm materia vel quantitas sit capax caloris, frigoris, & aliorum accidentium, item & eorum effectuum formalium. Respondebunt, & meritò, esse capacem. Peto vlteriùs, an eiusmodi accidentia petant oriri ab intrinseco à materiâ primâ, vel quantitate. Negabunt, & meritò: vnde infero, Ergo non est necessarium, vt omnis potentia cognoscitiua, eo ipso quòd sit capax cognitionis, possit illam producere, & quòd non sit alia causa creata, à quâ produ-
40 catur. Adde, etiamsi in qualitatibus naturalibus locum haberet ea ratio, in supernaturalibus tamen nõ posse semper locum habere; anima enim recipit gratiam, & alios habitus supernaturales, item & eorum effectus formales, nec tamen potest producere gratiam, & eos habitus: neque hi petunt produci ab animâ, licet petant in eâ recipi; ergo etiam posset esse aliqua intellectio supernaturalis per se infusa, non petens oriri à potentiâ, sed solùm in eâ recipi, eamque reddere cognoscentem.

Denique ad hominem, ex aduersariis ponentibus in Angelo species per se infusas, & consequenter admittentibus qualitates creatas non petentes per se oriri ab intellectu in quo recipiuntur, sed à solo Deo, sic arguo: Ergo etiam possent dari intellectiones huiusmodi, ergo non est necessum, ob eam rationem, omnem cognitionem petere oriri à potentiâ cognoscente, ergo nec omne viuens intellectiuum debet præsuppositiuè esse viuens physicum, sed poterit esse purè viuens intentionale.

41 Obijcies Primò: Ergo non erit, vnde probetur, nostrum intellectum de facto esse productiuum intellectionis, si ad intelligendum id per se non requiritur. Respondeo Primò, te etiam hoc argumento vrgeri. Rogo enim, Vnde infers, intelligere includere actionem physicam?

Dices: Quia intelligere est viuere. Benè. Peto rursus: Vnde infers, intelligere esse viuere physicè? certè ego experior, me percipere obiectum, me autem viuere physicè, id est operari physicè dum cognosco, non experior; vnde ergo tu probaueris, probabo & ego.

Respondeo Secundò, id probandum eodem modo, quo conuincitur, ignem producere alium ignem, & calorem alium calorem: quia enim, posito calore, & applicato passo, producitur alius calor, dicimus, primum calorem esse causam secun-
42 di (illum enim continet) nec esse puram conditionem, sicut dixi Disputat. x1. Physicæ, num. 1. contra eos, qui solùm Deum operantem dixerunt, creaturam verò esse conditionem solam vt Deus operetur; ita etiam idem argumentum applicatur intellectui, vt eius concursus in actus probetur. Secundò, in intellectu & phantasiâ probatur ex conatu quem adhibet homo, ex concursu qui consistit in illatione vnius actus ex alio, vnde intellectus, qui vnam propositionem ex aliâ infert, debet virtutem habere ad eam inferendâ, quod est formaliter eam efficere. Hæc omnia satis apertè probant, hominem de facto esse productiuum physicè propriæ cognitionis, etiamsi, vt absolutè cognosceret, id non requireretur. In voluntate certior est ratio ex libertate desumpta: si enim voluntas non ageret, non posset libertatem habere, vt per se patet. verùm hæc ratio fusiùs infrà examinabitur.

Secundò obiicies: Esse cognoscens non requi- 43
rit, cognitionem oriri à cognoscente, nec petere ab illo oriri; ergo cognitio vnita lapidi, diuinitus illum reddet intelligentem, quod est contra omnes. Vrgent aliqui, ergo etiam materia, quæ in meâ sententiâ recipit qualitatem sensationis, reddetur sentiens; & hoc argumento putant, se iam triumphare de nobis. Sed inprimis demus his, sensationem consistere etiam in actione & passione, vt ipsi volunt; rogo illos, Numquid in materiâ primâ non est actio, passio, sensatio materialis? ergo etiam illa habet totam formam sentiendi. Illi & ego solùm differimus in actione & passione, in qualitate conuenimus: illi ponunt etiam eam actionem & passionem in materiâ, ergo ponunt totam rationem sensationis in materiâ, non minùs quàm ego. quomodo ergo tali argumento contra nos vtuntur?

Respondebunt fortè, eam actionem, etiamsi 44
recipiatur in materiâ, non denominare illam agentem. O benè! bellè! Cur ergo ego non dicam, etiamsi illa sensatio sit in materiâ, non denominare illam sentientem? quid enim sensatio magis suum subiectum denominabit sentiens, quàm actio agens? Hæc est tam euidens instantia, vt non possit magis desiderari.

Secundo vrgeo. Peto enim, vtrùm *esse gratum Deo* includat solam actionem, an solam gratiam. Respondebis, & meritò, solam gratiam vnitam subiecto. Addo, & tamen non quia gratia vniatur lapidi, illum reddit gratum, ergo vt cognitio non reddat lapidem cognoscentem, non est necessarium in cognitione includi actionem, aut exigentiam illius. Ratio est, quia non quælibet forma potest communicare effectum formalem cuilibet subiecto, sed solùm capaci; lapis autem non est capax effectus formalis cognoscentis, sicut nec iusti & sancti, etiamsi in his effectibus actio non includatur, ita materia, quia est res mortua, non est capax sentiendi, etiamsi recipiat physicè qualitatem & actionem.

Obiicies Tertiò: Ergo potest Humanitas Chri- 45
sti Domini reddi cognoscens per cognitionem diuinam illi vnitam. Sequela probatur, quia ratio, ob quam non reddatur cognoscens, ea solùm potest esse, quòd cognoscere sit actus vitalis, ad quem requiritur vt minimùm, cognitionem petere oriri à cognoscente: quia verò cognitioni diuinæ repugnat oriri ab Humanitate Christi, inde fit, vt non intelligat per illam: hæc autem ratio in meis principiis est nulla, ergo intelliget Humanitas Christi per cognitionem diuinam non minùs, quàm subsistit per subsistentiam diuinam. Sed respondeo, omnes teneri vltra hanc rationem aliam reddere, & veritatem hanc planè esse independentem à meâ opinione: nam in effectu *existentis vbique* non includitur actio in omnium sententiâ, & tamen non vbicatur nec durat Humanitas Christi per vbicationem & durationem diuinam; ergo licet in effectu cognoscentis non includatur actio, adhuc non sequitur, Humanitatem Christi cognoscituram per cognitionem diuinam.

uinam. Eadem instantia fit in omnipotentiâ, cur
46 scilicet per eam non reddatur omnipotens. Quæ autem sit repugnantia hæc, vel vnde proueniat, non est nostrum, sed Theologorum: nobis sufficiat ostendisse, eam sententiam non dependere à nostrâ opinione, vel à contrariâ. Quod ampliùs confirmo: quia ipse Deus intelligit per eam intellectionem quam non producit, ergo ex hoc capite posset etiam Humanitas intelligere per illam, licet eam non produceret; sed illi esset vnita. In Christo de facto facilè ego quoad intellectionem redderem rationem, quòd scilicet immediatè non illi fuerit vnita (prout requiri ad intelligendum, dixi suprà) vnio enim Verbi immediatè non ad naturam, sed ad subsistentiam facta est. An autem diuinitus possit immediatè vniri, quo casu maiorem haberet difficultatem hæc obiectio de effectu formali intelligentis, non est nostrum, sed purè Theologicum.

47 Rogabis, vtrùm possit de potentiâ absolutâ poni ea qualitas intellectionis in nobis sine actione à nobis ortâ; & vtrùm etiam possit in lapide. Vtrique interrogationi respondeo, posse, quod in nostrâ sententiâ non habet maiorem difficultatem, quàm posse poni aliquam qualitatem sine actione ortâ à subiecto. Vt enim ostendi, qualitas intellectionis non magis dicit actionem, quàm albedo, vel gratia. Addo, & tunc nos esse reddendos cognoscentes & viuentes per illam intentionaliter, quia poneretur tota forma in subiecto capaci.

Sed contrà obiicit Vasquez: qui licet sentiat, qualitatem esse solam intellectionem, adhuc opinatur, eam non posse, nec de potentiâ absolutâ, poni sine actione. Nam intelligere dicit attendere: sed attendere dicit actionem, ergo. Hoc argumentum probat, actionem pertinere ad rationem intellectionis, contra ipsum Vasquez. Absolutè ei respondeo, attentionem, quæ includitur in cognitione formaliter, nihil aliud esse, quàm repræsentare & percipere obiectum; hoc autem iam dixi
48 posse fieri sine actione. Fateor, in nobis de facto vltra hanc attentionem, quæ est quasi perceptio obiecti, dari etiam aliam, quæ est quasi conatus intellectionis ad efficiendam intellectionem, & ad discurrendum ex vnâ veritate ad aliam: hoc tamen solùm probat, quod paulò antè diximus, de facto in nobis coniungi cum intellectione virtutem efficiendi ipsam, & ita eam naturaliter potere à nobis oriri, de potentiâ verò absolutâ non posse à Deo suppleri hanc causalitatem nostri intellectus, nec probat nec probare potest, præsertim cùm (vt ipse Vasquez admittit) ea actio distinguatur à qualitate & à ratione intelligendi.

Secundò obiicies: Volitio non potest non oriri à nobis, est enim voluntaria; sed omne voluntarium debet oriri à voluntate, ergo volitio non potest non oriri à voluntate. Respondeo, rationem voluntarij repertam essentialiter in volitione, nihil aliud esse, quàm esse amplexum vel recessum ab obiecto: hoc autem iam habet per seipsam, & eo ipso quòd volûtati vniatur, illam reddet amantem, aliam autem rationem voluntarij, quòd scilicet oriatur de facto, & sit libera voluntati, non esse essentialem omni volitioni. Dixi *omni*, vt abstraham à quæstione infrà examinandâ, vtrùm scilicet libertas sit aliquibus actibus essentialis.

49 Tertiò obiicies: Lapis non est capax effectus cognoscendi, ergo non potest in illo recipi intellectio.

Hoc argumentum sæpè solutum est mille instantiis: personalitas enim Verbi vnitur immediatè corpori, sicut & animæ Christi, & tamen non reddit corpus sanctum, sed animam; ergo non debet quælibet forma cuicumque subiecto eumdem communicare effectum, ergo non, quia non possit lapidem reddere cognoscentem, non poterit illi vniri. Ratio à priori est, quam sæpè dixi, quia effectus formalis dicit & formam & subiectum, imò hoc sæpè in recto, illam in obliquo; vnde pro varietate subiectorum, eadem stante formâ, variatur effectus, sicut materia cum diuersis formis diuersum compositum constituit, & eadem anima rationalis cum diuersis specie materiis, diuersum specie hominem constitueret: ergo cùm lapis non habeat naturam cognoscitiuam, licet cum intellectione diuinitus vniatur (quia in hoc nulla inuoluitur contradictio) non tamen ideò erit cognoscens, quia cognoscens dicit naturam intellectiuam vnitam cum cognitione, ideoque erit solùm lapis habens cognitionem, non verò cognoscens; sicut corpus Christi est habens gratiam infinitam, non tamen gratum. De aliâ obiectione, vtrùm scilicet voluntas possit ferri in incognitum, agetur infrà.

SVBSECTIO QVINTA.

De Verbo mentis.

PRO complemento huius difficultatis oportet 50
de verbo mentis aliquid attingere breuiter. Ex dictis à nobis constat, quando quis intelligit, de facto dari duo, & qualitatem vnitam, quæ est expressio obiecti, & in quâ formaliter consistit adæquatè ratio intellectionis; & etiam actionem, quâ illa cognitio seu qualitas producitur à nobis.

Potest autem duplex hîc esse quæstio. Prima, an detur entitas aliqua alia distincta quæ sit verbum mentis: Secunda, an, licet non detur distincta, ea tamen qualitas sit medium in quo cognoscatur obiectum. Ex decisione huius secundæ, prima decidetur. Idcò

Dico Primò: Intellectus, vt percipiat obiecta quæcumque, siue absentia siue præsentia, non intuetur aliquam qualitatem in se, in quâ, vt in medio, cognoscat obiecta. Hæc est omnium ferè ex nostrâ Societate, de quâ fusè Hurtadus Disputatione 6. à sectione 5. & seqq. probans, Verbum nihil aliud esse, quàm ipsam formalem cognitionem seu expressionem obiecti, quæ in qualitate consistit, & immediatè ad obiectum terminatur. Vbi benè ostendit, eam sententiam esse D. Thomæ. Hanc probo Primò euidenter ipsâ experientiâ. Nam si visus in suo oculo intueretur pri- 51
mò & per se imaginem, sicut eam videt in speculo, proculdubiò possemus aduertere, nos videre ibi aliquid: hoc autem est contra omnem experientiam, ergo. Respondet huic rationi vnus vel alter ex nostrâ Societate, qui hanc aliquorum Thomistarum sententiam iam labantem frustrà conatur sustentare: respondet, inquam, non esse necessarium, vt nos hoc experiamur, præsertim cùm non sit distinctus actus, quo verbum vel obiectum cognoscitur. Hæc solutio caret probabilitate: quid enim interest, verbum & obiectum videri

videri vno actu, ad hoc, vt non percipiatur verbum, si hoc est medium *in quo*? Numquid quando videtur creatura in Deo, id non fit per vnicum actum? & tamen qui somniauit, tunc non posse Beatos experiri se videre Deum, sed solam creaturam, quæ in Deo, vt in medio, videtur? Ratio 52
huius est manifesta: quia illud primò & per se nos debemus experiri, quod primò & per se videmus immediatè: at hoc est verbum, vt tu dicis; ergo debemus nos experiri hoc videri. imò si aliquid experientiâ debet à nobis cognosci & videri, debet esse id quod est medium *in quo*, & præcipuum; hic enim habet locum vnum ex axiomatibus, quibus hi Auctores, valdè istis modis loquendi innitentes, vti solent, *Propter quod vnumquodque tale, & illud magis*; identitas autè actus cur magis debet impedire experientiam de verbo, quàm de ipso obiecto? aut quis potest bonè concipere, nos videre in picturâ alium, & posse nos reflectere quòd videamus alium, non verò posse quòd videamus picturam? Denique exemplum, quo isti vtuntur, de imagine in speculo, ipsos planè iugulat: ibi enim illa imago, quam ipsi ponunt in speculo, sola videtur, non autem obiectum quod retrò est. Hæc est instantia in horum principiis: nam in meis, obiectum est quod in speculo videtur, cum diuersâ tamen vbicatione.

53 Argumentor Secundò contra eamdem sententiam. Nam verbum illud mentis est multò imperfectius quàm sit obiectum ipsum, v. g. verbum, quod in se habet Angelus de altero Angelo; hoc enim verbum non est substantia nec principium videndi & amandi Deum, sed accidens multò imperfectius quàm sit Angelus, ergo in illo non potest quidditatiuè & perfectè vt in medio cognosci Angelus. Patet consequentia: nam in medio imperfectiori quidditatiuè non potest cognosci res perfectior, ideò in calore vt in medio non potest quidditatiuè cognosci ignis, quia calor est imperfectior ipso igne.

Huic respondent dupliciter. Primò dicunt, illud verbum, licet in se non sit substantia, esse tamen substantiam ex parte obiecti, ideò in illo posse substantiam cognosci. Hæc solutio non est ad rem: nam si *esse substantiam ex parte obiecti* est, illud verbum esse imaginem substantiæ, seu respicere essentialiter substantiam, contrà sic ar- 54
guo: Nam etiam calor ex parte termini est ignis (respicit enim ignem vt causam, à quâ potest oriri) & tamen hoc non sufficit, vt in illo adæquatè cognoscatur ignis, ergo neque illud verbum sufficiet, etsi respiciat substantiam. Ratio à priori est euidens: nam respicere substantiam, seu habere pro obiecto substantiam, nō est esse substantiam, aut continere substantiam; ergo non poterit vt medium ducere in cognitionem quidditatiuam substantiæ. Confirmo: ipsa nostra cognitio, quæ terminatur ad verbum, habet pro obiecto substantiam (quidquid sit iam de verbo) & non potest quidditatiuè in ipsâ cognosci obiectum, ergo nec in verbo ipso, etiamsi habeat pro obiecto substantiam. Confirmo Secundò: in visione beatâ de Deo, etiamsi illa habeat pro obiecto Deum, & illum formaliter nobis repræsentet, quia tamen in se est imperfectior quam Deus, non potest Deus vt in medio quidditatiuè in eâ cognosci; ergo neque substantia Angeli, in Verbo accidentali ipsius, etiamsi hoc habeat pro obiecto Angelum.

Quòd si dicas (vt & dicis) verbum esse naturalem & propriam imaginem obiecti; contrà clarè, quia voces illud vt volueris, non est imago, id 55
est tam perfecta sicut obiectum. Licet enim dicatur imago, certè non est substantia, nec amor, nec virtus cognoscendi, &c. ergo non potest ducere, vt medium *in quo*, ad perfectam notitiam illius obiecti. Exemplum autem naturalis imaginis non tibi fauet: nam imago solùm potest perfectè ducere in cognitionem coloris, faciei, & magnitudinis; quia in hoc potest esse eiusdem perfectionis, & tam perfecta, quàm ipsum obiectum; at in aliorum prædicatorum, quæ nec formaliter nec eminenter continet, quidditatiuam cognitionem ducere non potest.

Respondebis, speciem impressam, etiamsi sit imperfectior quàm obiectum, ducere in cognitionem perfectam illius, ergo & illud verbum. Sed contrà Primò, quia species impressa non ducit vt medium, in quo videantur prædicata subiecti, de quo disputamus, sed concurrit efficiendo simul cum potentiâ repræsentationem formalem obiecti. Contrà Secundò, quia si speciei impres- 56
sæ hoc munus concedis, malè ergo ponis aliud verbum in intellectu. Sed dic, ipsam speciem esse, quâ terminat immediatè cognitionem, & in eâ obiectum Probo euidenter ad hominem hanc consequentiam: quia ob duo tu ponis istud verbum, & quia obiectum est absens, & quia variato verbo, etiamsi non varietur obiectum, variatur visio. Vnde ego arguo: Species impressa est præsens potentiæ, & illius variatio variat repræsentationem, ergo si aliunde ea est imago obiecti, illa habebit omnes conditiones pro tuo verbo.

Dicis: Verbum debet esse expressum, quod non habet species. Sed contrà, quia argumenta tua pro verbi necessitate sunt quæ paulò antè dixi; at hæc non desumuntur ex expressione, sed ex distantiâ & variatione, ergo frustrà requiris aliud verbum expressum à specie distinctum. Et hoc sit tertium argumentum contra istam sententiam.

Quartum argumentum est etiam ad hominem: 57
Quia Deus videtur à Beatis sine verbo, ergo etiam alia obiecta. Antecedens datur ab illis. Consequentia est euidens: nam intellectus non aliud efficit circa albedinem, quàm circa Deum, scilicet videre quid sit albedo, quid sit Deus; ergo si potest videre quid sit Deus sine verbo, poterit videre quid sit albedo.

Respondebis fortè, Deum non videri omnino perfectè. Sed contrà, quia nec albedo videtur perfectè ab oculo, imò minùs perfectè quàm Deus à Beatis, vnde oculus nec cognoscit an albedo sit accidens, an pendeat à Deo, an sit productiua, &c. Contrà Secundò, quia videre magis vel minùs perfectè, non potest arguere necessitatem verbi, sed vt summùm indigentiam melioris aut perfectioris verbi, vt per se patet.

Respondebis Secundò, in Deo ideò non requiri verbum, quia Deus semper est intimè præsens; creaturam autem posse non esse præsentem, ideò indigere verbo mentis. Sed contrà Primò, ergo 58
quando anima seipsam cognoscit, & suos actus, non indigebit verbo, quia sibi est intimè præsens, nec potest à se abesse. Contrà Secundò, quia in hac vitâ, quando cognoscimus Deum, habemus verbum de illo: non enim aliter cognosco Angelum abstractiuè quàm Deum, & è contrario; ergo

si de Angelo habeo verbum, etiam de Deo: atqui Deus non potest esse absens localiter etiam nobis viatoribus, non magis quàm Beatis, ergo. Contrà Tertiò, quia etiam stante verbo res absens terminat cognitionem (non enim ego solùm cognosco verbum in me existens, sed Petrum quem heri vidi, & qui iam est in Hispaniâ, & albedinem quæ iam est tribus passibus à me) atqui verbum non facit illam rem præsentem, sed solùm seipsum; ergo res absens potest terminare cognitionem, licet simul cum aliâ re præsenti, ergo etiam sine illâ. Patet hæc vltima consequentia, quia præsentia alterius, id est verbi, non reddit obiectum ipsum in se præsens, sed illud relinquit tam absens, ac anteà, ergo vt obiectum ipsum cognoscatur, per accidens omnino se habet præsentia eius qualitatis seu verbi. Ratio à priori huius impugnationis est, quia obiectum non requirit præsentiam cum potentiâ, vt terminet cognitionem, sicut alij respectus possunt dari ad res absentes, v. g. similis, patris, &c. solùm ergo requiritur præsentia obiecti cum potentiâ, vt cum illâ producat cognitionem. Hanc autem præsentiam iam habet ratione speciei concurrentis per modum causæ efficientis, non verò terminatiuè, iuxta dicta suprà Disputat. IV. Sect. 2. ergo qualitas illa seu verbum productum per actionem, non deseruit, vt imago priùs cognita, sed solùm vt repræsentatio & imago formalis, quod est esse cognitionem. 59

Quintum argumentum: Quia voluntas non habet terminum, in quem immediatè feratur, sed in ipsum obiectum, ergo nec intellectus. Negant hi consequentiam, quia voluntas non producit sibi obiectum sicut intellectus. Rationem reddunt, quia voluntas, cùm sit appetitiua, non potest impelli ad operandum nisi à bono præsenti obiectiuè; intellectus verò non supponit, sed facit sibi obiectum præsens. Hæc est improbabilis solutio, quia vel hi Auctores dicunt, volitionem terminari immediatè ad obiectum prout in verbo, seu ad verbum, & vt sic dicunt rem planè ridiculam: nam quando voluntas vellet aliquem contundere baculis, vellet immediatè contundere baculis verbum mentis, & in illo Petrum, aut mulum; & quando vult ephippium mulo imponere, vult & ephippium verbo mentis immediatè imponere, & posteà mediatè equo, & similia, quæ quàm sint ridicula, nemo non videt. Quòd si dicant, volitionem non ferri immediatè in obiectũ prout in verbo, sed in obiectum ipsum ad extra, iam hi deserunt totam suam consequentiam: nam illud obiectum absens terminat totam volitionem immediatè, ergo etiam poterit immediatè terminare intellectionem, etiamsi absens sit. Malè ergo requiris ex hoc capite verbum mentis, & non aliquod etiam idolum pro voluntate. 60 61

Sextò, Quia licet in cognitionibus, quæ sunt puræ quasi apprehensiones & repræsentationes, sicut visio externa & sensatio, posset admitti tale verbum, quomodo poterit admitti in actibus affirmatiuis? quando enim dico, Petrus est ebrius, aut, saluis auribus, euomit vinum; numquid dico immediatè, Verbum mentis euomit vinum, aut ebrium est, aut suspensum est in patibulo, & similia? quomodo ergo potest intellectus aliquis benè dispositus concipere, ibi primo loco attingi verbum mentis. Nec potest ibi affirmari, Habeo imaginem in me quòd Petrus sit ebrius, ego enim id non dico, sed præcisè, Ille ebrius est; nec refle- 62
cto supra me, nec quidquam de imagine cogito, sed de obiecto: vnde illa propositio non est vera, nisi ipse Petrus fuerit ebrius in se, etiamsi ego habeam imaginem de eâ ebrietate; esset autem vera semper in sententiâ horum, quia solùm diceret, Habeo in me imaginem quòd Petrus sit ebrius: hanc autem imaginem habeo, etiamsi ille ebrius non sit. Hæc tam apertè falsam ostendunt contrariam sententiam, vt plura contra illam multiplicare, non sit operę pretium, præsertim cùm, vt iam ostendam, nec vel leue aliquod sit pro illâ argumentum.

SVBSECTIO SEXTA.

Obiectiones nonnullæ solutæ, & quid sit Verbum mentis.

DICVNT Primò: Inuariato obiecto variatur visio, ergo quia variatur verbum. Hoc est mirabile argumentum, quod sic reiicio: Inuariato obiecto variatur verbum, ergo quia verbum respicit aliud verbum quod varietur, & sic in infinitum. Vel debes dicere, sicut inuariato obiecto variatur imago in quâ, seu verbum, quod tu vocas, ita sine hoc verbo, inuariato etiam obiecto, variari cognitionem ex diuerso principio efficiente. Quod ad hominem euidenter ostendo contra hos Auctores, ita vt non possint vllo modo euadere. Ij Beatis non admittunt verbum *in quo*, 63
quomodo ergo inuariato obiecto vnus Beatus videt in Deo hanc creaturam, alter alteram, & consequenter variatur cognitio, & aliter Deus apparet? vni enim apparet Deus productiuus leonis, alteri productiuus equi.

Dices id prouenire à lumine gloriæ. Sum contentus: sed lumen gloriæ non est verbum, sed tantùm causa efficiens, ergo idem poterit in nobis prouenire ex diuersitate causæ efficientis, scilicet speciei & intellectiuæ virtutis. Et hinc respondetur ad longam probationem quam hi afferunt, ex speciebus, quibus variatis inuariato obiecto, obiectum aliter apparet: respondetur enim, id non ex medio *in quo*, sed quia cognitio vna aliter repræsentat formaliter idem obiectum, quàm altera: sicut idem obiectum aliter respicitur ab assensu quàm à dissensu, & aliter ab odio quàm ab amore.

Secundò obiiciunt: Obiectum absens non po- 64
test terminare, ergo debet esse præsens per verbum. Hoc argumentum est paulò antè solutum, dum quartum pro me proposui. Iam addo, sicut ipsum verbum repræsentat rem absentem, cur cognitio immediatè non eam repræsentabit? quod magis est quoad hoc in verbo, quàm in specie. Secundò, quando ego dico, Petrus est mihi absens, non potest illa cognitio immediatè terminari ad verbum; nam ipsum verbum est præsens, ergo ipse Petrus absens, est qui terminat immediatè visionem.

Rationem à priori addunt, quia verbum est adæquatus effectus speciei impressæ, hæc autem est obiecti adæquata imago, ergo & verbum est adæquata imago, vt cognoscatur obiectum. Hanc rationem reieci etiam suprà inter arguendum pro me, & ostendi, iuxta illam frustrà requiri ab ins

speciem

speciem impressam, sed sufficere expressam, quæ
65 sit verbum. Quòd verò dicit, speciem impressam debere continere intentionaliter totum quod obiectum in se, falsissimum est: non enim omnis species est adæquata, sed multæ sunt imperfectæ, vt patet in his materialibus; & licet sit adæquata ad cognitionem obiecti, non tamen ad producendum medium *in quo* ipsum obiectum videatur quidditatiuè, propter suprà dicta.

Tandem obiicies: Quando quis diu videt Solem, posteà clauso oculo ibi videt lumen, ergo quia mansit ibi verbum Solis. Sed & hæc non est ad rem, quia rogo, Illud verbum manet sine speciebus, an cum illis? Cum illis non, vt & meritò doces, quia species lucis non manent sine luce, ergo manet sine speciebus; ergo das iam verbum manere sine specie, quod etiam à te negatur: & tunc ego dicam manere cognitionem, non autem verbum.

66 Secundò respondeo, quod alibi dixi, id prouenire vel ex vehementi apprehensione, vel ex spiritibus vitalibus qui illuc confluxerunt, quod ab omnibus debet dici. Nam tam repugnat verbum sine specie in tuâ sententiâ, quam mea cognitio sine specie; & quod tu de verbo, ego de cognitione dicam. Alias probationes de ingrauidatione potentiæ & fecunditate illius, vel partu, & similia, quæ sunt puri termini & locutiones Metaphoricæ, quibus abutuntur ad ponendum ibi quid reale, prorsus omitto.

Dico Secundò: Verbum est ipsa actio simul cum intellectione. Esse intellectionem, patet, quia verbum est id quo manifestatum nobis obiectum: sed hoc fit per cognitionem, ergo. Includere autem actionem, patet ex communi acceptione verbi, quia per illud intelligunt communiter repræsentationem obiecti productam à cognoscente, ergo actio, quæ constituit cognitionem in ratione productæ, ingreditur rationem verbi.

67 Videas, quàm clarè nos procedamus sine terminis & obscuritatibus verborum, vt vel ex solo isto capite hæc nostra sententia defendi deberet.

Ex his colliges Primò, cognitionem diuinam non esse verbum, quia non est producta. Colliges Secundò, eam potentiam, quam suprà diximus esse possibilem, quæ solùm perciperet obiectum per cognitionem à Deo infusam, non formaturam verbum, quia illa cognitio non esset expressa & producta à cognoscente; vnde fit, non esse de ratione omnis cognitionis etiam creatæ verbum. Colliges Tertiò, sensus in se habere verbum, quia habent repræsentationem obiecti à se productam, quia verò communiter Verbum applicatur soli cognitioni spirituali, ideò in quæstione de voce cum multis negandum est verbum in sensibus.

68 Pro complemento aduerte, Verbum diuinum conuenire cum creato in hoc, quòd est esse productum, differre verò, quia diuinum non reddit formaliter cognoscentem, neque personam à quâ producitur, neque ipsum cui quasi inest; hoc enim præstatur per cognitionem increatam formaliter, & communem omnibus tribus personis, de quo fusiùs Theologi.

SECTIO III.

Vtrùm idem actus Intellectus possit reflectere supra seipsum.

PAVCI de hac quæstione agunt in præsenti, cùm tamen hîc proprium locum obtineat: nos eam breuiter expediemus, ante quam aduerte, eamdem esse rationem de amore, ac de actu intellectus.

Multi negant Primò, quia cognitio est relatio ad obiectum, sed relatio debet esse distincta à termino, ergo & cognitio ab obiecto. Respondeo negando Antecedens vniuersaliter: cognitioni enim vt sic solùm est essentiale, exprimere suum obiectum; quando autem seipsam expresserit, id erit sine respectu, quando verò aliud à se cum respectu, sicut de vnione & actione idem dixi sæpè. Confirmo: cognitio diuina non habet re- 69
spectum ad seipsam, cùm tamen seipsam cognoscat, ergo non est de ratione cognitionis vt sic, respicere suum obiectum.

Secundò arguunt: Quia obiectum debet esse prius cognitione, ergo & ab illâ distinctum. Antecedens probatur, quia obiecti existentia vel possibilitas est independens à cognitione; cognitio autem dependet ab obiecto, neque enim obiectum est quia cognoscitur, sed potiùs quia est cognoscitur. Nego Antecedens, vt patet in cognitione Dei, quæ non est posterior seipsâ, cùm tamen sit obiectum sui. Ad probationem respondeo, in aliquibus obiectis & cognitionibus id verum esse, non tamen in omnibus: quod confirmo ex cognitione Dei de seipso, & de creaturis possibilibus; neque enim prior est possibilitas creaturæ cognitione diuinâ, aut è contrario, cùm inuicem essentialiter prædeat ob mutuum respectum transcendentalem, quem alibi probaui.

Tertiò arguunt: Quia obiectum est causa cog- 70
nitionis vel per se, vel per speciem; sed nihil potest esse causa sui, ergo neque cognitio sui. Nego Antecedens, vt patet Primò, quando in causâ cognoscitur effectus; cognitio enim illius effectus non causatur ab effectu cognito, sed à causâ à quâ cognoscitur.

Dices, Causatur ab ipso effectu, quatenus causatur à re continente illum effectum. Sed contrà, quia hoc sensu non repugnat aliquid esse causam sui, imò semper omnis effectus est causa sui prædicto modo, quia semper producitur à re continente ipsum effectum, quod per te est causari ab ipso effectu; ergo, eò quòd cognitio producatur à Deo in quo ipsa continetur, non repugnabit, vt seipsam in Deo cognoscat, neque ideò erit sui ipsius causa immediata, aut mediata. Secundò 71
ostendo, etiam obiectum immediatum non esse causam cognitionis: nam omnis cognitio per se infusa de obiecto creato, quantumuis immediatè ad illud terminetur, adhuc neque immediatè (vt per se patet) nec mediatè causatur ab illo obiecto, quia species infusæ, quæ causant immediatè cognitionem, nullo modo petunt oriri ab illo obiecto, vt omnes admittunt, & nos diximus suprà Disputatione IV. probantes, cognitionem non esse necessariò obiecti imaginem, in sensu quo ab his vsurpatur vox *imago*. Ergo non est dicendum, omne obiectum immediatum esse cau-

sam cognitionis immediatæ de ipso, ergo nec ideò negandum, actum posse esse obiectum sui.

Dicendum igitur est, cognitionem posse esse reflexam supra seipsam. Hæc est valdè communis sententia, & admitti debet ab omnibus Theologis, qui dicunt, posse esse aliquam visionem beatam cognoscentem in Deo omnes creaturas
72 possibiles, inter quas vna est ipsa visio. Item, ab omnibus, qui dicunt Angelum posse se diuinitus comprehendere, & in se omnes suos actus cognoscere; inter illos enim cognoscet se ipsam ea comprehensio. Idem expresè à Suarez & multis aliis docetur. Probo autem id Primò ex cognitione diuinâ reflexâ supra seipsam, ergo etiam poterit esse cognitio creata reflexa supra se.

Negant aliqui consequentiam, quia cognitio creata causatur ab obiecto, secùs diuina. Sed contrà, quia numero præcedenti ostendi, non omnem cognitionem creatam causari à suo obiecto.

Alij respondent, in Deo saltem ratione nostrâ distingui cognitionem cognitam à cognitione supra eam reflectente, vnde in Deo admittunt infinitos actus reflectentes vnum supra alium; quod autem in Deo fit per distinctionem rationis, in creatis, inquiunt, fit per realem, ergo in creaturis realiter semper debet distingui cognitio
73 ab obiecto. Sed contrà Primò, non enim omnia, quæ in diuinis distinguuntur ratione, in creatis debent distingui realiter, vt patet in intellectu & voluntate, in intellectu & essentiâ, ergo non quia in diuinis cognitio ratione differat ab obiecto, debet in creaturis differre realiter. Contrà Secundò, quia, si in diuinis ratione nostrâ distinguitur semper obiectum à cognitione de illo, sequitur, esse in Deo aliquem actum ratione nostrâ, qui non cognoscatur à Deo, quod est falsissimum: non enim esset Deus omniscius. Sequela probatur, quia (vt in Physicâ dixi) vnum infinitum potest esse maius alio; & si ponantur duo infiniti numeri hominum, & equorum omnino æquales, posteaque pereat vnus equus, necessariò deberet manere vnus homo sine equo, si quilibet homo vellet assumere proprium, quod est euiden-
74 tissimum. Hoc posito sic argumentor: In eo infinito, quod ponis in Deo, cognitionum reflexarum & reflexibilium, sunt vna plures reflexibiles, quàm reflectentes, quantumuis ambæ sint infinitæ, insuper cuilibet reflectenti correspondet vna reflexibilis, ergo debet necessariò vna manere reflexibilis sine reflectente. Minor & consequentia sunt certæ: Maior probatur, quia prima cognitio de creaturis est reflexibilis & non reflexa, sed directa, reliquæ omnes sunt reflexibiles & reflexæ; ergo vna plures, prima scilicet, sunt reflexibiles, quàm reflexæ; ergo vna reflexibilis manet sine reflexâ, & consequenter, quin cognoscatur, quod est absurdum; ergo nec ratione nostrâ debet in Deo distingui cognitio à se ipsâ, vt reflectente supra se.

Huic argumento concessit Auctor totam sequelam, addidit verò, in eâ non esse absurdum, quia illa cognitio non est cognoscibilis: vnde non mirum, quòd à Deo non cognoscatur. Solutio hæc excogitata ad euadendam tantam difficultatem, sed apertè falsa, quia egomet ipse cognosco illam cognitionem, iam enim ego de illâ ago; ergo est cognoscibilis, ergo aliquid cognoscibile à me, ignoratur à Deo.

Aliter possunt respondere, se non velle ponere 75
ibi duas formalitates, vnam, quæ sit obiectum; aliam, quæ sit cognitio de illo: in hoc enim sensu argumentum suprà à me factum haberet vim. sed illam eamdem formalitatem posse concipi per species obiecti puri, & sic vocari obiectum; posse etiam concipi per species cognitionis puræ, & vt sic vocari cognitionem, neque hinc sequi processum in infinitum. Ita huic argumento responderunt posteà nonnulli: sed hi deserunt responsionem & sententiam quam impugno, dantque aliam distinctionem rationis, quam omnino veram ego puto, & sæpè in aliis rebus posui. At hîc, quomodo possunt hi probare, in creaturis debere illos duos conceptus realiter distingui, quod intendebant aduersarij, per solutionem quam impugno? ideò ipsi non distinctionem rationis ex modo significandi, sed quasi obiectiuè & diuersas formalitates posuêre, has autem sufficienter suprà impugnaui.

Absolutè autem Secundò probo, actum creatum posse esse reflexum supra seipsum: nam de facto, quando dico, De conceptu omnipotentiæ 76
est posse producere omnes creaturas nullâ exceptâ; iste actus habet se pro obiecto: nam ipse est vna ex omnibus creaturis. Idem contingit, quando dico, Omnis actus intellectus est cognitio.

Posset fortè quis dicere, illum actum se cognoscere confusè, hocque non repugnare. Sed contrà, quia tam cognitio confusa quàm explicita fit ab obiecto & potentiâ, quod est tuum argumentum; ergo tam non potest confusè se cognoscere, quàm explicitè.

Denique idem probatur: quando dico, Omnis cognitio possibilis, nullâ exceptâ, est repræsentatio obiecti, non dubium includi ipsam quâ id dico, alioquin iam exciperetur aliqua; ergo potest cognitio saltem seipsam cum aliis cognoscere, imò & solam, quia non est in hoc maior vlla repugnantia, & poterit de se affirmare, esse accidens intentionale.

SECTIO IV

De Apprehensione, Iudicio, & Discursu.

PRIMA intellectus operatio est simplex appre- 77
hensio, quâ ita intellectus percipit suum obiectum, vt non ferat de illo sententiam, non affirmet, nec neget ita esse. Per apprehensionem posse cognosci totam integram propositionem, v.g. prædicatum, subiectum, & copulam, est certo certius, contra nonnullos. Nam quando audio hæreticum dicentem, Verbum est creatura, non ideò ego id iudico, & tamen apprehendo errorem illius; ergo non solùm apprehendo Verbum & creaturam, sed etiam copulam simul vtriusque, sine quâ non apprehenditur error. Idem est, quoties dubito, an subiecto conueniat hoc prædicatum, an aliud: tunc enim necessariò non solùm subiectum & prædicatum, sed etiam vnionem illorum, de quâ dubito, apprehendo. Neque hinc sequitur, apprehensionem esse idem cum iudicio: non, inquam, sequitur, quia hæc duo

non

non differunt in obiectis, sed in modo ea respiciendi; apprehensio enim quasi solùm simpliciter proponit obiectum, iudicium verò assentitur vni ex partibus contradictoriis negando aut affirmando, quæ differentia solùm est ex parte actus, estque experientia nobis notissima, sicut differētia albedinis à nigredine. Simplices etiam apprehensiones de obiectis contrariis etiam vel contradictoriis posse esse simul, est manifestum. Quando enim dubito, an obiectum sit ita an non, vtramque partem apprehendo, quia dubito quæ ex illis sit vera: non possem autem de hoc dubitare, nisi vtramque cognoscerem. Item simplicem apprehensionem de eodem obiecto, de quo formo iudicium, posse cum eo iudicio cohærere, est certissimum. Primò, quia non est repugnantia vlla in eo, quòd vnus actus affirmet aliquid de obiecto, alter verò actus nihil de eodem obiecto affirmet. Secundò, quia apprehensio de facto determinat ad iudicium: non videtur autem posse benè explicari ea determinatio, nisi actu existat, quando iudicium fit. Simplicem apprehensionem dirigibilem esse à Logicâ, ostendi Disputatione 11. Logicæ, à num. 35. Vtrùm autem in eâ reperiatur falsitas, dixi ibidem Disputatione XIV. à numero 71. quæ non oportet hîc repetere.

78

79

Iudicium ad apprehensionem subsecutum, est affirmatio aut negatio identitatis subiecti cum prædicato. Vt illud definiamus sine distinctione, est id, *quo intellectus fert de obiecto apprehenso sententiam.* De veritate & falsitate iudicij seu propositionis egi latè totâ Disputatione XIV. Logicæ: de euidentiâ verò & certitudine illius Disputatione vltimâ à numero 20.

Discursus est *illatio vnius veritatis ex aliâ*, de quo egi fusè Disputatione XV. Logicæ, per totam. De eius speciebus, ac præcipuè de demonstratione, egi Disputatione XVI. hîc iam nihil noui occurrit dicendum.

80 Solùm oportet in præsenti explicare, vtrùm iudicium (idem est de apprehensione) sit qualitas simplex, an composita ex tribus actibus, quorum vnus ad subiectum, alius ad copulam, ad prædicatum tertius terminetur. Variæ fuerunt hac in re sententiæ, quas non est operæ pretium referre, & refutare. Nostram proponemus, & confirmabimus eadem viâ, reliquæ reiicientur.

PRIMA CONCLVSIO. Potest esse apprehensio composita. Probatur: quando audio hominem succedentem proferentem, Petrus est albus, antequam concipiam copulam vel carentiam illius, apprehendi *Petrum*, & postea *est*, deinde *albus*; ergo potest dari apprehensio composita. Aduerte tamen, licet Petrus fuerit apprehensus sine copulâ, hanc tamen non apprehendi sine Petro. Ratio est, quia quando audiui Petrum, non audiui copulam, item, quia Petrus est entitas absoluta, vnde rectè potest solus, imò & tunc debuit solus apprehendi: quando autem audio *est*, iam

81 audieram *Petrum*. Et idem est etiam si incipiam à copulâ, quia hæc non potest apprehendi, nisi apprehendantur extrema vnita & copulata; ergo non potest apprehendi copula, nisi extrema vnita & copulata apprehendantur per eumdem actum.

Sed dices: Antequam apprehendam prædicatum, *album* v. g. per te apprehendo copulam, (primò enim *Petrum*, deinde *est*, postremò *album* apprehendo) ergo iam potest copula apprehendi sine duobus extremis. Respondeo, tunc apprehendi à me aliquod prædicatum in confuso: eo enim ipso, quòd apprehendam, *Petrus est*, apprehendo esse aliquid, licet quid illud sit determinatè non apprehendam. Ordo autem à me suprà assignatus, quòd scilicet priùs copula, deinde prædicatum apprehendatur, intelligendus est de prædicato determinato: nam in confuso per ipsum conceptum copulæ apprehenditur aliquod prædicatum; vnde etiamsi à copulâ totam propositionem inciperem, v. g. *Est Petrus albus*, cùm primùm audio *est*, apprehendo aliquod prædicatum & subiectum, saltem vagè & inconfusè, vt paulò antè dixi.

SECVNDA CONCLVSIO. Auditâ totâ integrâ propositione, habeo apprehensionem indiuisibilem indiuisibiliter repræsentantem copulam illius prædicati cum eo determinato subiecto. Hæc est communis, & probatur, quia postquam audiui, *Petrus est albus*, per apprehensionem identitatis apprehendo & *Petrum* & *album*, ergo per indiuisibilem apprehensionem. Probo Antecedens, quia apprehensio identitatis, vt dixi, est etiam apprehensio extremorum; sed postquam audiui & *Petrum* & *album*, apprehendo illam identitatem in particulari, ergo apprehensio identitatis respicit & Petrum determinatè, & determinatè album. Patet consequentia: quia actus apprehendens respectum vt respectum ad determinatum terminum, necessariò indiuisibiliter apprehendit illum determinatum terminum, ergo apprehensio indiuisibilis terminata ad copulam, cùm non fit ad copulam cum aliquo prædicato vago, sed cum determinato, *albi* v. g. necessariò & apprehendit Petrum, & apprehendit album; ergo datur apprehensio indiuisibilis totius propositionis. Confirmatur efficaciùs: per sensus externos non apprehenditur multitudo, eò quòd, licet dentur duæ apprehensiones huius & illius coloris aut hominis, non tamen datur aliqua tertia indiuisibilis comparans inter se vtriusque obiectum, ideoque non datur in sensibus apprehensio duorum formaliter, seu identitatis duorum hominum, sed solùm materialiter; ergo, vt detur in intellectu apprehensio identitatis Petri cum albo, non sufficit, dari simul tres apprehensiones, aliam prædicati, aliam copulæ, aliam subiecti; sed necessariò debet esse aliqua, quæ comparet & connectat vnum cum alio; hæc autem debet esse indiuisibilis, alioquin non erūt nisi tres apprehensiones simul sumptæ, & quasi disparatæ, quas non sufficere ostensū est.

82

83

TERTIA CONCLVSIO. Iudicium est etiam simplex qualitas. Probatur eadem ratione, quia præcisè actus ille, qui affirmat copulam, debet attingere extrema de quibus id affirmat, vt ostensum est; ergo ille totam propositionem attingit, & consequenter alius est superfluus. Deinde, non

84 potest fieri comparatio, nisi per actum indiuisibilem extrema connectentem & comparantem, hic autem est iudicium.

QVARTA CONCLVSIO. Idem dicendum est ob easdem omnino rationes in iudicio hypothetico, Si Petrus currit, mouetur: item in hac propositione, Vel Petrus currit, vel Paulus mouetur, quia prima æquiualet huic, Cursus Petri coniungitur

cum motu. Secunda, Vnum è duobus est verum, hoc autem per simplicem omnino actum debet affirmari, non secùs ac Petrum esse album.

VLTIMA CONCLVSIO. In iudicio non potest dari illa diuisibilitas & successio, quam Conclusione primâ diximus dari in apprehensione. Patet, quia licet possit apprehendi solus Petrus, non tamen solus potest iudicari; quia iudicare est aliquid de illo affirmare aut negare: vnde omne iudicium debet respicere subiectum, prædicatum, & copulam indiuisibiliter; quare in iudicio mentali propriè non dantur termini, quia non datur propositio composita, vt dixi in Summulis. Ne- 85
que in hoc vllum apparet inconueniens, nec est ratio aliqua quæ id videatur impugnare.

SECTIO V.

Vtrùm repugnent inter se assensus & dissensus circa idem obiectum.

HANC quæstionem nonnulli ad disputationem de Voluntate reiiciunt, eò quòd communis sit odio & amori; sed immeritò: repugnantia enim odij & amoris desumenda est ex repugnantiâ assensus & dissensus, & non è contrario, vt ex dicendis constabit.

Hos actus naturaliter inter se pugnare, docet experientia, quâ compertum est, non posse aliquem simul iudicare, Petrum currere & non currere simul, item voluntatem non posse efficaciter velle deambulare, & efficaciter velle non deambulare; est ergo difficultas, vtrùm repugnent in ordine ad potentiam absolutam.

Non defuêre, qui negauerint eos repugnare: neque enim videntur sequi duo contradictoria ex positione simultaneâ illorum in eodem intellectu. Potestque id confirmari, quia illi duo actus possunt poni simul in eodem lapide, ergo
86 in eodem intellectu. Patet consequentia, quia intellectum esse capacem recipiendi effectum formalem ab eis actibus, non videtur obesse, imò potiùs prodesse, vt possint in eo poni; ergo si possunt simul poni in lapide, poterunt & in intellectu.

Contraria tamen sententia, & communior & probabilior est, pro quâ pono, non posse intellectum dissentiri obiecto, quod ei euidenter vt verum proponitur, neq; è contrario posse euidenter falsò assentiri; item voluntatē non posse efficaciter velle, quod absolutè vt impossibile cognoscit. Hæc admittuntur etiam ab aduersariis, & probantur insuper. Et quidem de voluntate, quia volitio efficax est illa, quâ voluntas cogitur & determinatur ad ponendum à parte rei obiectum volitum, vel immediatè, vel saltem mediatè, applicando media inferentia illud: sed nequit vo-
87 luntas seipsam cogere & determinare ad ponendū id quod videt esse impossibile poni, nec potest iudicare, esse media pro re impossibili, quod lumine naturæ notum videtur; ergo nequit esse determinatio ad illud impossibile, nec ad media ponenda, vt obtineatur; ergo voluntas nullo modo potest efficaciter velle impossibile.

Aduerte, eò quòd voluntas non feratur in rem secundùm se, sed propositam per intellectum, ad hoc vt voluntas velit aliquid efficaciter, per accidens se habere, quòd illud in se possibile sit, vel non: solùm enim requiritur, vt ei proponatur ab intellectu tamquam possibile vel impossibile: vnde rem in se impossibilē, si vt possibilis voluntati proponatur, poterit efficaciter velle; non autem poterit, licet in se sit possibilis, si tamen vt impossibilis appareat. & ratio est, quia respectu voluntatis non est alia possibilitas aut impossibilitas in obiecto, quàm quæ repræsentatur.

Aduerte vlteriùs, hæc à nobis dicta non solùm 88
probare, non posse voluntatem ferri efficaciter in obiectum, quod ei absolutè vt impossibile in omni casu proponitur, sed neque in illud quod hic & nunc ex aliquâ suppositione vt impossibile apparet. v.g. à se amari Petrum die Lunæ, absolutè possibile est, elapso tamen die Lunæ, iam vt impossibile apparet, posse Petrum amare eo die, & consequenter vt die Martis voluntas determinetur ad amandum Petrum pro die Lunæ, nihil prodest illum amorem fuisse absolutè possibilem. prodest quidem, vt potuerit aliquando efficaciter amari, verùm vt possit die Martis, omnino per accidens se habet.

Sed obiicies: Voluntas odio habens Deum, vult efficaciter, Deum non esse; odium enim alicuius obiecti, est voluntas efficax carentiæ illius obiecti: atqui impossibile est, Deum non esse, ergo. Respondeo, odium Dei non esse voluntatem 89
efficacem destruendi Deum, sed solùm displicentiam in illo ob malitiam, non quam in Deo secundùm se cognoscat, (alioquin omne odium Dei supponeret hæresim) sed quia Deum apprehendit vt malum sibi, eò quòd illi mala infligat, vel neget bona; & aliquando ea displicentia est conditionalis volitio efficax carentiæ Dei, quòd scilicet, si posset, verè destrueret Deum.

Quòd verò intellectus nequeat euidenter falsò assentiri, ipsis terminis videtur notum. Sicut enim inclinatio & propensio naturalis essentialiter est ad bonum, nec vllâ vi potest esse ad malum vt tale (quo probabimus infrà voluntatem non posse amare malum formaliter:) ita assensus, qui est inclinatio intellectus, debet esse ad verum; & dissensus, qui est fuga, ad falsum: nec video, quâ ratione sibi per iudicium persuadeat intellectus, ita esse obiectum, quod tamen euidenter ei apparet non ita esse ex his.

Probo Conclusionem: intellectus nequit al- 90
sentiri falso: atqui eo ipso quòd iudicet, simul Petrum currere & non currere, assentitur euidenter falso; ergo non potest simul assentiri Petrum currere & non currere, seu quod idem est, habere assensum & dissensum de cursu Petri. Probo Minorem: quia eo ipso quòd iudicet Petrum currere, cursus ei proponitur vt verus, & eius carentia vt falsa, quia nihil potest simul esse & non esse; ergo non poterit eo ipso quòd iudicet Petrum currere, dissentiri ipsi cursui, nisi assentiendo falso, & dissentiendo vero. Hoc autem est impossibile, ergo & illud. Aduerte, hanc rationem non pendere ab eo, quòd per vnicum actum intellectus vtrumque iudicet: eo enim ipso quòd per vnum proponatur cursus Petri vt verus, & illi assentiatur, nec per illum nec per alium potest ei dissentiri, quia iam ei proponitur eo ipso contradictoria pars obiecti vt omnino falsa; ergo non 91
potest illi assentiri. Hæc ratio applicatur etiam voluntati, quæ, vt simul vellet efficaciter deambulare,

bulare, & efficaciter etiam nollet deambulare, deberet necessariò cognoscere, esse simul possibilem deambulationem, & eius carentiam, pro vnico instanti; hoc autem nequit proponi ab intellectu, vt probatum est; ergo nec à voluntate simul amari & odio haberi efficaciter deambulatio. Vbi aduerte, si voluntas posset saltem de potentiâ absolutâ sine cognitione amare, nullam futuram rationem, cur non possent in eâ coniungi simul odium & amor; quia, vt dixi suprà, voluntas non fertur in obiectum secundùm se, sed vt apprehensum, ideoque ad impossibile secundùm se, apprehensum tamen vt possibile, potest efficaci-
92 ter ferri; ergo quantumuis sit impossibile, idem simul esse & non esse, si ea impossibilitas non innotesceret voluntati, posset vtrumque velle, ideò dixi suprà, repugnantiam odij & amoris desumi ex repugnantiâ assensus & dissensus, non è contrario.

Hinc aduersariis respondeo, dari repugnantiam inter prædictos actus. Ad confirmationem dico, repugnantiam odij & amoris, assensus & dissensus, esse solùm respectu subiecti capacis, scilicet intellectus assentientis & dissentientis, voluntatis amantis & odio habentis, vt ex dictis constat: cumque lapis per eos actus non assentiatur nec dissentiatur, non illi repugnant, quia non tribuunt effectus impossibiles; quo fit, vt eius incapacitas non impediat, sed potiùs iuuet, vt formas oppositas recipiat, quia hæ non opponuntur, nisi in ordine ad subiectum cui tribuunt suos actus formales.

93 Obijcies Primò: Simul datur apprehensio cursus & carentiæ cursus Petri, ergo & iudicium de vtroque poterit simul esse. Respondeo, si hoc quidquam probat, probare etiam naturaliter posse se compati ea iudicia, quod & aduersarij negant; quia naturaliter compatiuntur se prædictæ apprehensiones. Igitur respondeo negando consequentiam, quia apprehensio tantùm simpliciter proponit obiectum, non autem adhærendo aut assentiendo: repugnantia autem non est in eo, quòd intellectui proponatur falsum, & illud apprehendat; sed in eo, quòd illud iudicet, iuxta suprà dicta.

Obiicies Secundò: Possum habere simplicem complacentiam in re impossibili; ergo & voluntatem efficacem. Nego consequentiam; quia simplex complacentia non determinat, nec est effectiua operis, sed tantùm dicit, voluntatem complacere in aliquâ bonitate, quæ potest apprehendi etiam in re impossibili; volitio autem efficax determinat ad opus, nequit autem determinare ad efficiendum impossibile, vt per se patet.

94 Obiicies tandem: Intellectus simul potest iudicare vtramque partem contradictionis esse probabilem, ergo & poterit vtrique assentiri. Respondeo, distinguendo Antecedens. Potest iudicare, esse probabile, vtramque simul existere, nego: vnde etiam non potest iudicare vtramque existere. Potest iudicare vtramque esse probabilem, hoc est, quamlibet habere pro se aliquas rationes, non tamen cogentes, fateor libenter: at in hoc nulla est repugnantia, vt per se patet, nec inde sequitur, intellectum assentiri falso, vt contingeret in nostro casu. Ratio à priori huius est, quia, iudicare esse probabile, non est assentiri ipsi obiecto, sed, vt dixi, reflexè cognoscere esse pro illo rationes aliquas apparentes. quæ autem repugnantia in eo, quòd pro vtraque parte sint fundamenta apparentia?

SECTIO VI.

Vtrùm possint dari simul scientia, fides, & opinio de eodem obiecto.

LOQVIMVR solùm de actibus, habitus enim non repugnare, certum est, quia hi vt summùm in gradibus intensis opponuntur, quando actus contrarij sunt, vt patet in habitibus virtutis & vitij.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans reiicitur.

THOMISTÆ omnes cum D. Thomâ, & aliqui recentiores opinantur, actum fidei omnino pugnare in eodem intellectu simul cum actu scientiæ de eodem obiecto. Mouentur Primò, Quia actus scientificus & euidens est cognitio clara sui obiecti, fides verò obscura; sed claritas & obscuritas circa idem obiectum, & in eodem intellectu contradictoriè opponuntur; ergo prædicti actus omnino repugnant simul in eodem intellectu. Hoc argumentum caret difficultate, quia claritas & obscuritas non cadunt nisi in ipsos actus distinctos; non autem repugnat, vnum actum esse clarum, alium autem obscurum. sicut quantumuis opponantur iudicare & non iudicare idem obiectum, quia tamen id cadit supra diuersos actus, iudicium scilicet & apprehensionem, nullo modo repugnat etiam respectu eiusdem intellectus, habere iudicium de eo obiecto, 96
& apprehensionem, quæ de illo nihil iudicat, id enim tantùm dicit, intellectum per vnum actum iudicare, non verò per alium; per vnum cognoscere clarè vt obiecto, per alium clarè vt duo: imò nullum est subiectum, quod ex vnâ formâ non accipiat aliquam denominationem, quam non ex aliâ, v. g. homo ab albedine est albus, à calore verò non est albus, sed calidus, non tamen ideò duæ illæ formæ in eodem subiecto repugnant.

Aduerte, eo ipso quòd intellectus per aliquem actum clarè cognoscat obiectum, licet per alium actum non illud cognoscat clarè, absolutè dicendum esse, cognoscere clarè, negandum autem, non cognoscere clarè: sicut, licet à calore non accipiat homo esse album, sed solùm ab albedine, non potest absolutè dici, Homo non est albus, si habeat albedinem. Ratio est, quia negatio destruit totum: vnde si τὸ *obscurè* sumatur negatiuè, id est, sine claritate, non potest concedi, hominem cognoscere obscurè, casu quo simul habeat scientiam; idem enim esset, ac concedere, eum non cognoscere clarè; ad quod non sufficit, vt per aliquem actum non cognoscat clarè, si tamen cognoscit per alium. Quòd si τὸ *obscurè* su- 97
matur positiuè pro exiguâ claritate, (quæ tamen acceptio videtur impropria,) absolutè poterit concedi, hominem cognoscere obscurè, quia id solùm denotat, hominem habere duas claritates de eodem obiecto, vnam aliâ maiorem.

Secundò mouentur, Quia Fides est argumentum non apparentium; ergo non stat cum cogni-

tione euidenti. Confirmatur, quia cùm quis videt Petrum currentem, non mouetur ad assentiendum cursui, eò quòd alius dicat Petrum currere, imò omnes censent, impertinens esse tunc testimonium; ergo non stat fides cum cognitione euidenti de obiecto. Respondeo, fidem esse argumentum non apparentium per medium ipsius fidei cui innititur, quæ est reuelatio diuina aut humanum dictum, quæ in se sunt obscura, etiamsi res cognita aut reuelata sit clara, & aliunde appareat: Ethnicus enim habet certitudinem de morte hominum ex experientiâ, nõ tamen credit id esse reuelatum à Deo: quòd si id credit, non tamen est ea reuelatio clara. Et hinc obiter colliges, euidentiam de aliquo obiecto non tollere necessitatem piæ affectionis ad ei credendum, quam
98 omnes Theologi ponunt: licet enim, ad absolutè assentiendum tali obiecto, non sit ea pia affectio tunc necessaria, quia apparet aliunde obiectum; vt tamen quis assentiatur illud fuisse reuelatum à Deo (quod in se est obscurum, & ob quod mouetur fides) necessaria est pia affectio (potest enim res aliqua esse vera, & vt talis cognosci, non tamen propterea est reuelata à Deo;) ergo vt credam esse reuelatam, etiamsi aliàs sciam esse veram, possum indigere piâ affectione.

Ad confirmationem de cursu Petri viso, concedunt nonnulli, fidem opponi cum visione, quia fides substituitur loco visionis; addunt tamen, non propterea repugnare fidem cum cognitione abstractiuâ, quantumuis euidenti. Sed hæc solutio gratis est excogitata: tam enim videtur fides substitui loco cognitionis euidentis, etiam abstractiuæ, quàm loco visionis. Absolutè autem sic eam impugno. Eò quòd ex positione visionis & actus fidei non resultat neque in actibus, neque in obiecto, neque in potentiâ vlla contrarietas; ergo non repugnant. Probo Antecedens, & quidem in actibus; quia vnum esse clarum, & alterum esse obscurum, non repugnat magis, quàm vnum esse volitionis, & alterum intellectionis, &, vt suprà dixi, vnum accidens subiecti esse albedinem, alterum non esse albedinem, sed calorem: in obiecto verò non arguitur, quia vterque idem affirmat obiectum. tandem, nec in potentiâ, quia non repugnat, per vnum actum videre obiectum, & non per alium, magis quàm non repugnat, amare per
99 vnum, & non per alium. Confirmo. Cognitio abstractiua non repugnat cum intuitiuâ, vt patet in Christo vidente Deum per scientiam beatam, & eum ex creaturis abstractiuè cognoscente; ergo non repugnabit intuitio cum fide, tam enim videtur opponi abstractio cum intuitione, quàm fides cum eadem intuitione. Imò experientia eadem videtur esse pro vtraque parte: quia enim ex fumo v.g cognosco abstractiuè euidenter ignem, licet non per fidem; tam impertinens videtur esse, dicere mihi intuenti ignem, vt assentiar ignem esse eò quòd videam fumum, quàm dicere, assentiaris quia Petrus testatur esse ignem; ergo illa experientia non magis probat, repugnare visionem cum fide, quàm cognitionem abstractiuam euidentem cum intuitiuâ. Respondeo igitur, tunc reputari superfluam fidem, & cognitionem abstractiuam, non quia incompossibiles sunt cum visione, sed quia non sunt necessariæ ad absolutè assentiendum, ignem esse; potest tamen intellectus ex imperio voluntatis ob vtramque rationem assentiri. Sicut, licet ad volendum de- 100
ambulare, sufficiat vnus finis, potest tamen voluntas ob duos moueri pro libitu. Posse autem hos assensus visionis & fidei simul reperiri, videtur probari ex Verbis Christi Ioannis 20. *Quia vidisti me, Thoma, credidisti; beati qui non viderunt, & crediderunt.* Ecce docet Christus, Thomam credidisse quæ videbat, non quia ratio mouens ad credendum fuerit intuitio (hoc enim repugnat) sed quia D. Thomas ex visione conuictus est ad præbendũ assensum Christo & Apostolis de resurrectione dicentibus, vnde habuit tunc duos actus, visionis & fidei, & hunc Deus dicit fuisse impulsiuum ad priorem, quod esse non potuisset, si simul non fuissent: ergo fides non repugnat cum visione. Præterea cùm Christus dicit, eos qui credunt, & non vident, esse beatos, supponit, esse alios qui credunt quæ vident, alioquin non fieret ibi contrapositio illa inter Thomam & alios. Denique non est negandum, beatam Virginem, & D. Ioannem elicuisse actus supernaturales fidei & meritorios de Christi morte, quantumuis de eâ habuerint intuitionem; ergo non repugnat fides cum intuitione.

Tertiò mouentur: Quando illuminat splendi- 101
dissima lux Solis, nihil efficit lux exiguæ candelæ; ergo in præsentiâ intuitionis, quæ est clarissima cognitio, nihil efficit fides obscura. Respondeo, exiguam candelam in præsentiâ Solis nihil efficere, quia à luce intensiori Solis illuminatus est aër supra intensionem candelæ, vnde nihil relinquit quod fiat ab hac, quia agens physicum non potest supra se passum intendere; cognitio autem non illuminat producendo, sed ipsa formaliter: non autem repugnat, esse in intellectu duas luces inæquales & diuersas circa idem obiectum. Confirmatur ad hominem: visio beata Christi est splendidissima & clarissima cognitio de Deo, & ob summam claritatem rapit necessariò voluntatem ad amorem, & tamen cum hac splendidissimâ cognitione cohæret cognitio abstractiua de Deo ex creaturis, quæ in comparatione visionis est obscurissima; ergo exigua & magna lux circa idem obiectum non repugnant in intellectu simul, quidquid sit de luce candelæ & Solis.

Hinc inferes, in præsenti malè nonnullos distinxisse inter scientiam & visionem de obiectis, ita vt illa intuitio, quæ sit valdè perfecta, non cohæreat cum fide, alia verò minùs perfecta cohærere possit. idem dicunt de scientiâ & fide. Horum fundamentum non video esse aliud, nisi exemplum de luce Solis & candelæ iam refutatum, ideò reiiciendi ex responsione ad illud; non enim magis repugnat claritas vt mille cum alterâ claritate de eodem obiecto vt vnum, quàm claritas vt centum cum alterâ claritate vt vnum.

Addo, si ratio hæc & exemplum quidquam 102
probat, certè illud, non solùm fidem repugnare cum eâ visione, sed etiam cognitionem scientificam valdè remissam cum scientiâ valdè intensa, quod ipsi non fatebuntur: non enim dicent, scientiam scientiæ opponi, etiamsi fides opponatur scientiæ. Sequela verò patet, quia etiam inter eas scientias est ea diuersitas lucis exiguæ & magnæ. Aliquas huius argumenti solutiones paulò post reiiciam.

Obiiciunt tamen adhuc: Nullum agens potest producere formam in subiecto quod iam est actua-

actuatum aliâ formâ continente formaliter vel eminenter omnem illius formæ perfectionem, quam hoc agens naturaliter potest recipere: atqui visio continet perfectionem fidei, ergo non relinquit pro eâ locum. Hæc ratio iam est à nobis reiecta exemplo cognitionis abstractiuæ de Deo, quam Beati possunt habere in creaturis, cùm tamen visio beata contineat eminenter omnem perfectionem eius cognitionis abstractiuæ. Idem ostenditur exemplo Christi Domini, qui simul cum scientiâ infusâ, quæ continet eminenter perfectionem visionis, habuit visionem materialem de albedine v. g. Secundo principaliter eam rationem impugno: nam summùm probat, existente priùs naturâ in intellectu cognitione illâ euidenti, non posse aduenire alteram imperfectiorem: at cur non poterit, habitâ priùs naturâ eâ cognitione remissâ v. g. homini operanti meritoriè per habitum fidei, infundi posteriùs naturâ visio beata? hæc enim non aduenit tunc otiosè & superfluè, vt ex terminis constat.

103 Dicunt alij Secundò: Sicut voluntas non potest desiderare bonum præsens, & solùm potest adhibere media in ordine ad bonũ, quod aliquo modo est absens, non autem ad bonum planè possessum, quia illud medium esset inutile, ita intellectus, quamdiu veritas est absens, inquirit illam; quando verò iam illam possidet per visionem, quiescit, & non potest vti aliquo medio ad illam inquirendam.

Hæc ratio, quæ solùm est quædam moralis congruentia, euidentissimè reiicitur. Primò, quia præcisè videtur suadere, naturaliter non posse eos assensus cohærere tamquam otiosos, repugnantiam autem contradictionis nec vel leuiter ostendit. Et confirmatur ipso exemplo voluntatis: licet enim non sit necessarium media ponere pro re iam obtentâ, potest tamen diuinitus dari duplex causa totalis eiusdem effectus; ergo poterit voluntas applicare secunda media saltem diuinitus, vt eumdem illum finem etiam iam perfectè possessũ causent iterùm. Secundò reiicitur ratione à priori ex differentiâ inter possessionem physicam finis, & intentionalem obiecti: nam respectu voluntatis nihil penitus facit secunda actio physica circa finem, non enim ea perficit immediatè voluntatem, aut finem facit meliorem vtiliorémve homini: at possessio intentionalis per intellectionem immediatè per se est perfectio intellectus, vnde, si sit nouus modus possidendi, est noua intellectus perfectio, ergo ex hac parte benè potest ibi habere locum, etiam stante visione, quilibet alius actus, dummodò non sit virtualiter contrarius, vt iam supponimus, istos non esse. Confirmatur: etiamsi habeat quis visionem beatam, & per eam possideat Deum perfectissimè, adhuc potest appetere nouam eius obiecti possessionem per notitiam abstractiuam de Deo, ergo quoad hoc non benè arguitur à fine physicè possesso ad actus intellectus.

104 Respondent huic instantiæ, non repugnare, intellectum, etiam habitâ visione de obiecto, habere nouam possessionem ipsius immediatam; repugnare tamen, illum vti aliquo medio ad possidendam eam veritatem, eò quòd cognitio arguitiua solùm sit in defectũ intuitiuæ. Sed quis non videat, quàm parum hæc responsio valeat? Primò enim hi argumentati sunt ex otiositate, sicut in voluntate obtento fine est iam otiosum nouum mediũ. Ego arguo contra illos: In eo casu etiam est otiosa noua physica possessio, seu noua actio eiusdem finis productiua, etiam immediatè, ergo vel exemplum non est ad rem, vel etiam repugnat secunda cognitio abstractiua, quia hæc est possessio: repugnat autem, quærere secundâ possessionem quando iam per vnam perfectè habetur & possidetur obiectum: neque iuuat, illas esse immediatas; magis enim videntur repugnare duæ immediatæ ratione otij, quàm vna mediata altera immediata. Quòd verò dicit de substitutione, est petitio principij. Rogo verò, Cur magis mediata substituitur loco immediatæ, quàm abstractiua loco intuitiuæ? Certè non est vlla excogitabilis ratio. ergo tam repugnabunt duæ immediatæ, vna abstractiua alia intuitiua, quàm mediata & immediata. Sanè manifestè apparet quoad hoc planè esse de illis omnibus eamdem rationem. A priori verò idem ostendo: implicat quidditatiuè & comprehensiuè cognosci in se creaturam, nisi cognoscatur vt pendens & dicens ordinem ad Deum, ergo eo actu, quo quis quidditatiuè cognoscit creaturã, cognoscit mediatè & in alio Deum. Atqui cum visione Dei non repugnat cognitio quidditatiua creaturæ in se, ergo nec cognitio mediata Dei cum immediatâ eiusdem. & hæc est euidentissima probatio intenti. Con- 105
firmo, si verum est horum Auctorum principium, non posset videri in Deo creatura, quæ in se per scientiam infusam cognosceretur. Patet, quia visio beata est cognitio mediata creaturæ, quæ non cohæret cum cognitione immediatâ, quando hæc est omnino certa, qualis est supernaturalis infusa: constat autem, & Christum, & Beatos se ipsos & multa alia in Verbo & per scientiam infusam simul cognoscere, ergo malè hi discurrunt de istis substitutionibus.

Tertiò absolutè, eam doctrinam reiicio: nam eâ solùm probatur (vt dixi contra præcedentem aliorum rationem) habitâ priùs naturâ cognitione intuitiuâ, non posse intellectum conari ad discursiuam; non autem ostendit, cur non possit habitâ priùs naturâ cognitione ex fide & meritoriâ, dari posteriùs naturâ lumen gloriæ (potest enim præmium dari in eodem instanti operis meritorij) & per illud conari ad videndum obiectum etiam in eodem instanti, eò quòd per fidem præexistentem nondum habebat perfectam eius obiecti possessionem, nec propterea tunc conabitur habere otiosum aliquid aut superfluum. Vides quot tormentis concutiatur & funditus euertatur ratio illa, seu potiùs pura moralis congruentia horum recentiorum.

Non possum autem non & hoc contra eos vltimò notare, ab eis argumentum desumi ex voluntate, quæ non potest noua adhibere media pro fine iam possesso, vt ex ipsis suprà vidimus; aliunde verò concedere, benè posse intellectum, circa obiectum perfectè possessum per visionem, habere nouas cognitiones immediatas, quæ sunt præmissæ, dummodò non descendat ad conclusionem. Hæc illi: quæ planè sunt inter se con- 106
traria; nam in intellectu cognitiones istæ mediatæ, quas admittunt, sunt media ex quibus conclusio tamquam finis sequitur, ergo argumentum ipsorum de repugnantiâ ponendi noua media, solùm probat, non posse poni nouas præmissas,

sas, de illatione verò nihil conuincit, cùm tamen ipsi contrario modo discurrant. Sed contra hos satis.

Alij denique mouentur, Quia Fides non manet in patriâ, ergo quia opponitur visioni; aliàs cur non maneret? Respondeo, fortè eam pugnare cum euidentiâ in attestante, quæ euidentia datur in patriâ. Sed de hoc fusiùs in materiâ de Fide actum à nobis est, ideò hac omissâ solutione, Secundò respondeo, habitum fidei dari nobis, vt eliciamus cognitiones supernaturales, requisitas ad actus supernaturalis voluntatis, quos in viâ elicimus; cumque in patriâ hoc præstetur per cognitionem beatam, iam non esse in eo statu necessarium habitum fidei ad eos actus, & consequenter non manere ibi, non verò eò quòd opponantur ex se actus fidei cum actu visionis. Sed de hoc fusiùs Theologi.

SVBSECTIO SECVNDA.

Non opponuntur inter se prædicti actus.

DICENDVM ergo est Primò, non repugnare actum fidei naturaliter cum cognitione euidenti, etiam intuitiuâ, eiusdem obiecti. Hæc est valdè communis, & probata est iam in solutione
107 argumentorum. Vlteriùs autem suadetur, quia, vt omnes Theologi concedunt, videturque ex Scripturâ ostendi, ad iustificationem requiritur cognitio supernaturalis fidei de Deo, quòd sit, & quòd remunerator sit, iuxta illud Pauli: *Oportet accedentem ad Deum credere quod sit, & quod remunerator sit:* sed de his veritatibus habet Philosophus euidentiam, ergo vel Philosophus non potest conuerti ad Deum, quia non potest habere fidem de eis veritatibus, quod est plus quàm falsum; vel potest simul cum euidentiâ habere fidem.

Respondebis, illum Philosophum, quando habet fidem, non habere actualem euidentiam, & è contrario, quando habet actualem euidentiam, non habere fidem; cumque possit cessare ab actuali euidentiâ, posse etiam habere fidem. Sed contrà: nam qui habet species euidentes & intensas de aliquo obiecto, quoties excitatur ad cognitionem de illo, excitantur species euidentes ad cognitionem euidentem: eo enim ipso quòd sæpè viderim faciem Petri, & habeam intensas species de illâ, quando quis me audiente dicit
108 qualis sit Petrus, excitatur mihi species euidens de illo, & non solùm tunc produco cognitionem de illo ex dictis narrantis, sed etiam ex speciebus intuitiuis quas habeo. Idem est quoties quis audit alium loquentem de obiectis à se visis; ergo eo ipso, quòd Philosophus habeat euidentes & intensas species de Deo, quoties excitatur ad cognitionem Dei, licet per fidem, debent excitari etiam species euidentes de illo, ergo vel non poterit habere fidem, vel si illam habet, simul etiam debebit habere euidentiam de illo obiecto; ergo non repugnat fides cum euidentiâ.

Posses dicere Secundò, Deum diuinitus impedire, ne in illo excitentur species euidentes de existentiâ Dei. Sed contrà, quia fingitur tale miraculum sine vllâ necessitate, & passim idem deberet fieri in omnibus nobis, qui habemus de existentiâ Dei species aliquas euidentes; hoc autem planè est absurdum. Secundò dicendum est, nec repugnare cognitionem euidentem cum opi- 109
nione circa idem obiectum ob diuersa media. hæc etiam communis est, neque habet specialiorem difficultatem, quàm præcedens, non enim magis minúsve repugnat, me assentiri eidem veritati, & ob medium euidens, & ob probabile, quàm assentiri ob medium euidens, & ob auctoritatem; ergo sicut hoc non repugnat, neque illud. Et ratio est communis, quia euidentia & probabilitas vt opponantur, debent esse respectu eiusdē potentiæ, & obiecti eiusdem actus, & ob idem medium: quocumque autem ex his deficiente, cessat oppositio. Cùm ergo opinio & scientia, licet sint respectu eiusdem obiecti, non tamen ob idem medium, non repugnabunt in eodem intellectu. Et hæc obserua pro dicendis numero 112.

Sed aduerte, opinionem, seu assensum per medium probabile, coniungi ferè semper cum formidine, quâ intellectus timet ne obiectum aliter sit. Hæc formido omnino repugnat cum cogni- 110
tione euidenti: eo enim ipso, quòd per aliquam cognitionem euidenter cognoscat existentiam obiecti, iam non potest dubitare, aut timere ne ita sit, quantumuis ex vi alterius actus non ita euidenter proponatur obiectum. quare, si opinio sumatur pro hac actuali formidine, omnino repugnat cum cognitione euidenti, imò & cum cognitione fidei diuinæ, quæ in certitudine oppositâ formidini, æquat & superat euidentiam naturalem. Et in hoc sensu solet dici de re nobis certissimâ, nos non habere opinionem, id est, non habere formidinem ne ita non sit. Ceterùm assensus probabilis non dicit formaliter hanc formidinem, sed solùm assentiri obiecto ob medium probabile: quòd si sit solus ille assensus in intellectu, causat formidinem, hac autem impeditâ per actū certum, entitas positiua ipsius assensus nō pugnat vllo modo cum scientiâ, aut fide certâ. nec est es- 111
sentiale actui opinionis habere secum illam formidinem: vnde passim eamdem veritatem, & ratione euidenti, & etiam probabili, suadere solemus. Et in hoc sensu intelligenda est nostra conclusio suprà posita.

SVBSECTIO TERTIA.

Etiam idem actus potest esse scientia & fides de eodem obiecto, ob diuersa media.

TERTIÒ dicendum est, non solùm non repugnare inter se duos actus fidei, alterum scientiæ, alterum opinionis circa idem obiectum, sed etiam posse eumdem numero actum esse, & scientiæ, & fidei, & opinionis. Hæc est contra P. Suarezium Disp. 3. de Fide, Sect. 9. à num. 13. nostra tamen assertio facilè probatur, quia non repugnat per vnicum actum assentiri eidem obiecto ob duo motiua, sicut non repugnat, velle aliquod medium ob duos fines, deambulationē v. g. ob sanitatem & ob recreationem, de quâ fusius Sect. 10. ergo non repugnabit, me assentiri alicui obiecto, & quia Deus dicit, & quia mihi ita apparet.

Dices: Idem actus esset clarus & obscurus, cer- 112
tus & incertus, respectu eiusdem obiecti, quod repugnat. Respondeo, eumdem actum esse clarum & obscurum respectu eiusdem obiecti, & ob idem

idem medium omnino repugnare, non verò eumdem esse actum clarum & obscurum respectu eiusdem obiecti ob diuersa tamen media, quia nō repugnat, vnum medium clarè apparere, & obscurè alterum, sicut nō repugnat, eumdem actum intellectus, vnum obiectum cognoscere speculatiuè, aliud verò practicè. Et ratio à priori est, quia contrarietas debet esse respectu eiusdem & de eodem; ergo actus, qui simul esset fidei, & scientiæ respectu eiusdem obiecti non esset clarus & obscurus ob idem medium, sed ob diuersa. Idem est de actu, qui esset scientia & opinio, & consequenter nullam in se contrarietatem includeret.

113 Aduerte, pro modo loquendi, posse illū actum absolutè dici fidei & scientiæ, opinionis & scientiæ, quia hæc sunt prædicata positiua, quæ, vt affirmantur de illo actu, sufficit, si illi ex aliquo capite conueniant, non verò esse dicendum absolutè clarum & obscurum, certum & incertum, quia *obscurum* & *incertum* sunt prædicata negatiua, quæ vt absolutè prædicentur de actu, necessarium est, ne ex vllo capite illi proueniat contrarium ob rationem sæpè dictam, quòd scilicet negatio destruat totum. Neque item actus scientiæ & opinionis dicendus est formidolosus: quia licet formidolosus videatur prædicatum positiuum, in re tamen denotat carentiam certitudinis (non enim timet, nisi ille qui caret certitudine de non euenturo damno;) ergo illud prædicatum arguitiuè est negatiuum, nec potest de illo affirmari actu, qui ex aliquo capite habet certitudinem, licet illam non habeat ex omni.

114 Dices Secundò: Cognitio probabilis & scientifica sunt differentiæ adæquatæ, potentes constituere actus diuersos; ergo nequeunt in vnum conuenire. Hoc argumentum iam tangit difficultatem communem, de quâ Sectione 10. vbi illud dissoluam. Aduerto autem nunc, actum illum, qui ob reuelationem Dei proportionato modo, & simul propter motiuum euidens assentiretur obiecto, futurum absolutè supernaturalem: licet enim ratione euidentiæ non excederet vires naturales, quia tamen ex vno capite excederet, simpliciter esset supra vires potentiæ. Sic visio Dei, licet ratione vitalitatis vt sic non sit supra vires creati intellectus, quia ratione visionis Dei id habet, absolutè est supernaturalis. Vt enim aliquid absolutè sit supra meas vires, sufficit si id habeat vel ex vnico capite, tunc enim simpliciter non erit à me factibile. Quod non est à Suarez vbi suprà consideratum.

115 Alia, quæ de scientiâ, fide & opinione possent desiderari, dicta sunt Disputatione & Sectione vltimâ Logicæ; solùm hîc breuiter restat explicare, quid sit scientiam subalternari.

SECTIO VII.

De scientiâ subalternatâ & subalternante.

SVBALTERNATIO non conuenit vni cognitioni soli, quantumuis scientificæ, sed pluribus coalescentibus in vnam scientiam totalem modo explicato, Disputatione 1. Logicæ, à num. 29. Sed antequam, quid hæc subalternatio sit, explicemus, aduerte, hanc quæstionem esse de solâ voce: de re enim certum est, posse vnam scientiam alteri prodesse variis modis. Primò, quia agit de ratione superiori, & communi obiecto alterius scientiæ, vt quæ agit de corpore vt sic, deseruit scientiæ agenti de cælo, aut animali, quæ sunt species corporis vt sic. Secundo modo potest 116 deseruire, quatenus tractat de principiis quibus altera scientia iuuatur ad suas conclusiones, vt Physica docens, frigus opponi calori, iuuat Medicinam, vt inde inferat, frigida calidis, & calida frigidis curanda. Tertiò potest esse vtilis, quatenus explicat essentiam subiecti, de cuius accidentibus agit alia scientia, vt Physica agit de quantitate, Latomia verò de figurâ & dispositione artificiosâ corporis quanti, lapidis, v. g. quæ dispositio est accidentalis respectu quantitatis. Quarto denique modo, quatenus conclusiones alicuius scientiæ illatæ ex propriis principiis, probantur per reductionem ad impossibile in aliâ scientiâ; quo pacto Logica reducens ad impossibile deseruit aliis scientiis. His modis posse vnam 117 scientiam ab alterâ iuuari, est certum. Qui verò sufficiat, vt dicatur scientia subalternans vel subalternata, quæstio est de voce, de quâ fusè Hurtadus Disputatione 1. Metaphysicæ, Sectione 8. vbi ait, primum modum iuuandi esse impropriam subalternationem, quia scientia agens de ratione communi est pars agentis de ratione particulari, iuxta dicta à nobis Disputatione 11. Logicæ, à numero 51. Quartum modum dicit etiam impropriè constituere subalternationem, secundum verò & tertium magis propriè.

In hac quæstione vix video aliquid certum & fixum, quod teneri possit, eò quòd modus loquendi in eâ varius sit: sæpè enim dicuntur omnes scientiæ subalternari Metaphysicæ, non ob aliam rationem, nisi quia Metaphysica agit de ente in communi, quæ est ratio generica & communis obiectis omnium scientiarum, quo videtur iam primus modus admitti ad rationem subalternationis. Deinde, etiam Medicina dicitur 118 subalternari Physicæ, quia principiis propriis & conclusionibus Physicæ vtitur Medicina, vt dixi, pro suis conclusionibus, quo admittitur secundus modus. Denique communissimè docetur, scientiam subalternantem illam esse, cuius conclusiones deseruiunt pro præmissis ad scientiam subalternatam, siue illa agat de ratione communi, siue de particulari, siue alio quocumque modo: & hic est communior loquendi modus, in quâ quæstione de voce sufficiat rem explicuisse, & modos diuersos loquendi attigisse, neque oportet in eis impugnandis aut defendendis immorari: rem intelligite, in modo loquendi communiorem, quem audieritis, sequimini, ex nullo enim periculum aliquod incurretis.

SECTIO VIII.

De cognitione quidditatiuâ & intuitiuâ.

TOTA etiam hæc Sectio ferè est circa modum 119 loquendi: pono enim de re, vnam cognitionem posse terminari ad obiectum præsens, aliam ad absens; aliam ad illud in suâ causâ, aliam in suo effectu; aliam sine discursu, per discursum aliam; aliam clarè, aliam confusè, &c. quæ autem

tem ex his dicenda sit quidditatiua, quæ intuitiua, quæstio est de solâ voce.

Inprimis dicendum, licet in rigore quælibet cognitio dici posset quidditiua, id est, attingens quidditatem obiecti (quo sensu potest dici, dari in nobis cognitionem quidditatiuam de Deo, id est cognoscentem eius quidditatem) nihilominùs tamen cognitio quidditatiua, iuxta communem modum loquendi, stat pro cognitione immediatâ rei in seipsâ per proprias species, vel pro mediatâ, in medio tamen continente vel formaliter vel virtualiter perfectionem obiecti cogniti, quod medium quia non datur respectu Dei in
120 nobis (creaturæ enim, in quibus Deum cognoscimus, distant infinitè ab illius perfectione) ideò nostra cognitio de Deo in viâ non dicitur quidditatiua.

Cognitio abstractiua aliquando dicitur ea, quæ condistinguitur à quidditatiuâ; qualis ea est, quæ per species alienas, & in medio imperfectiori habetur, vt quam nos de Deo, de omnibus substantiis habemus. Aliquando etiam abstractiua solùm condistinguitur ab intuitiuâ, & tunc est species quidditatiuæ, quæ est duplex, alia est *abstractiua*, id est vel rei non existentis, vt quam habet Deus de creaturâ purè possibili, vel quæ, licet sit rei existentis, non tamen est immediata, vt quam haberet Beatus de nobis in solâ omnipotentiâ, quæ nō habet connexionem cum actuali existen-
121 tiâ nostrâ. Alia è contrario *intuitiua* est, quæ fertur immediatè in suum obiectum, quatenus præsens in aliquâ differentiâ temporis præteriti, præsentis, & futuri: vt, cognitio de creaturis futuris, est ab æterno intuitiua, quia ab æterno cognoscit creaturas existentes in suâ differentiâ temporis, etiamsi ab æterno non existant; cognitiones etiam nostrorum sensuum sunt intuitiuæ, vt per se patet.

Hîc est duplex difficultas. Primò, vtrùm cognitio memoratiua, quâ recordor de re heri à me visâ, sit intuitiua, an non. Vulgò non dicitur intuitiua, sed ex dictis nuper de scientiâ diuinâ constat, esse intuitiuam, quia est immediata, & de re existente pro aliquâ differentiâ temporis; ergo est intuitiua. Hoc spectat ad modum loquendi: de re potest inquiri, an ea cognitio sit diuersa specie ab illâ quam habeo de obiecto ipso præsente.
122 In quâ quæstione puto inprimis, cognitionem intellectualem esse eiusdem speciei, quia est per species easdem, quas præsente obiecto habuit; illæ enim species, licet productæ fuerint dependenter à phantasmate, vt conseruentur tamen, non pendent ab illo, sicut aliæ species productæ ex actibus intellectus, à quibus pendent in fieri, non tamen in conseruari, alioquin non posset esse memoria. Deinde arbitror, cognitionem phantasiæ de albedine heri visâ esse eiusdem speciei cum eâ quæ terminatur ad albedinem præsentem, quia species phantasiæ, quibus albedo præsens videtur, licet pendeant in fieri ab actu externæ potentiæ, non tamen video cur nequeant sine illo conseruari, vt conseruantur plures aliæ species. Imò nihil aliud in phantasiâ potest esse species memoratiua, quàm illa quæ producta est ab actu externo, conseruata independenter ab illo per aliquod tempus: & hinc oritur, vt aliquando in somnis per eas species tam clarè repræsentet obiectum, ac si actu videretur per sensus externos.

Dices, à nobis insinuatum Disputatione IV. clariùs cognosci obiectum præsens, quàm absens; ergo per diuersas species & cognitiones. Respondeo, eam maiorem claritatem prouenire ex actibus externis, qui clariores sunt internis: cumque hi desint in absentiâ obiecti, etiamsi cognitio phantasiæ & intellectus sit tam clara quàm præsente obiecto, absolutè tamen non tam clarè illud cognoscimus, quàm quando etiam habemus actus externos: imò etiamsi sensus externi cognitio non sit clarior, quia tamen coniungitur cum aliis cognitionibus, facit obiectum clarius apparere, sicut suo modo non tam clarè videtur obiectum vno oculo, quàm vtrisque duorum.

Aduerte, à me aliquando vocari abstractiuas cognitiones memoratiuas, iuxta vulgarem modum loquendi, quo memoria non solet dici intuitio; in re tamen modo nuper explicato id est intelligendum.

Secunda difficultas est, vtrùm deficiente obiecto, & manente de potentiâ absolutâ cognitione externâ, illa esset intuitio. Respondeo, futuram intuitionem ex parte modi, & ex naturâ suâ, non tamen adæquatè; quia esse intuitionē, in adæquatè est denominatio extrinseca ab existentiâ obiecti. Vide quæ dixi Disput. IV. à num. 59.

SECTIO IX.

De Comprehensione.

CIRCA comprehensionem variæ sunt opiniones, ferè tamen omnes solâ voce inter se dissidentes; de re enim certum est, posse esse vnam cognitionem repræsentantem quidquid est formaliter & virtualiter in obiecto, & hanc posse aliquando oriri à principio imperfectiori quàm sit obiectum cognitum, qualis ea esset, quam haberet Angelus imperfectior de superiori; item posse esse aliam ab æquali principio, aut magis perfecto, vt quam Angelus de seipso vel de alio imperfectiori haberet. Ecce de re certum, posse esse 125
has diuersas cognitiones; quæ autem ex illis dicenda sit comprehensio, purè est quæstio de nomine, in quâ quæ communiorem modum loquendi concernant breuiter explicabo.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam certa supponuntur.

PRIMÒ, omnes requirunt ad comprehensionem, obiectum cognosci quidditatiuè & euidenter, cognitio enim fidei & opinionis omnino excluditur à ratione comprehensionis, quæ debet esse perfectissima in modo cognoscendi; fides autem & opinio sunt ex genere suo imperfecti modi cognoscendi, meritò ergo ab omnibus reiiciuntur à ratione comprehensionis.

Secundò, omnes videntur supponere, si in causâ possunt cognosci effectus, vt in medio, ad rationem comprehensionis requiri, cognosci in obiecto effectus, & terminos, quos naturaliter respicit, id est cognosci omnia quæ formaliter & virtualiter sunt in tali obiecto. Dixi, *naturaliter* 126
respicit: nam quos respicit supernaturaliter, & mediâ elevatione, non est ita certum debere cog-

noſci

noſci per comprehenſionem; ego tamen magis inclinor in partem negantem, & moueor, quia omnes communiter ſupponunt, Angelum poſſe naturaliter comprehendere lapidem, & tamen non poteſt naturaliter cognoſcere omnes effectus quos lapis eleuatus poteſt producere, exempli causâ gratiam, & alia entia ſupernaturalia; ergo ad comprehenſionem non requiritur cognoſci omnes effectus poſſibiles ſecundùm potentiam obedientialem. Et ne reſpondeas, lapidem non poſſe eleuari ad producendum tales effectus, cuius tamen oppoſitum oſtendi Diſputatione XI. Phyſicæ à num. 58. Pono exemplum in animo rationali, qui eleuari poteſt ad recipiendam gratiam, ad producendos actus ſupernaturales, nec tamen eſt neceſſarium, vt Angelus comprehendens naturaliter animam cognoſcat gratiam, vel alia dona ſupernaturalia; ergo ad comprehenſionem non debent in obiecto cognoſci termini, qui ſolùm ſupernaturaliter poteſt attingere. 127

Obiicies contra primam partem huius ſuppoſitionis, neque etiam debere cognoſci per comprehenſionem omnes terminos & effectus, quos naturaliter reſpicit obiectum cognitum; etenim omnes concedunt, poſſe Angelum naturaliter cognoſcere comprehenſiuè animum rationalem, vel ſeipſum, & tamen nequit cognoſcere Angelus omnes effectus & terminos, quos animus & ipſe Angelus reſpicit; etenim poteſt diuiſiuè infinitas cognitiones & amores producere, nequit tamen ſimul nos infinitos actus, & eorum obiecta cognoſcere. idem eſt in materiæ comprehenſione, ad quam non videtur requiri vt cognoſcantur omnes formæ poſſibiles, quas in particulari reſpicit materia. 124

Ob hæc dicunt nonnulli, non requiri ad comprehenſionem cognitionem omnium effectuum, ſed ſolùm illorum, qui in hac rerum ſerie poſſunt ab obiecto fieri. Verùm adhuc manet difficultas. Primò, quia animus etiam in hac ſerie efficiet infinitos actus per æternitatem, imò & diuiſiuè poteſt breui tempore efficere infinitos, id eſt, eſt indifferens ad infinitos. Secundò, quia gratis videntur requirere cognitionem eorum qui ad hanc ſeriem pertinent præcisè, & non aliorum, video per vnam cognitionem poſſe attingi qui ad hanc ſeriem pertinent, & per aliam eos qui ad aliam: cur autem illa vocetur *comprehenſio*, non verò hæc, non video; præſertim cùm vix vllus eâ voce vſus ſit cum hac diſtinctione. 128

Quare dicendum, ea omnia debere per comprehenſionem propriam attingi: ab omnibus enim (quod in quæſtione de nomine attendendum eſt) nomine comprehenſionis intelligitur cognitio eorum omnium quæ formaliter & virtualiter in obiecto continentur ſine vllâ diſtinctione. Vtrùm autem Angelus poſſit habere talem comprehenſionem de ſe, aut de nobis (quod eſt de re) non eſt huius loci. De hac difficultate egi Diſputatione II. de Angelis à num. 83. 129

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid vltimò requirat comprehenſio.

TERTIÒ dicendum cenſeo, non ſufficere ad rationem comprehenſionis, cognoſci etiam euidenter quidquid formaliter vel virtualiter eſt in obiecto, ſed requiri vlteriùs, cognitionem eſſe proportionatam obiecto, id eſt, per ſe oriri à principio tam perfecto quàm ſit ipſum obiectum: Hæc (quidquid nonnulli reclament) eſt etiam communiſſima acceptio comprehenſionis, & probatur clarè, quia licet aliqui (omnes ſcilicet Thomiſtæ, & plures ex Societate) dicant, eò quòd in Deo viderentur omnes creaturæ poſſibiles, Deum comprehenſum iri, quo ſolùm videntur requirere ad comprehenſionem cognitionem omnium, quæ formaliter & eminenter ſunt in Deo, ideò tamen id inferunt, quia cenſent, eo ipſo eam cognitionem futuram infinitam, & proportionatam Deo. quòd ſi per impoſſibile cognitione finitâ poſſent omnia cognoſci, nullus eorum diceret, futuram eam comprehenſionem. Ideò D. Thomas lib. 3. Contra gentes, cap. 55. requirit ad comprehenſionem, principium illius ſic tam perfectum, quàm obiectum cognitum, ſicut requiritur vt cauſa adæquata ſit æqualis effectui. *Quia verò*, ait, *cuiuſlibet modus ſequitur efficaciam ſui principij, oportet quod etiam modus cognitionis ſequatur efficaciam principij cognoſcendi: cumque lumen gloriæ multum deficiat à claritate diuini intellectus, cùm hæc ſit infinita, lumen autem finitum; impoſſibile eſt, quod per iſtud lumen videatur eſſentia diuina ſicut viſibilis eſt, nec comprehendatur.* Et clariùs infrà: *Nullum comprehenſum excedit terminos comprehendentis.* Idem docet in 4. diſt. 9. art. 3. *Ad quartum, dicendum, quòd quando aliquis ſe cognoſcit, idem eſt modus cognoſcentis & cogniti, & ideò ſe comprehendit.* Idem habet part. 1. quæſt. 12. art. 8. & de Veritate quæſt. 8. art. 2. *Reſpondeo, dicendum, quòd illud propriè comprehenditur, quod ab eo includitur; quod autem includitur ab alio, vel eſt minus, vel æquale includenti in perfectione ſubſtantiali.* Ecce paſſim D. Thomas requirit ad comprehenſionem, vt ſit cognitio orta à principio tam perfecto quàm ſit obiectum comprehenſum. Vnde ex D. Thomâ, licet Angelus inferior cognoſcat quidquid eſt formaliter & eminenter in ſuperiori, adhuc non illum comprehendet, quia eſt minor in perfectione ſubſtantiali. D. Thomæ adhærent eius diſcipuli. Ergo non eſt noua acceptio comprehenſionis in ſenſu à nobis poſito, neque in quæſtione de voce nouiter philoſophamur, ſed potiùs iuxta communem acceptionem. 130 131 132

Reſtat explicare, quæ ſit hæc proportio requiſita inter comprehenſionem & obiectum. Nonnulli dicunt, deberi cognoſci obiectum quantum cognoſcibile eſt, ſeu quantum petit cognoſci. Vtrumque diſplicet: quia quælibet creatura eſt cognoſcibilis à Deo, & petit ab ipſo cognoſci, quatenus petit ab eo produci per volitionem, quæ dirigitur à cognitione; ergo ſolus Deus poterit creaturam comprehendere, quia ſolus eam poteſt cognoſcere, quantum cognoſcibilis eſt, & petit; ergo incomprehenſibilitas non erit proprium Dei attributú, ſed cuilibet creaturæ commune. Genuina ergo & clara huius proportionis explicatio deſumitur ex D. Thomâ ſuprà relato, ſcilicet, quando cognitio oritur à principio æquè perfecto, & accipit ab illo tantam perfectionem, quantam exigit ipſum obiectum; tunc enim vtraque ſibi reſpondet, & obiecti perfectioni ſit ſatis. 133

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones solutæ.

SED obiicies Primò : Ergo nec Angelus erit comprehensibilis ab homine, quia homo non est Angelo æqualis, & consequenter non erit propria Dei incomprehensibilitas. Respondeo Primò, incomprehensibilitatem Dei esse in ordine ad omnem creaturam, Angelum autem, licet sit incomprehensibilis ab homine, non tamen à se aut ab aliis Angelis superioribus. Et hoc difficiliùs à nonnullis ex aduersariis explicatur, qui dicunt, ideò non posse Deum comprehendi, quòd non potest actus seipsum in Deo cognoscere: quæ ratio etiam probat, Angelum esse incomprehensibilem ab omni creaturâ, vt statim dicam. Ex-
134 plicatur etiam difficulter ab his, qui dicunt, ex cognitione infinitorum sequi, actum esse infinitum, ideoque docent Deum non posse à creaturis comprehendi : tenentur enim & hi dicere, nullum Angelum posse se aut alias creaturas comprehendere, quia non poterit cognoscere in illis infinitos effectus aut actus, qui diuisiuè fieri possunt ab illis ; ergo minùs propriam Dei faciunt aduersarij incomprehensibilitatem, quàm nos; magis ergo premuntur argumento. Cui Secundò respondeo, licet naturaliter loquendo nequeat Angelus inferior comprehendere superiorem, quia, vt dixi, comprehensio debet oriri à principio æquali comprehenso ; diuinitus tamen posse ab Angelo inferiori superiorem comprehendi, eleuante Deo Angelum inferiorem ad eliciendam tam perfectam cognitionem de superiori, ac
135 est illa quâ ipse superior se cognoscit : tunc enim Deus supplet defectum virtutis in Angelo inferiori, ideò solùm dixi suprà, per se requiri principium comprehendens esse æquale; potest enim iste defectus à Deo diuinitus eleuante inferiorem compensari.

Neque hinc sequitur, posse etiam eleuari Angelum ad comprehendendum ipsum Deum, supplente Deo defectum virtutis in Angelo: non, inquam, hoc sequitur ; quia licet possit Deus Angelo inferiori, eum eleuando, tam perfectam cognitionem tribuere, quàm est ea quam Angelus superior naturaliter potest habere, & consequenter possit eleuare inferiorem ad superioris comprehensionem, non tamen potest creaturam eleuare ad cognitionem tam perfectam, ac est ea quâ Deus seipsum cognoscit, vt per se patet ; ergo non potest Deus eleuare creaturam ad comprehensionem Dei, licet possit eleuare Angelum ad comprehensionem alterius creaturæ quantum-
136 cumque perfectioris. Sed de hoc fusiùs à me actum Disputat. 111. de visione Dei, à num. 45. vbi & aliquas alias obiectiones contra hanc nostram explicationem dissolui, quæ hucusque habet multum de nomine. Veniendo autem ad rem ipsam, fateor, D. Thomam, & alios plures, vt suprà dixi, inferre ex eo, quòd si cognitio clara videret in Deo quidquid est formaliter & virtualiter in ipso, eam cognitionem futuram infinitam, & principium cognoscens æquale Deo, & consequenter eam futuram comprehensionem. Verùm in hoc, quod est de re, discedo à communiori sententiâ, licet nostra satis sit communis. Et moueor hac ratione, quia per visionem finitam possunt videri ea quæ formaliter vel eminenter sunt in Deo ; ergo & sine comprehensione ea possunt videri. Probo Antecedens, & ponamus duas visio- 137
nes de Deo, quarum vna videret in illo creaturas naturales, alia supernaturales ; neutra esset comprehensio, neque infinita, ergo nec alia tertia, quæ cognosceret indiuisibiliter totum, quod illæ duæ, esset infinita. Patet consequentia, quia duæ perfectiones finitæ etiam coniunctæ non faciunt infinitum, ergo visio omnium creaturarum in Deo non esset infinita, præterquam quòd per illas duas & distinctas videret Beatus quidquid formaliter & eminenter est in Deo, & tamen illæ duæ ponerentur infinitæ ; ergo potest benè videri quidquid est formaliter & eminenter in Deo per visiones finitas, siue vnam siue duas.

Dices, quælibet ex illis visionibus esset etiam 138
infinita, quia cognosceret infinita. Sed contrà, scientia beata Christi Domini in omnium sententiâ terminatur ad infinitas creaturas in Deo, scilicet ad omnes futuras per totam æternitatem, & tamen visio illa non est infinita ; ergo eò quod visiones illæ terminentur, quælibet ad infinitas creaturas in Deo, non ideò erunt infinitæ. Ratio à priori, quia infinitas obiecti non refunditur in actum, vt patet in ipsâ visione Dei, quæ, licet habeat obiectum infinitum, non tamen est infinita. Et hinc confirmo nostram veritatem, quia magis distat obiectum visionis beatæ, scilicet Deus, ab obiecto potentiæ exterioris, scilicet ab albedine v. g. quàm obiectum beatæ visionis terminatæ ad solum Deum, ab obiecto alterius visionis terminatæ & ad Deum & ad omnes creaturas ; quia magis distat Deus ab albedine, quàm Deus & omnes creaturæ simul à Deo ipso solo : & ta- 139
men visio beata de solo Deo non superat infinitè visionem de albedine. ergo neque visio de Deo & de omnibus creaturis superabit infinitè visionem soliùs Dei, ergo neque erit infinita.

Obiicies Secundò : Augustinus solùm requirit ad comprehensionem, vt nihil lateat videntem ; item Patres, dum docuere, Deum esse incomprehensibilem, non recurrerunt ad hanc proportionem. Respondeo, Augustinum ab omnibus interpretandum : nam etiam Thomistæ dicunt, non sufficere ad comprehensionem, cognoscere probabiliter omnia, quæ sunt formaliter & eminenter, & tamen Augustinus solùm requirit, absolutè cognosci omnia ; ergo tu addis etiam aliquid illi definitioni : possum ergo etiam & ego aliquid addere, nec ex hoc capite magis Augustino contrariabor, quàm tu. Ad Patres respondeo, 140
eos docuisse, Deum esse incomprehensibilem ; in quo autem id consistat, non explicuisse, sed nobis reliquisse liberum id aliunde indagare.

Ob hæc, adiunctâ auctoritate plurium sanctorum Patrum & Theologorum, docentium, animam Christi Domini videre omnia possibilia in Deo, cùm tamen illum non comprehendat, docui in materiâ de visione, ex cognitione omnium in Deo non inferri infinitatem in actu, & consequenter neque illum esse comprehensionem, ad quam requiritur, principium esse cognoscens æquale obiecto comprehenso, iuxta dicta suprà ex D. Thomâ. Hæc autem æqualitas cum Deo neque est in creaturâ, neque infertur ex cognitione omnium ; ergo creatura, licet ea omnia cognoscat, adhuc non comprehendit Deum.

SVB-

SVBSECTIO QVARTA.

Quædam noua sententia reiicitur.

141 HVIC conclusioni opponunt se nonnulli, qui solùm ad rigorosam comprehensionem requirunt cognosci omnia quæ sunt formaliter & eminenter in obiecto, dicuntque, ideò Deum non posse à creaturâ cognosci, quia nullus actus potest se in Deo cognoscere; esset enim reflexus supra se, quod repugnat. Sed hos reieci suprà Sectione 3. ostendens, cognitionem posse esse reflexam supra se. Secundò autem eos reiicio, quia si verum est principium quod assumunt, dum volunt incomprehensibilitatem Dei explicare, eam faciunt propriam etiam creaturarum, cùm tamen illa sit solius Dei attributum. Secundam probo euidenter: nam etiam Angelus non potest in seipso suam propriam comprehensionem cognoscere; ergo nec omnes suos effectus, ergo est absolutè incomprehensibilis, non minùs quàm Deus.

142 Dices, hoc argumento euidenter conuinci, per actum naturalem non posse Angelum se comprehendere, nam comprehensio debet terminari ad omnes actus naturales possibiles Angeli, quod non potest præstare ab actu naturali, ipse enim est vnus è numero omnium; ergo si omnes cognosceret, cognosceret etiam & seipsum, quod repugnat: posse tamen Angelum per actum supernaturalem omnes suos actus naturales cognoscere, & consequenter se comprehendere. Sed contrà Primò, quia perfectissima omnimodè comprehensio etiam requirit, vt cognoscatur in causâ omnes effectus, quos eleuata potest facere, aliàs iam ibi aliquid lateret. Posse autem in ipsâ illud cognosci, est euidens; etiam in tuâ sententiâ, negante ordinem transcendentalem absolutum ad

143 actus supernaturales: nam admittis cõditionalem, id est talem esse essentiam Angeli, vt si non repugnet eleuatio, possit efficere actus supernaturales; ergo saltem iste respectus conditionalis debet cognosci, & consequenter illa comprehensio supernaturalis erit reflexiua supra semetipsam, licet non supra se vt absolutè possibilem, saltem vt sub conditione possibilem. nam debet cognoscere hoc in ipso Angelo, Talis est ista substantia, vt si non repugnet eleuatio ad comprehensionem, possit efficere comprehensionem de se, ergo illa comprehensio tam est reflexa supra se, quàm si Angelus absolutè diceret ordinem transcendentalem ad illam; hæc autem reflexio per te repugnat, ergo & comprehensio.

144 Confirmo vlteriùs euidenter: Deus per te non dicit ordinem essentialem ad creaturas possibiles, & tamen, positâ earum possibilitate, non potest Deus comprehendi, nisi illæ cognoscantur; ergo licet Angelus non dicat ordinem transcendentalem ad actus supernaturales possibiles, positâ tamen eorum possibilitate, non poterit Angelus comprehendi, nisi illi actus cognoscantur. Nec sufficit, si dicas Deum intrinsecè esse potentem creaturas producere, Angelum verò solùm extrinsecè esse potentem producere actus supernaturales: non, inquam, sufficiet, nam sicut creatura est potens per denominationem extrinsecam, licet ipsi actus essentialiter respiciant creaturam, ita etiam Deus erit potens per denominationem extrinsecam: non enim consequenter dicitur, in Deo resultare denominatio intrinseca, non verò in creaturâ, cùm ex vnâ parte tam Deus sit independens à creaturâ, quàm hæc ab effectu supernaturali; ex aliâ verò parte, positâ possibilitate vtriusque extremi, tam creatura est absolutè productiua effectus supernaturalis, quàm Deus est productiuus creaturæ; & tandem etiam actus supernaturales pendeant ab animâ, sicut creatura à Deo; ergo ex hac parte nulla assignatur disparitas.

Secundo-principaliter impugno solutionem 145
præcipuam: nam Angelus etiam naturaliter potest habere aliquem actum, quo ipsam comprehensionem supernaturalem cognoscat explicitè & distinctè; potest enim (sicut nos de facto diximus de illo) ipse de se per actum naturalem hæc dicere: Naturaliter non me possum comprehendere, quia non possum vnico actu naturali cognoscere omnes meos actus naturales, possum tamen habere vnum actum supernaturalem, qui sit comprehensio, & cognoscat omnes actus naturales. Tunc sic: Istum actum naturalem non potest cognoscere Angelus per illam quam tu dicis comprehensionem, ergo non est comprehensio. Probo Minorem, in quâ solâ est difficultas: nam in eo actu naturali cognosceret se illa comprehensio distinctè & explicitè, licet non quidditatiuè, & cognosceret illa comprehensio, Ille actus naturalis me repræsentat, dicit de me, esse cognitionem omnium actuum naturalium, non verò supernaturalium. Hoc au- 146
tem est perfectissimè reflectere supra se. Imò hic actus includeret duo contradictoria: nam ex vnâ parte diceret, non esse cognoscitiuum actus supernaturalis, ex alterâ verò diceret esse cognoscitiuũ illius comprehensionis, quæ est actus supernaturalis. Videas ergo, non posse, si datur comprehensio de Angelo, vitari reflexionem supra ipsam comprehensionem. Quòd si semel admittas hanc reflexionem, licet non quidditatiuam, actum est de tuâ sententia: nam argumenta, si quid probant, certè in cognitione etiam abstractiuâ locum habent. Imò axioma illud quo tu vteris, *Ab obiecto & potentiâ paritur notitia*, inuentum est à nobis in cognitionibus nostris, quæ omnes sunt abstractiuæ, excipio sensitiuas.

Quod dico de Angelo respectu sui, dico respe- 147
ctu alterius cuiusque Angeli aut creaturæ rationalis: quia cùm Angelus naturaliter possit alterius Angeli comprehensionem cognoscere, nullus Angelus poterit illum actum naturalem cognoscere sine reflexione, & consequenter neque illum comprehendere, si non possit esse reflexio eiusdem actus supra se. Et hæc de comprehensione sufficiant.

SECTIO X.

An idem actus possit attingere duo obiecta inter se disparata.

DIFFICVLTATEM hanc passim obiter tetigi in multis materiis: est enim in re valdè communis, vt ex argumentis constabit; specialiter autem habet locum in actibus intellectus & voluntatis; potestque esse duplex: vna, an idem actus

possit attingere duo obiecta formalia; altera verò, an saltem duo materialia. Dixi autem, *inter se disparata*; nam quando sunt inter se connexa, vt formale & materiale, vix videtur posse ab vllo
148 negari. Non defuere multi, qui id mordicus inficiati sint, inter quos est P. Suarez Tomo de Fide disputat. 3. sect. 9. & recentiores nonnulli. Non est autem idem argumentum omnium. Mouentur nonnulli Primò, quia repugnat, in vnam speciem concurrere duas species, esset enim ille actus vnius speciei, & non esset vnius, quod repugnat. Sequela probatur, quia quodlibet obiectum disparatum dat vnam speciem actui, ergo si sunt duo, dabuntur duas species. Hoc argumentum, quod commune est aliis materiis, facili negotio dissoluitur: nam aliud est, in eo actu concurrere duas rationes quæ in aliis separatæ inueniuntur, ideoque in aliis efficiunt duas species, quod do argumento; aliud verò, hîc facere duas, quod nego inde sequi. Species enim istius actus est vnica realiter indiuisibilis habens in se indiuisibiliter quod duæ aliæ distinctæ haberent, vnde in ordine adhunc actum quilibet ex illis respectibus ad ea obiecta disparata est inadæquata ra-
149 tio specifica illius. Quod ostendo euidenter ad hominem contra omnes, qui admittunt in Angelis vnam speciem impressam esse repræsentatiuam virtualiter multorum obiectorum, quorum in inferioribus Angelis dantur multæ species distinctæ, ergo iam in eam speciem impressam concurrunt multæ rationes specierum impressarum aliorum Angelorum. Idem est in sensu interno, qui indiuisibiliter habet virtutes cognoscitiuas quinque sensuum, & eius species conflatur inadæquatè ex virtute sensitiuâ coloris, quæ tamen virtus est adæquata respectu sensus externi. Idem est in actione procedente à diuersis causis: nam licet possint esse diuersæ actiones, quarum vna solam vnam causam, altera alteram respiciat; postea tamen, quando omnes illæ causæ simul concurrunt per vnam eamdemque actionem, illi respectus ad diuersas causas in eâ vnicâ actione identificatur. Quod ipsum in multis aliis exemplis ostendi manifestè posset.

Secundò ergo specialiùs de actibus intellectus & voluntatis ea sententia probari potest: nã vnus habitus non potest elicere actum qui sit sub obiecto alterius habitus, ergo vnus actus non potest habere obiectũ formale diuersum ab obiecto sui
150 habitus, ergo nonnisi vnum obiectum. Hoc argumentum adhuc faciliùs soluitur Primò, quia non habet locum, quando actus fiunt sine habitu: saltem enim tunc intellectus, qui extenditur ad duo obiecta formalia disparata, elicere poterit vnum actum, qui ea duo obiecta attingat, & tunc ex illo actu generabitur habitus vnus, qui indiuisibiliter habeat pro obiecto adæquato ea duo formalia. Secundò, quia etiamsi actus procedat ab habitu, facilè respondetur distinguendo Antecedens, habitus, si solus concurrat, non potest elicere actum, qui habeat etiam aliud obiectum formale partiale, concedo Antecedens: si simul alter habitus concurrat, nego Antecedens; tunc enim ex vtroque habitu fit vna causa, quod ostendo ad hominem euidenter. Species impressa de obiecto non potest producere cognitionem de Paulo, si sola sit, non minùs quàm habitus de misericordiâ non potest elicere actus iustitiæ; & tamen si coniungatur cum specie de Paulo, potest vtraque species efficere vnum actum indiuisibilem, qui cognoscat Petrum & Paulum, vt cùm dico vno iudicio indiuisibili, Petrus non est Paulus, quod certè non potest fieri à solâ specie de Petro, aut solâ de Paulo, sed debent ambæ concurrere.

Sed replicabis Primò: Si concurrant duæ causæ diuersæ speciei ad eumdem effectum, v. g. equus & asina, non producetur vnum animal quod contineat formaliter perfectionem equi & asini, sed aliud tertium; ergo nec ex duobus habitibus diuersis fiet vnus actus, qui formaliter pertineat ad quemlibet habitum.

Respondent nonnulli negando consequen-151 tiam, eò quòd ad genctationem muli non concurrit equus & equa, quæ requiruntur ad producendum equum, ideò non mirum si non prodeat formaliter equus aut asinus, sed vnum tertium: aut ad productionem illius actus fidei vel scientiæ concurrũt omnia principia scientiæ, & omnia principia fidei, ideò potest esse actus formalis fidei & scientiæ: quod idem est de aliis habentibus obiecta diuersa. Hæc solutio non planè satisfacit: nam licet in equâ coniungeretur semen equi & asini, non proditet ex illo animal quod esset formaliter equus & asinus, vel equus & mulus, ergo id non ad defectum seminis reducendum videtur vt ad causam adæquatam. Faciliùs ergo & 152 clariùs respondetur, negando consequentiam: nam asini & equi formæ petunt diuersum temperamentum primarum qualitatum, & consequenter oppositum, & in aliis etiam qualitatibus petunt contrarias dispositiones, quæ non possunt in materiâ simul esse, ideò non potest produci vna tertia anima, quæ sit formaliter equina & asinina, licet ea anima muli habeat fortè multas physicas virtutes, quæ sunt formaliter in equo & asino, quæque non requirunt oppositas dispositiones. At in actibus ex eo quòd vnus repræsentet aut amet duo obiecta disparata, non potest vllo modo sequi vel repugnantia in dispositionibus, vel in ipsis actibus; ideò si concurrant duo habitus continentes duo obiecta formalia, producetur vnus tertius actus, respiciens indiuisibiliter ea duo obiecta, vt iam multis exemplis ostensum est, & adhuc ostendetur ampliùs paulò pòst.

Replicabis Secundò: Ergo actus ille erit perfectior suo principio, etiam per modum vnius sumpto; nam principium continet ea duo obiecta cum distinctione, actus verò indiuisibiliter ea respicit, quæ est maior perfectio. Respondeo, hoc argumentum pati multas instantias, & quidem optima est, quæ ex quolibet actu etiam naturali petitur: cognitio enim de Petro in sententiâ Suarez & aliorum, qui hoc vtuntur argumento, habet expressionem huius obiecti, habet rationem vitalitatis, item & intellectionis, vnde procedit à tribus principiis in sententiâ Suarez, animâ scilicet, intellectu & specie: in sententiâ verò aliorum, à duobus. Iam ergo ibi contra formam argumenti insto clarè; ille actus habet indiuisibiliter, quæ eius principia habent diuisibiliter, ergo erit perfectior suis omnibus principiis collectiuè 153 sumptis. Sic contra me arguebatur. Idem est in illo iudicio indiuisibili, *Petrus non est Paulus*, quod indiuisibiliter repræsentat duo obiecta, cùm species, quæ sunt causa eius iudicij, repræsentent diuisibiliter

uisibiliter eadem obiecta? Respondendum ergo est, nullam planè esse repugnantiam in eo, quòd effectus in aliquâ re sit perfectior suâ causâ, dummodò hæc absolutè excedat effectum. Sic in modo repræsentandi perfectior est actus quàm habitus, imò & quàm ipsa anima, quæ non est cognitio obiecti, qualis est ipse actus; & hoc ipsum ferè in omnibus aliis effectibus æquiuocis reperitur.

Contraria ergo sententia, docens, vnum eumdemque actum, posse attingere duo obiecta inter se disparata, tam materialia quàm formalia, est communis inter recentiores, & videtur omnino certa. Et quidem de obiectis materialibus vix ab vllo negatur, aut potest: nam licet posset esse vnus actus, quo propter Deum, vt propter finem, amem v. g. solam eleemosynam, aut negligam hanc delectationem; & alius, quo propter Deum amem solam mortificationem; potest tamen omnium sententiâ esse alius tertius, quo propter Deum amem omnia ea obiecta materialia, & Deum super omnia diligendo vellem illa omnia exequi; ergo iam potest esse vnus actus, qui possit indiuisibiliter multa obiecta materialia attingere, quæ aliàs poterant distinctos actus terminare. 154 Et idem est in aliis obiectis materialibus propter alios fines. Vnde argumentor etiam pro obiectis formalibus: tota enim repugnantia, quæ potest esse in duobus obiectis formalibus, eodem modo reperitur in materialibus. Nam etiam ibi concurrunt duo, quæ in aliis sunt disparata, & quæ poterant aliàs constituere indiuidualiter saltem diuersos actus, imò in meâ sententiâ etiam specificè distinctos, de quo alibi. Quòd verò etiam duo obiecta formalia possit vnus actus tangere, ostendo euidenter. si enim quis dicat, Vnus homo currit, tunc ille actus habet pro obiecto formali vnum hominem; & rursus per secundum actum potest dicere de alio solo, & sic de omnibus diuisiuè; & tamen potest esse alter actus qui vtrumque hominem imò omnes habeat pro obiecto, vt quando dico, Omnis homo currit, vel Tres currunt.

Secundò efficaciùs id contra Suarez ostendo. Veracitas Dei est obiectū formale fidei, & illa sola per fidem tangi potest vnico actu; posteà verò per actum ipsum, quo assentior mysterio, estque indiuisibilis iuxta mentem Suarij, tangitur duplex obiectum formale inadæquatum, nempe veracitas & reuelatio Dei, & quidem hæc ex se sunt disparata obiecta: nam Deus poterat esse veracissimus, etsi nihil planè reuelaret; & poterat reuelare, etiamsi per locum intrinsecum, non esset verax: & saltem mihi sufficit vnum ex illis obiectis formalibus posse solum attingi, nempe veracitatem Dei sine reuelatione, & etiam simul, vt inde inferam, ergo quod est obiectum formale adæquatum vnius actus, potest esse inadæquatum respectu alterius.

155 Tertiò, quia possum per voluntatem amare ob diuersos fines idem medium vnico actu. Si enim mihi deambulatio proponatur vtilis ad sanitatem, ad fugiendum hostem, ad recreationem, ad videnda aliqua spectacula foris, & similia, cur non poterit voluntas dicere vnico actu, Ergo eamus foras propter hæc omnia? Vel quis dicet, ibi debere necessariò tot actus electionis repeti, quot habet fines voluntas? certè id est incredibile omnino. Idem est, quando quis ob multorum intercessionem vni parcit, ac dicit vnico actu, Parco tibi propter hos omnes: vbi quælibet intercessio est partiale obiectum formale, cùm tamen ex se posset esse totale alterius actus, quo ob solam illam parceret. Et idem est in infinitis exemplis, sed dicta sufficiant. Ratio autem est, quia in eâ indiuisibili tendentiâ ad duo inter se non contraria, non potest vllo modo repugnantia aliqua excogitari, vt ex dictis constat; ergo. Imò addo, etiam ad obiecta contraria posse dari vnum respectum indiuisibilem, dummodò non sit contrarietas in modo respiciendi. Sic vno actu dico, Frigus est contrarium calori, qui actus vtrumque respicit: sic vno actu dico, Duo contraria simul esse non possunt.

Dixi, *si in modo respiciendi non sit contrarietas,* 156 vt si v. g. actus penderet ab existentiâ vtriusque contrariâ, tunc non posset naturaliter dari, qui quatenus pendet ab vno contrario, sibimet esset contrarius, quatenus pendet ab alio; vnde non potest dari amor efficax de duobus contrariis, nec assensus de existentiâ vtriusque, nisi casu, quo diuinitus simul existerent: at apprehensio simplex de vtroque, aut indiuisibilis assensus de vtriusque contrarietate, &c. nullo modo repugnat.

Hìc iam posset dubitari, An in istis actibus intellectus & voluntatis, quando vnus v. g. attingit duo obiecta formalia duorum habituum, generetur tunc habitus alius tertius indiuisibiliter respiciens ea obiecta; an verò intendantur duo habitus priores. Respondeo, vtrumque probabiliter dici posse. Putarem tamen probabiliùs, solùm intendi priores: nam in actu cognoscente simul cum leone aliud animal, non est minor virtus ad intendendum habitum illum, qui solum leonem cognoscit, quàm si non cognosceret vrsum; ergo si tunc intenderetur, etiam nunc: cumque aliunde nulla sit necessitas tertium habitum ponendi, non video, cur primi non possint augeri. Quòd si adhuc nulli ibi erant habitus, censerem vnicum esse producendum, quia tunc, cùm non existerent alij, in quibus intendendis ille actus quasi totus occuparetur, & aliunde natura semper ad pauciora inclinet, probabilius est vnicum producendum; iam enim per vnicum præstaretur idem quod per duos, ergo superflui sunt duo. In priori verò casu produceretur otiosè vnus alius tertius, cùm idem posset omnino fieri, si priores intenderentur sine noui alterius productione. Et hæc est satis congruens ratio, licet non omnino efficax, pro hac doctrinâ.

DISPVTATIO SEPTIMA.

De Voluntate, & eius actibus.

DE voluntatis ab animâ distinctione actum est Disputatione III. In quo consistat amor, an in actione vel qualitate, dictum est Disputatione VI. Sectione 2. De repugnantiâ inter odium & amorem, Sectione 5. Posse vnum actum amoris esse reflexum supra se, probatum est Sectione 4. (quæ enim ibi de actibus intellectus dixi, de voluntatis etiam dicta intellige.) De fine & eius causalitate in actus voluntatis, disseruimus Disputatione VIII. physices, Sectione 5. Iam ad ea quæ desiderantur, animum adiiciamus.

SECTIO I.

De obiecto Voluntatis.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam præmittuntur.

1 DVo sunt actus in voluntate, alius amoris & prosecutionis, alius fugæ seu odij: primus fertur ad bonum, secundus ad malum; vnde obiectum adæquatum voluntatis, prout includit vtrumque actum, est bonum & malum, neque in hoc de re potest esse vlla dissensio. Quod obseruo propter quosdam, aientes, solum bonum esse obiectum formale voluntatis: qui, si solùm loquantur de voluntate vt amante, verum dicunt, falsum autem, si de illâ & vt amante & vt odio habente.

Fortè respondebis cum aliquibus, voluntatem, etiam dum habet odio aliquod obiectum, amare formaliter contradictorium illius; ergo etiam respectu odij est obiectum formale bo-
2 num. Sed contrà Primò, quia quidquid sit de hoc, certum est, displicere, in obiecto, formaliter loquendo, non esse amorem contrarij; amor enim non affligit, non causat anxietatem, non dolorem; ergo odium seu displicentia de damno illato, de amissione boni, &c. licet simul habeat annexum amorem de contrario, est tamen aliquid diuersum, & diuersus modus tendendi ab ipso amore vt tali: atqui prout est formaliter displicentia & dolor, habet pro obiecto formali malum vt malum; ergo malum vt malum est partiale obiectum formale voluntatis. Contrà Secundò, quia, licet quando voluntas odio habet carentiam, v. g. tenebras, formaliter amet lucem, eò quòd tenebræ non concipiuntur nisi in ordine ad lucem, & consequenter non odio habentur nisi quatenus lux amatur: at quando voluntas displicet in aliquo obiecto positiuo, v.g.
3 in iniuriâ, in dolore, &c. cùm res positiuæ non necessariò comparantur cum earum negationibus, potest etiam in eis displicere, & illas odio habere, non amando expresè tunc carentiam illarum, quia nec de eâ cogitat.

Tandem id ostendo, quia etiam posset quis dicere è contrario, omnem amorem esse odium contrarij. Sicut enim hi dicunt, odio habere dolorem, est amare carentiam; ita ego dicam, gaudere de carentiâ doloris, est odio habere dolorem. Constat ergo, æquè formalem actum voluntatis esse odium mali, ac amorem boni. Ratio à priori est, quia tam potens est malum ad terminandum odium, quàm bonum ad terminandum amorem.

4 Bonum, quod est obiectum amoris voluntatis, est triplex, *honestum*, *vtile*, & *delectabile*. Honestum est, quod in se est bonum etiam sine relatione ad aliud, vt Deus, qui licet non esset bonus creaturis, adhuc in se infinitam haberet bonitatem amore dignam. Bonitas honesta est, quæ terminat primum voluntatis amorem: nam, vt ametur aliquid vt vtile aut delectabile alteri, debet priùs illud alterum amari, non quidem propter aliud, quia daretur processus in infinitum, ergo propter se; ergo bonum honestum, seu in se, & (vt alij dicunt) pulchrum, est, quod determinat primum actum voluntatis. Bonum delectabile est, quod seipso est bonum alteri, afferque voluptatem, differtque à bono vtili, quia bonum vtile est bonum alteri, non ratione sui immediatè, sed ratione boni quod causat. Hoc vtrumque bonum terminat amorem concupiscentiæ, quia non amantur nisi alteri. Amor beneuolentiæ, qui terminatur ad bonum in se, non includit necessariò amorem concupiscentiæ: è contrario verò amor concupiscentiæ semper includit amorem beneuolentiæ, scilicet respectu illius subiecti cui concupiscitur bonum. Hæc certa & communia.

SVBSECTIO SECVNDA.

An Voluntas possit amare malum formaliter.

ILLVD difficile, vtrùm voluntas possit amare malum formaliter sub ratione mali; & odisse bonum sub ratione boni. Pro quo supponendum est, triplici bono suprà enumerato triplex opponi malum, vel in se, vel alteri formaliter vel causaliter. Malum in se est carentia boni formaliter, v. g. carentia lucis, hominis, &c. Malum alteri est, quod alteri disconuenit, vt summus calor est malus homini formaliter, quia illi nocet illum torquendo; item bono vtili opponitur malum, impediens executionem finis.

Aduertendum deinde, id quod est malum in se, posse sortiri rationem boni alteri; imò & quod alicui malum est in aliquo genere, posse etiam esse illi eidem bonum in altero genere, vt v. g. dolor, qui est malus physicè homini quatenus illum torquet, potest esse bonus ad sanandum eumdem, vt in cauterio aut medicinâ constat: vel potest illi esse bonus moraliter, quatenus per

per illum placet Deo, promeretur gloriam, vt satisfacit pro peccatis.

6 Hoc posito, non est dubium, malum vt malum in aliquo genere posse amari, quatenus bonum est in alio genere: quotidie enim id experimur. videmus enim à multis optari sibi labores, ærumnas, famem, &c. quia ipsos torquent, & consequenter quia mala physica eorum sunt, non quidem sistendo in eo, sed quia alliciuntur bonitate morali, quæ in illis obiectis, vt sibi physicè malis, resplendet: est ergo tota difficultas, vtrùm malum sub ratione mali vel in se, vel alteri, & nullâ attentâ eius bonitate, amari possit. Nominales omnes affirmant. Anceps fuit Scotus in hac re, licet posteà opinionem mutauerit in communem, quæ docet, non posse esse amorem mali sub ratione mali, nec odium boni sub ratione boni.

PRIMA CONCLVSIO. Malum sub ratione mali alteri potest & de facto amatur, vt cùm quis inimico optat mortem formaliter, quia malum illius est: ceterùm, licet ametur sub ratione mali alteri, amatur tamen sub ratione boni sibi, quia malum inimici reputat vt bonum proprium. In hac non dubium.

7 SECVNDA CONCLVSIO. Etiam potest voluntas amare malum sibi quia malum sibi, dum in illo rationem boni alteri amato inueniat. Vt cùm quis ex amore solius amicitiæ in Deum amat sibi dolores, vel pœnam pro peccatis, quia hæc pœna sibi mala est, cedit verò in gloriam Dei: nec necessarium est, vt amet sibi illos dolores, quia sibi bonos in aliquo genere, id enim est amor concupiscentiæ, non puræ amicitiæ in Deum. Hanc arbitror, à nemine negari posse: ex omnium enim principiis & veris manifestè colligitur, & in se est valdè clara.

TERTIA CONCLVSIO. Malum sub ratione mali & sibi & alij non potest vllâ vi amari. Hæc est contra Nominales, est tamen reliquorum omnium. Posset autem multâ Patrum auctoritate
8 suaderi: sufficiat illud Dionysij: *Nemo intendens ad malum, operatur.* Experientia nostram Conclusionem manifestam reddit: experietur enim quis, se nihil posse amare vllâ vi, nisi aliquam in eo apprehendat bonitatem. Ratio à priori, quia omnis inclinatio & propensio semper est ad bonum, à malo autem fuga, quod ex ipsis terminis ita videtur manifestum, vt ampliùs declarari non possit: atqui actus amoris est inclinatio & propensio ad obiectum, & vehementior quàm naturalis; ergo non potest esse ad malum formaliter. Confirmatur: obiectum attrahit voluntatem ad amorem mediâ cognitione sui: sed si nulla proponitur bonitas, non potest intelligi aliquid quod attrahat bonitatem (nam malum vt malum, per se constat non attrahere, sed deterrere;) ergo non potest esse amor mali formaliter. Ob
9 eamdem rationem probatur, neque è contrario posse esse odium, nisi sub ratione mali, quia bonum vt bonum non potest displicere, vnde nec esse fuga ab eo. Præterea, si bonum vt bonum odio haberetur, amaretur malum vt malum formaliter, etenim odium alicuius obiecti est saltem virtualiter amor carentiæ illius: atqui non potest obiectum vt bonum præcisè proponi, quin eius carentia vt mala proponatur; ergo odium illius vt boni, erit amor carentiæ vt malæ; vel si carentia non apprehenditur vt mala, obiectum debet apprehendi vt aliquâ ratione malum; ergo non potest bonum vt bonum odio haberi.

QVARTA CONCLVSIO. Indifferens vt indifferens (id est, ab intellectu ita propositum, vt licet in se bonum vel malum sit, non tamen ab intellectu id repræsentetur) nec potest amari, quia 10
non proponitur in eo bonitas, quæ attrahat & alliciat, in eamque inclinet voluntatem; nec potest odio haberi, quia sicut nihil apparet quod attrahat, ita nihil quod deterreat; ergo non poterit odio haberi nec amari.

Sed contra has Conclusiones obiiciunt Primò: Aliquando quis desperans, vel in se desæuiens, mortem, quia sibi malam, & optat & sibi consciscit; ergo potest malum sub ratione mali amari. Respondeo, illum apprehendere mortem vt bonam, vel quia liberatur per illam à magnis miseriis, vel quia illam alteri, quem odio habet, futuram credit molestam, sicque reputat se de illo vindictam aliquam sumere.

Obiiciunt Secundò: Ob exercendam suam 11
libertatem potest aliquis amare malum vt malum, & odisse bonum vt bonum; ergo. Respondeo Primò, id non posse præstari à voluntate, quia non potest voluntas suam exercere libertatem nisi circa suum obiectum; cumque malum non sit obiectum amoris, nec bonum odij, non potest velle exercere suam libertatem amando malum, & odio habendo bonum, quà tale. Secundò, si id posset, iam tunc apprehenderet aliquam rationem boni in illo obiecto, saltem extrinsecam, scilicet esse terminum exercitij libertatis, ob quam bonitatem moueretur ad eos actus efficiendos, & amandum illud obiectum.

Tertiò obijcies: Deus est infinitè bonus, & tamen odio habetur ab hominibus, ergo potest bonum formaliter odio haberi. Iam dixi suprà, Deum apprehendi vt malum homini, & ob id posse odio haberi: apprehendi, inquam, vt malum, non in se, sed homini, quatenus eum punit, vel ei negat aliqua bona.

Quartò obiiciunt: Si voluntas non potest 12
amare malum, & odisse bonum; ergo non meretur nec demeretur, quia vel obiectum proponitur vt bonum, & vt sic non poterit illud odisse; vel vt malum, & vt sic non poterit illud amare; ergo. Facilè respondeo, in obiecto creato siue bono moraliter siue malo, apparere & bonitatem & malitiam, v. g. in cibo prohibito apparet bonitas delectabilis, ob quam potest illum amare; apparet malitia moralis, ob quam potest illum odisse. Ecce ergo in hoc obiecto habet voluntas duo motiua, vt pro suâ libertate illud possit respuere vel amplecti, & consequenter, vt peccet, si ob delectabilitatem amplectatur malitiam moralem in illo repertam, vel vt mereatur, si respuat delectabilitatem ob contrarietatem, quam habet cum Deo. Idem in omnibus aliis obiectis.

SVBSECTIO TERTIA.

An saltem, dum quis seipsum amat, non feratur in bonum. Vbi, qui differat amare sibi bonum, ab amare idem alteri.

13 QVIDAM doctus Theologus, vt ostenderet, dum quis sibi per spem amat Deum, actum illum esse Theologicum, non verò quando eumdem Deum proximo sperat, tradidit doctrinam quamdam, his quæ in hac Sectione dicta sunt, imò & communi sensui contrariam: quam oportet nonnihil examinare.

Docet ergo, nos longè aliâ ratione amare nos ipsos, & aliâ ceteros. Hos, inquit, numquam amamus, nisi in eis bonitatem aliquam agnoscamus, siue veram siue apparentem; vnde eos, in quibus eam non videmus, nullo amore prosequimur. Quia verò nos ipsos ex naturali inclinatione amamus, non sumus solliciti in nobis bonitatem aliquam quærere eo amore dignam, vt patet in damnatis se amantibus sine vllâ dignitate ad amorem. Ita etiam nobis optamus bona, etiamsi sciamus, esse nos penitus illis indignos.

Hinc infert Primò, Quando mihi amo aliquod bonum quia mihi bonum, totalem & vltimam rationem appetendi illud bonum, esse bonitatem illius, non verò vllam quæ in me sit: quando verò idem bonum amo proximo, tunc vltimam rationem illius amoris esse bonitatem quæ est in proximo, & quæ me mouit ad amandum illi, v. g. sanitatem; vnde illis, in quibus eam bonitatem non agnosco, non opto sanitatem, etiamsi sciam esse illi tam vtilem quàm Petro amato.

Infert Secundò, (quæ illatio est ferè eadem cum primâ) quando mihi amo bonum aliquod, totale obiectum formale mei amoris esse bonitatem rei concupitæ, non verò me ipsum: è contrario autem, quando idem bonum proximo amo, proximum esse totale obiectum formale. Vnde, inquit, fit, vt amor, quo mihi amo bonum, nõ sit beneuolentiæ, sed purè concupiscentiæ; quo verò proximo amo bonum, sit beneuolentiæ & amicitiæ: hic enim habet pro obiecto formali dignitatem personæ amatæ, ille verò bonitatem rei concupitæ.

Infert Tertiò, Actus, quibus mihi diuersa bona appeto, esse etiam diuersos iuxta eorum bonorum diuersitatem, quia ea bona sunt tota ratio formalis amandi, ideoque diuersificant actus: at quando proximo eadem bona amo, omnia ab eadem virtute amari, quia omnia amantur propter eamdem amici bonitatem.

Infert Quartò, Amare Deum mihi esse actum Theologicum, quia specificatur ille actus à solo Deo, non à me: at amare illum proximo, non esse Theologicum, quia ille amor non à Deo concupito, sed à proximo cui concupiscitur, suam sumit speciem, estque hic amor beneuolentiæ respectu proximi, ille verò primus solius concupiscentiæ. Hæc ille.

14 Circa quæ aduerto, aliqua clarè hîc tradi, scilicet ad amandum meipsum, non requiri ex parte meâ bonitatem aliquam: aliqua verò obscurè; dum enim docet, quando mihi amo bonum aliquod, totum obiectum formale esse bonum amatum, videtur simul intendere, me eo actu non amari: si enim ego amor, siue id fiat suppositâ in me bonitate, siue non, ego certè ero vltimum obiectum formale illius amoris, non secùs ac illi, qui dicunt, malum vt malum amari posse, asserunt tamen, tunc malum illud esse obiectum formale eius amoris: aliud enim est, esse obiectum formale actus, aliud verò, esse bonum; illud solùm denotat esse id in quo vltimò quiescit voluntas, vel id à quo primò trahitur, hoc verò debet esse vel honestum, vel delectabile, &c. Certissimum autem est, si meipsum vltimò amo, quando mihi amo bonum, siue id fiat propter bonitatem, siue non, meipsum vt amatum, esse primum motiuum optandi mihi bona, seu id quod me ad ea bona procurandia inducit: & hoc ipsum constat manifestè ex dicto secundo ipsius Auctoris, quod, quia nihil speciale continet, suprà non potui. In eo ergo docet, quando alium amo, quia mihi bonum, amorem illum procedere ex amore mei, vnde infero; Ergo ego sum obiectum formale illius amoris, si per illum amor: quòd si non sum obiectum, ergo non amor. Vides ergo occasionem dubitandi circa Auctoris mentem. Ideò in vtroque sensu sententiam eius examinabo. In quâ

Primò displicet; ex eo quòd nos amemus naturaliter, ipsum inferre, nos non respicere in nobis bonitatem aliquam. Hæc enim duo sunt valdè diuersa: nam & Angelus & Deus se necessariò & naturaliter amant, non tamen ideò Deus & Angelus amant seipsos, non attentâ in se vllâ bonitate: & in Beatis res est etiam manifestissima, qui potiùs ex summâ bonitate Dei clarè cognitâ rapiuntur necessariò in eius amorem; ergo non quia nos naturaliter amemus nos ipsos, non attendimus ad bonitatem, quæ in nobis reperiatur. 15

Dicendum ergo, etiam respectu amoris nostri semper obiectum formale esse bonitatem aliquam veram, vel apprehensam. Hæc omnes communiter: qui dum asserunt, nihil posse amari nisi sub ratione boni, vniuersaliter loquuntur; nec vllus eam limitationem, quam hic Auctor ponit, vel leuiter insinuauit.

Verum est, multos non requirere vllum habitum ad nos amandos, quia naturaliter ad hoc inclinamur; inde tamen non sequitur, nos non ferri in bonitatem vt talem: sicut etiam appetitus materialis necessariò operatur, ideoque non indiget habitu, non tamen propterea non fertur in bonum, vt tale propositum: & in exemplo posito de Deo, Angelis, & Beatis, res est clara.

Ratione verò probatur ex dictis Subsectione præcedenti: quia si non apprehendo in me bonitatem, non est quod me moueat ad amorem mei, non minùs quam ad amandum alium; neque quoad hoc vlla potest excogitari solida differentia, cur scilicet possim amare me præcisè cognitum, & non possim etiam Petrum mihi similem etiam cognitum amare, non attendendo in illo bonitatem, sicut non attendendo in me.

Dices: Quia ego sum idem cum meipso. Sed contrà: quia vel hoc facit, me apprehendi vt bonum saltem mihi, vel non. Si hæc identitas non est, aut causat apprehensionem bonitatis, cur hæc identitas magis mouebit ad amorem, quàm ad odium? aut magis quàm moueat distinctio inter me 16

me & Petrũ, vt Petrum amem? si verò illã idemtitas facit me apprehendi vt bonũ mihi, iam teneo intentum, scilicet amari in me bonitatẽ aliquam.

Nec est difficile ostendere bonitatẽ, quam homo in se apprehẽdat & amet: ipsa enim natura rationalis physica est bona & amabilis ab altero; cur ergo non à me propter eamdem bonitatem? Imò mihi multò melior est illa, quàm Petrus; quia mihi mea existentia, mea essentia est maximè bona. Quod ampliùs declaro, respondendo argumento aduersariorum. Pro quo dico, aliud esse, me esse indignum amore moraliter bono; quo sensu admitto Antecedens: aliud verò, me non esse dignum amore siue bono siue malo, vt ostendo clarè in ipsomet obiecto mihi amato, in multis casibus: id enim quod est peccaminosum, v. g. periurium, furtum, odium Dei; proculdubiò est multò minùs dignum amore, quàm ipse homo, etiam peccato infectus; & tamen in sententia quam impugno, non solùm amatur illud odium Dei, sed vltimò & adæquatè: ergo etiam ex hoc capite multò meliùs poterit amari homo à seipso; nam maiorem bonitatem pro se apprehendit in seipso quàm in odio Dei, & loquendo physicè, proculdubiò est multò maior; potest enim separari bonitas physica naturæ rationalis ab indignitate proueniente ex peccato; in ipso autem peccato, in multorum saltem sententiâ, non potest nec diuinitus separari. Vnde addo, complacentiam illam, quam Deus habet in naturâ Angelicâ & humanâ secundùm se, etiam durare post peccatum; licet tunc ratione peccati absolutè vt inimicus odio habeatur Angelus & homo.

17 Respondeo Secundò, etiam hominem, quantumuis peccato infectum, esse dignũ amore moraliter honesto, eo scilicet quo sibi optat carentiam peccati, & quo ex complacentiâ in naturâ rationali, capaci Deum amandi & videndi, eam optat liberari à peccato, vt possit amare & videre Deum: alioquin eo ipso, quòd homo caderet in peccatum, iam non posset sine peccato se amare vllo modo; imò nec ab alio amari: quod falsum omnino est, quidquid sit de quæstione præsenti.

Confirmatio aduersariorũ è dãnatis desumpta, soluta est ex præcedenti; habent enim illi naturam physicè bonam, & consequenter capacẽ amoris, vt patet manifestè: nam homo existẽs in peccato, ab alio potest amari, ergo debet habere bonitatẽ, etiam in tuis principiis: ergo si ille in se apprehẽdat eam bonitatem, quam alter in ipso, poterit proculdubiò se amare. Quòd enim supra peccatum iam in inferno patiatur pœnas, non addit illi maiorem deformitatem moralem, nec illi adimit perfectionem essentialem naturæ rationalis; vnde possum habere circa illum commiserationem, in quâ proculdubiò includitur amor.

18 Admitto libenter, quod suprà dixi, ad amandum seipsum, hominem multò magis propendere, quàm ad amandum alios; quia magis propria est ipsi sua bonitas, quàm aliena: vnde fit, vt defectus & imperfectiones, quæ aliam personam distinctam nobis redderent odiosam, in nobis à nobis dissimulentur; & quasi auertentes oculos ab eis, solum id quod habemus bonum consideremus. Quod etiam contingit suo modo respectu tertiæ personæ: quando enim quis aliũ vel ex longo habitu, vel ex alio capite perditè amat, multò minùs displicent ei eius defectus, & quodlibet bonum apparet in illo multò maius, quàm in se est, & quàm iis apparet qui eum ita non amant; cùm tamen etiam in sententiâ contrariâ alter, quicumque sit, non possit amari, nisi ex bonitate in eo apprehensâ. Ex quo respondetur alteri confirmationi desumptæ ex eo quòd non videamur considerare ad amorem nostri, an sit in nobis bonitas aliqua. Constat enim ex dictis, naturaliter hominem in se eam apprehendere, nec necessàrium esse in hoc diu deliberare: est enim intellectus erga se nonnihil, si non valdè, infectus; apparetque illi sæpè bonum, quod in se malum est; & maius altero, quod in se minus est. Hæc circa ea, quæ clarè ab Auctore docentur: illationes eius infrà reiicientur.

Circa alterum verò obscurum, si velit, quando 19
mihi amo bonum, me quidem amari; quia verò id fit sine attentione ad bonitatem, me non esse obiectum eius amoris; iam est ex dictis reiectus: ostendi enim, etiam tunc obiectum formale esse bonitatem. Deinde, dixi suprà, aliud esse bonitatem, aliud obiectum formale, nec benè hæc duo inter se confundi. Quòd si Auctor intendat, quando mihi amo sanitatem v. g. me non amari vllo modo, sic reiicienda est ea doctrina. Primò, quia non minùs quando amo mihi sanitatem, amo meipsum, quàm amo Petrum, dum eidem sanitatem amo: quæ doctrina à multis expressè traditur, & communiter ab omnibus supponitur. Hinc fit, vt in Physicis omnes, dũ agunt de fine *cui* & *qui*, eodem prorsus modo loquantur, siue mihi siue alteri amem sanitatem; ego enim & ille alter sumus finis *cui*, sanitas verò finis *qui*; nec minùs mihi vltimò amatur sanitas, quàm Petro; nec magis percipiunt homines me attrahi à Petro ad amandam ei sanitatem, quàm me à meipso ad amandam mihi sanitatem. Vnde etiam Aristoteles clarè id docuit: Amicabilia, inquit, quæ sunt ad alios, ex amicabilibus quæ sunt ad se. Scilicet, sicut dum mihi amo sanitatem, meipsum amo, & propterea sanitatem mihi bonam amo; ita dum amo sanitatem Petro, moueor quia illum amo. Et quidem rem ita certam suppossuit Aristoteles, vt quasi exemplar amoris erga alios dixerit esse amorem erga me, non è contrario. Quomodo ergo iam potest negari amor erga se, dum quis sibi procurat bona; & concedi erga alios, dum eis eadem procurantur?

Videtur etiam hæc veritas apud omnes, etiam rusticos, certissima: quis enim erit, qui dicat interrogatus, quando sibi & Petro amat sanitatem, an amet se & Petrum, dicat, inquam, Me nullo modo amo, etiamsi amem mihi bonum, seu sanitatem, amo tamen Petrum? Certè, hæc responsio est planè aliena à mente omnium hominum.

Ratione à priori Secundò probatur: nam re- 20
pugnat, amare mihi sanitatem, & me non esse motiuum eius amoris; non minùs quàm repugnet, eam amare Petro, & Petrum non esse motiuum: eodem enim modo vterque amor respicit subiectum *cui*, & bonum *quod*, seu finem *qui*; & vterque amor fertur in sanitatem, non quasi absolutam & in abstracto, sed in ordine ad aliud: ergo illud aliud eodem modo debet esse obiectum formale in vtroque casu. Neque potest excogitari quoad hoc vlla alicuius momenti differentia: quæ enim suprà videbatur insinuari, non requiri scilicet ad mihi amandam sanitatem, bonitatem

nitatem in me; hæc, inquam, differentia reiecta iam est, quia ex eâ non probatur me non amari, sed amari sine bonitate.

21 Ab absurdo autem eam doctrinam sic reiicio: nam si amare sibi bonum quà tale, non est se amare, ergo Deus sibi amans creaturas, non se amat per istum actum, nec se habet pro obiecto formali; ideoque actus ille non erit Theologicus obiectiuè, quod est contra omnes ferè Scholasticos & Patres: nec obscurè reijcitur in Scripturâ, dum omnia propter semetipsum dicitur Deus voluisse; quod non rectè explicatur, nisi Deus sit motiuum formale eius amoris.

Video inter Scholasticos nonnullos, etsi paucos, qui admittant, Deum posse habere aliquem amorem circa honestatem creatam, qui sistat in ipsâ, vt possint hoc modo explicare, quomodo Deus habeat actus virtutum moralium: quòd autem aliquis dixerit, respectu eius actus quo propter se amat creaturas, Deum non esse obiectum formale, sed quòd sit ille actus alterius virtutis distinctæ à charitate, nec vidi, nec audiui, nec puto posse, re benè consideratâ, ab vllo doceri. Sequelam autem probo: quia doctrina eius Auctoris vniuersalis est quoad hoc, scilicet, quando quis se amat, solùm habere pro obiecto formali bonitatem rei concupitæ, non verò seipsum, ergo idem erit etiam in Deo dicendum: non enim potest assignari disparitas, ex eo quòd Deus sit magis necessitatus aut minùs ad amorem sui, quàm nos ad amorem nostri; ex quâ necessitate doctrina quam impugno, suum fundamentum sumebat: nam in vtroque casu est necessitas, & aliunde ea nihil videtur facere.

Nec etiam potest responderi, Deum habere amorem sui ordinatissimum, & propterea in amore creaturarum pro se, etiam se amare. Non, inquam, hoc dici potest, Primò, quia, licet præcedat in Deo amor sui, sicut in nobis præcedit amor nostri, non propterea alter amor, quo Deus sibi creaturas optat, habebit pro obiecto formali ipsum Deum, sicut etiam in nobis non habet. Quòd verò sit ordinatus aut non ordinatus ille prior amor, nihil mutat quoad obiectum formale in secundo. Præterea, si ea ordinatio causat amorem sui, ergo cùm omnis amor spei supernaturalis necessariò sit ordinatissimus, necessariò etiam sperans se habebit pro obiecto: nam homo iustus ordinatè seipsum amat, dum sibi optat beatitudinem; vel si non potest homo sibi amare beatitudinem, & seipsum simul actu honesto, etiam non poterit proximum amare, & ei beatitudinem optare actu honesto. Patet consequentia: quia homo iustus, si est condignum obiectum amoris alterius, etiam est amoris proprij; ergo ex honestate eius amoris non potest inferri, ipsam personam amantem, esse magis aut minùs obiectum formale sui amoris.

Nec potest Tertiò dici, Deum ex libertate suâ seipsum amare eodem actu quo amat creaturas sibi. Facilè enim hoc reiicitur Primò quia videtur hoc repugnare principio vniuersali oppositæ doctrinæ; scilicet amorem, quo quis sibi aliquid amat, solùm habere pro obiecto formali rem optatam aut amatam sibi. Vnde fieri videtur, vt non possit pro libertate amantis, aliter contingere. Secundò, quia si hoc pendet ex libertate amantis, vnde, quæso, constat tibi, ceteros homines, dum amant sibi beatitudinem, non etiam pro suâ libertate seipsos amare; nisi velis dicere, eos non habere actus spei Theologicæ?

Secundum absurdum quod ex sententiâ quam impugno sequitur, est, ipsamet Auctoris illatio, scilicet, amare mihi Deum, esse actum Theologicum (omitto nomen spei, quia multi non vocant spem nisi circa proprium bonum; & solùm facio vim in ratione virtutis Theologicæ, scilicet, Deum attingentis) amare verò Deum Beatissimæ Virgini v. g. non esse actum Theologicum; hoc enim ex ipsis terminis videtur falsum. Cum enim ratio virtutis Theologicæ non ex me, aut ex Beatissimâ Virgine desumatur, sed ex Deo amato; si idem Deus vtrobique amatur, certè, quòd sit vltimò mihi, aut vltimò Beatissimæ Virgini, non potest variare rationem virtutis Theologicæ: Deus enim in vtroque casu præcisè est finis *qui*, & non ampliùs aut minùs, creatura verò in vtroque casu finis *cui*; ergo non magis sisto in Deo (relinquamus etiam nomen obiecti formalis, ne hæreamus in terminis) dum illum mihi amo, quàm dum amo Beatissimæ Virgini. Confirmatur: Motiuum amoris in vtroque casu est congruentia Dei summi boni mecum, & cum Beatissimâ Virgine; & attractiuum ad hoc modo amandum Deum, est amor ipsius subiecti; si enim hoc non amaretur, vt suprà dixi, non amaretur illi bonum aliquod: ergo quoad rationem attingendi Deum vltimò, in se, aut propter se, nulla est in his casibus diuersitas; imò si aliqua esset, magis videtur ordinatus amor Dei, quo illum optaret perfectissimæ & sanctissimæ creaturæ, qualis est Beatissima Virgo, quàm vni miserrimo & imperfectissimo homini. Quis autem dicat, ceteris paribus, nobilioris esse virtutis, Deum pro se, quàm pro Beatissimâ Virgine optare? hic enim actus est tantùm virtutis moralis, ille verò Theologicæ, in sententiâ quâ impugno, certè hoc ego mihi numquam persuadebo.

Et hoc absurdum grauiùs vrget, si in altero sensu accipiatur dictum Auctoris; scilicet, me quidem tunc amari, non tamen attentâ in me bonitate: grauiùs enim vrget, quia amare Deum Petro, attendendo ad bonitatem quâ Petrus reddatur dignus Deo ei amato, non potest facere, vt propterea minùs perfectè Deus tangatur, quàm si idem Deus ametur eidem Petro, non attendendo ad vllam bonitatem quâ Petrus reddatur Deo dignus: nam attendere ad dignitatem, facit Deum honestiùs amari, vt ex terminis patet; hæc autem sola est differentia, quando ego Deum amo Petro, & quando Petrus sibi Deum amat. Vides ergo, quàm difficulter per hoc saluetur nobilior amor erga Deum, quando eum quis sibi amat præ alio, quo eumdem proximo etiam amat.

Veniamus tandem ad illationes primò positas. 25
Prima & secunda iam est reiecta, dum ostendi, etiam quando mihi amo bonum, me amare & propter bonitatem in me repertam, non minùs quàm dum idem bonum Petro amo, amo etiam Petrum propter bonitatem ipsius. Vnde fit, vt in vtroque casu bonitas personæ, sit obiectum formale vltimum. Quod adhuc verum est, etiamsi me amem sine bonitate: quia etiam hoc admisso, ego sum obiectum formale illius amoris, vt suprà ostendi; & quod proximus præstat per bonitatem, ego per meam essentiam.

Hinc

Hinc etiam tertia illatio corruit: cùm enim mea entitas, siue vt bona, siue quocumque alio modo, sit vltimum obiectum amatum, & motiuum amandi cetera bona; tam pertinebit ad vnam virtutem, amare meæ entitati diuersa bona, quàm pertinet ad vnam eadem bona amare eidem bonitati Petri: quod enim vna bonitas Petri facit, facit in me vna entitas, quia etiam hæc amatur; præterquam quòd, vt ostendi, etiam me ipsum amo sub ratione boni.

De quartâ & vltimâ illatione, an scilicet amare proximum Deo sit actus Theologicus, nonnihil suprà dictum est: quid autem absolutè tenendum sit, dixi in materiâ de spe, probans quoad rationem Theologici actus, idem esse Deum mihi & illum alteri amare.

Concludo ergo ex dictis, vnicum obiectum voluntatis amantis esse bonum, siue proprium, siue alienum. Item, in omni amore concupiscentiæ, quo alicui bonum aliquod optat, siue sibi, siue alteri, dari amorem beneuolentiæ erga eam personam; qui amor etiam habet pro obiecto formali bonitatem eius personæ. Denique eam personam esse obiectum amoris, & specificatiuum illius, etiamsi amor non attendat bonitatem.

SECTIO II.

Varij actus Voluntatis, & eorum inter se comparatio.

24 PRIMVS actus voluntatis est simplex affectus, seu complacentia in bono proposito, aut displicentia in malo. Dicitur *simplex*, quia ex se non est sufficiens ad producendum vel ad relinquendum obiectum: multa enim nobis placent aliqualiter, quæ tamen non volumus absolutè; & è contrario nobis multa aliqualiter displicent, quæ tamen non vitamus absolutè. Ex his nascitur secundus affectus, qui dicitur *voluntas efficax*, seu volitio efficax, quæ de se est effectiua sui obiecti, ideò dicitur *efficax*, seu *efficiens*.

Hæc potest esse duplex, vna *simpliciter efficax*: quia enim video me habere media sufficientia per quæ possim obiectum perficere, illud absolutè volo, vt hæc, quâ iam hîc & nunc volo hæc scribere. Altera est *secundùm quid efficax*, & quantum est ex parte ipsius volentis; per accidens verò, quia impeditur aliunde, non est omnino efficax, vt quam habet reus ad mortem damnatus de saluandâ vitâ. & hoc sensu dixi in materiâ de pœnitentiâ, dolorem de peccatis dici volitionem efficacem de eo quod non fuerit peccatum, homo enim ideò præcisè tunc non destruit præteritionem physicam peccati, quia non potest: de cetero ipse ita est affectus, vt ex parte sui nihil illum retardaret.

25 Aduerte hîc, à nonnullis disputari fusè, an dentur in voluntate actus aliqui, qui explicentur per verbum *vellem*, qui aliàs solent dici *velleitates*. Arbitror, explicatis terminis non posse esse de re quæstionem. *Vellem*, si attendatur significatio Latina, significat, non volitionem quæ sit, sed quæ esset: at quod esset, nunc de facto propriè & verè non est. Sic nunc non est propriè Rex, qui esset si coronaretur aut eligeretur; nec damnatur, qui damnaretur; ergo non dantur de facto in voluntate illi actus, qui darentur, si poneretur talis conditio: omnis autem actus qui datur, est, *volo* aut *nolo*, *placet* aut *displicet*; sed quia aliquando ipsi actus, qui sunt *volo* seu *placet* de præsenti, ponunt conditionem ex parte obiecti, v.g Volo dare si veniat, vel Volo fugere si possim, explicamus 26 eos actus per verbum *vellem*, quod ita intelligo, vt complacentia illa efficax quantum est ex se, de facto sit in homine. At quia videtur deesse aliqua conditio, vt absolutè sit efficax, dicitur *vellem*, id est, hæc complacentia, quæ iam non me determinat ad efficaciter amandum obiectum, me determinaret tunc vt illud vellem efficaciter, & propterea dicitur *vellem*, volo inefficaciter de præsenti, & vellem efficaciter, si poneretur conditio: quæ omnia eodem modo intellige de odio aut nolitione.

Ex obiecto possesso sequitur posteà gaudium de possessione, & de malo adueniente dolor. Etiam est timor de imminente malo: est etiam desiderium de bono absente: est spes, quæ vltra desiderium addit aliquam probabilitatem obtinendi obiectum illud, inter actus autem efficaces est intentio finis; est electio mediorum, de quibus fusè & sæpè dixi.

Circa oppositionem actuum, dico, simplicem 27 complacentiam & displicentiam de eodem obiecto, propter idem motiuum formale repugnare, quia motiuum formale complacentiæ est bonitas vt talis, de quâ non potest vt tali esse odium, propter diuersa verò motiua non repugnare, vt passim experientia docet. Prætereà nec repugnare simplicem complacentiam cum odio efficaci ob diuersa motiua, aut displicentiam cum volitione efficaci, repugnare tamen volitionem & nolitionem efficacem, quia de se tendunt ad efficiendum & destruendum obiectum; repugnat autem simul effic. & destrui, de quo fusiùs suprà.

SECTIO III.

Vtrùm Voluntas ex duobus bonis possit æquale aut minus amare.

HÆc difficultas licet grauis sit, quia ex illâ 28 pendet nostræ voluntatis libertas, nihilominùs tamen ab eâ facilè expediemur. Inquirimus igitur, quando repræsentantur voluntati duo bona vel eiusdem ordinis, vel diuersi, ita tamen vt æqualiter proponantur, id est, cum æquali intensione & claritate, item ex parte obiecti æqualia omnino appareant, possit voluntas pro suo libitu vnum præ alio eligere, vel an ex duobus inæqualibus possit minus bonum amplecti.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia P. Vasquez.

VASQVEZ 1. 2. Disputatione 43. cap. 2. opinatur, voluntatem non posse amare minus bonum, nisi maiori intensione aut vehementiâ proponatur; imò neque inter duo æqualia vnum præ alio eligere. Primum potest probari, quia minus bonum vt minus bonum formaliter est malum, sicut è contrario minus malum vt minus, id est vt priuans maiori malo, est bonum: sed malum

lum vt malum non potest amari, ergo neque minus bonum, relicto maiori. Quòd verò neque inter æqualia possit vnum præ alio amare, probatur, quia, quando hoc potiùs eligit quàm illud, attrahitur ab hoc potiùs quàm ab illo: sed non potest potiùs ab vno attrahi quàm ab alio, nisi in vno specialior bonitas sit quàm in alio (attrahi enim est effectus bonitatis, ideoque nequit esse specialior attractio nisi à specialiori bonitate) ergo neque inter æqualia poterit voluntas vnum præ alio amare. Et hæc sit Secunda ratio, ad probandum, non posse amari minus bonum, quia non potest magis attrahi à minore bonitate.

Vtrumque argumentum caret difficultate: primum enim patitur æquiuocationem; aliud enim est, eligere minus bonum, aliud, illud eligere quia minus. Fateor libenter, minus bonum vt minus, sub hac reduplicatione non posse amari, quia *vt minus* dicit priuationem maioris boni, quod est formaliter esse malum: minus tamen bonum, non quia minus, sed quia bonum, benè
29 potest amari, quia vt sic bonum est; sicut etiam malum potest amari quatenus habet secum adiunctam bonitatem, & è contrario bonum potest odio haberi, quia habet adiunctam aliquam malitiam. ergo minus bonum, licet habeat adiunctam malitiam, scilicet priuationem maioris boni, quia tamen ex alio capite habet bonitatem, amari poterit. Id patet in Deo, qui non vult semper perfectiora obiecta, & tamen tam non potest Deus amare malum formaliter, quàm nos, imò multò minùs; ergo amare formaliter minus bonum, non est formaliter amare malum quatenus malum.

Ad Secundum respondeo, quòd voluntas attrahatur de facto ad hoc bonum, prouenire ex libertate voluntatis, quæ, posito quocumque bono creato, potest pro suâ libertate non attrahi ab illo, id est, non illud amare: ex quo fit, vt pro suâ libertate possit non permittere, se attrahi à maiori bono, sic verò à minori, & multò meliùs ab æ-
30 quali. Pone v. g. hominem fortissimum impelli à duobus, vel inter se æqualibus, vel à fortiori vno & ab altero debiliori, vtrique tamen possit pro suâ voluntate resistere; nonne poterit resistere fortiori, & permittere se moueri ab infirmiori? Ita sanè. Idem est in voluntate, quæ licet impellatur & attrahatur à duobus bonis vel æqualiter, vel magis à maiori, & à minori minùs, quia tamen, & vtrique potest resistere, eò quòd proponatur vt bonum finitum, & ab vtroque seorsim potest attrahi, quia in quolibet reperit rationem boni; poterit etiam pro suâ libertate resistere maiori bono, quod, quantum est ex se, magis attrahit, & cedere minori minùs attrahenti, quia & in illo inuenit quod respuat, & in hoc non deest quod amplectatur. & sicut habet libertatem ad manendum sine vtroque, habet etiam ad manendum cum minori, relicto maiori. Hæc est ratio à priori, quâ & respondetur oppositis argumentis, & probatur communis & nostra sententia.

31 Adducit etiam alia loca Scripturæ & Patrum, quibus dicitur terra desolata, quia non est qui recogitet corde, &c. Hæc & similia loca probant, sæpè homines retrahi à peccatis ex nouis & bonis cogitationibus. Verùm non puto P. Vasquez his locis intendere probare, eos qui, positâ eâ cogitatione cordis, agerent pœnitentiam, non potuisse stante eâ cogitatione manere in suis peccatis, & pœnitentiam non agere: si enim hoc esset, iam illi non meriti fuissent per eam pœnitentiam, quia ad illam necessitati fuissent; ergo semper est verum, quòd, etiam positâ eâ cogitatione, potuerint peccare; ergo & amare minus bonum.

SVBSECTIO SECVNDA.

Nostra sententia.

SIT ergo nostra & communis CONCLVSIO. Potest voluntas pro suâ libertate & inter æqualia vnum præ alio, & inter inæqualia etiam quod minus est & remissiùs proponitur, amplecti. Hanc vlteriùs confirmo exemplo Dei, qui non tenetur amare perfectiores creaturas, imò potuit velle nullas producere; ergo potest minus bonum amare.

Respondebis: Deo intensiùs proponi minus 32
bonum quàm maius, & ita compensari excessum in bonitate. Sed contrà Primò, quia Deus omnia æquè perfectè cognoscit: quòd si aliqua perfectiùs cognosceret, ea essent quæ in se sunt perfectiora. Contrà Secundò, quia vel excessus in bonitate ita compensatur per intensiorem repræsentationem minoris boni, vt maneant duo bona quasi æqualia; & vt sic non poterit Deus inter illa eligere, iuxta tua principia: vel adhuc manent inæqualia illa bona, & vt sic non poterit Deus etiam amare quod est minus, iuxta tua principia; ergo in illis non potest Dei libertas saluari.

Respondebis Secundò, creaturas, quas de facto Deus produxit, esse perfectissimas ex possibilibus. Sed contrà, Ergo neque erunt aliquæ, et- 33
iam imperfectiores possibiles, quia non poterit Deus illas velle producere; id enim, quod Deus non potest velle producere, non est possibile. Dicere autem, non esse possibiles alias creaturas ab his quæ de facto sunt, est erroneum. Contrà deinde, quia compara has creaturas cum earum negationibus, certè non dubium, eas esse meliores suis negationibus, & tamen potuit Deus non velle has creaturas, sed illarum negationes, alioquin non esset Deus liber; ergo Deus potest amare minus bonum, ergo & nos.

Respondebis Tertiò, negando consequentiam à Deo ad nos. Discrimen fortè assignabis, quia bona amata sunt extrinseca Deo, cui nihil perfectionis addunt; at respectu creaturæ sunt quasi intrinseca ac perficientia creaturam, ideoque non posse non amari à creaturâ ea quibus magis perficitur.

Sed contrà Primò, Ergo saltem inter æqualia poterit etiam creatura vnum præ alio eligere: quia, si æquè ab vtroque perficitur, non est cur non possit vnum præ alio eligere, perinde ac si nullo perficeretur.

Contrà Secundò, quia non omnia bona amat 34
voluntas sibi, sed multa amat amore amicitiæ; ergo saltem inter hæc iuxta solutionem datam poterit amare minus bonum, quia neque à maiori neque à minori perficitur.

Contra Tertiò, quia etiam Deus amat creaturas vt sibi bonas, saltem ad gloriam extrinsecam, quam tam amat Deus, quàm nos alia bona, siue perficiatur intrinsecè, siue non; & nihilominùs

potest,

potest, quæ minùs vtilia sunt ad hanc gloriam, amare; ergo & nos, quæ minùs nobis vtilia sunt. Ratio à priori, quia eo modo, quo se habet bonitas delectabilis vel vtilis, se habet & honesta; quòd si minùs honesta potest amari, licet minùs attrahat voluntatem, poterit & minùs delectabilis aut vtilis.

Contrà tandem, quia siue perficiatur Deus bono creato, siue non, certè tam Deus, vt amet, debet videre bonitatem in obiecto amato, quàm nos; ergo tam Deus debet inuenire, quàm nos, maiorem bonitatem in obiecto quod præ alio a-
35 mat. Imò magis certum videtur posse nos amare minus bonum præ maiori, quàm id posse Deum: nos enim possumus etiam amare mala moraliter quæ Deus non amat; aliunde autem amare quodlibet obiectum, prout ipsum exigit, videtur esse actus iustitiæ, ad quem ex suâ bonitate magis determinatus est Deus, quàm nos.

Secundò confirmo eamdem sententiam, quando quis fornicatur v. g. potuit non fornicari, quis hoc neget? Tunc sic argumentor: Vel ergo fornicatio proponitur vt maius bonum, quàm non fornicatio, absolutè & simpliciter; & si ita iudicat peccans, erit hæreticus; vel non iudicat illam vt maius bonum absolutè, sed vt minus, & tamen potest illam amare, ergo iam potest amare minus bonum. Imò etsi illam iudicet vt magis bonum, adhuc poterit illam non amare, & velle carentiam illius, cùm, vt supposuimus, potuerit non fornicari; ergo potest amare minus bonum.

36 Neque hîc potest recurri ad intentionem propositionem minoris boni, quâ consentetur defectus bonitatis: non, inquam, potest recurri; nam vel excessus intensionis in repræsentatione reddit æquè attractiuam fornicationem, ac eius carentiam, vel non. Si primum, non poterit vnam præ aliâ eligere, quia per te inter æqualia non potest esse electio. Si non manet æquè attractiua, manebit voluntas in tuâ sententiâ necessitata ad id quod est magis attractiuum; vnde vel necessariò fornicabitur, si fornicatio manet magis attractiua, vel necessariò ab illâ cessabit, si cessatio maneat magis attractiua; & consequenter non habebit libertatem, cuius contrarium est certum, & à te non negabitur.

Idem argumentum fit, quando vrgente præcepto audiendi v. g. Sactum, illud quis omittit: nam vel omnibus perpensis omissio Sacri proponitur vt magis bonum, quàm auditio illius, & vt
37 sic non peccat in tuâ sententiâ, quia non potest velle auditionem, quæ vt minus bonum proponitur; vel auditio Sacri proponitur vt maius bonum, & cùm hoc non obstante illam non amet, sed eius omissionem, euidenter infertur, posse amare minus bonum cognitum vt tale.

Respondet P. Vasquez, posse tunc voluntatem imperare intellectui, vt quærat alia motiua, quibus auditio Sacri, quæ iam vt minus bonum proponitur, appareat maius, & sic possit illam amare, & in hoc constituit voluntatis libertatem.

Sed contrà Primò, quia de ipsâ inquisitione motiuorum idem efformo rursus argumentum: Vel enim mediorũ inquisitio proponitur vt maius bonum quàm non-inquisitio, vel è contrario. Si inquisitio proponitur vt minus bonum, non poterit illam velle voluntas, quia per te non potest velle minus bonum; & tunc consequenter nullam habebit libertatem, quia nec potest velle auditionem quæ proponitur vt minus bonum; nec poterit velle inquisitionem motiuorum, quia hæc etiam proponitur vt minus bonum. Quòd si 38
hæc proponatur vt maius bonum, erit voluntas necessitata ad inquisitionem motiuorum, & post illam ad amandum bonum, quod vt maius tandem cognouerit, & consequenter nec tunc habebit vllam libertatem, non quidem circa inquisitionem, quia hanc necessariò appetiuit; non post illam, quia tunc etiam necessariò appetiuit auditionem Sacri v. g. quæ post inquisitionem manfit vt maius bonum; vel necessariò appetet omissionem Sacri, si post inquisitionem hæc apparuerit vt maius bonum; ergo non potest per hanc reflexam volitionem inquisitionis de motiuis libertas explicari. Ratio à priori est, quia libertas consistit in eo, quòd, positis omnibus prærequisitis, possit voluntas operari & non operari: vnde necessariò concedenda est aliqua cognitio boni, quâ positâ possit voluntas amplecti bonum per illam cognitionem repræsentatum, vel eius carentiam, siue hæc proponatur vt melior, siue vt peior; alioquin non erit, positis omnibus requisitis, indifferens ad duo, & consequenter nec libera.

Obiicies Primò: Quando nobis proponuntur 39
duo bona vel in se, vel in ordine ad aliud, consultamus quod illorum melius sit, illudq; amplectimur; ergo quia nostra volũtas semper amplectitur melius. Respondeo, communiter loquendo semper nos amplecti, quæ vt meliora, vel saltem intensiuè cognoscimus, non tamen quia necessitati sumus ad hæc, alioquin non essemus liberi; sed quia ob nostram libertatem communiter inclinamur in maius bonum, quia ibi inuenimus quod nos magis alliciat. Dixi, *communiter*; nam etiam amamus aliquando ea, quæ vt minora bona cognoscimus, vt patet in eo qui cum perfectâ cognitione culpæ, & malorum quæ in eâ includuntur, eam amplectitur, & fugit virtutem. imò fortè quis posset dicere, communiter amari à nobis minùs bona, quia communiter temporalia spiritualibus præferimus, etiamsi cognoscamus esse minora.

Obiicies Secundò: Docetur in Theologiâ, 40
communiter præcedere errorem in intellectu ad omne peccatum; ergo quia vel peccator iudicat vt maius bonum ipsum peccatum, vel quia illi deficit cognitio maioris bonitatis repertæ in virtute, quâ cognitione positâ non peccaret; ergo numquam datur amor alicuius boni, nisi quia illud vt maius proponitur. Patet consequentia, quia aliàs posset & daretur amor peccati, & peccatum sine errore, aut defectu in intellectu. Respondeo, negando, dari semper errorem in intellectu ante peccatum, neque id docetur à Theologis: admitto tamen, dari defectum in intellectu, non quidem cognitionis alicuius, quâ positâ non posset peccare voluntas, sed cognitionis illius, quâ Deus per scientiam mediam vidit, voluntatem non peccaturam, etiamsi posset cum eâ cog- 41
nitione peccare, imò & in aliquo casu cum eadem peccabilitate. Maneat ergo vt omnino certum, posse voluntatem inter duo æqualia, vel etiam inter inæqualia, quodlibet bonum etiam minus amplecti.

SECTIO IV.

Quâ ratione Voluntas à cognitione dependeat.

PLVRA sub hoc titulo tractari possunt, quæ breuiter in hac Sectione explicabimus.

SVBSECTIO PRIMA.

An possit esse amor sine cognitione.

PRIMVM sit, an voluntas pendeat necessariò ab obiecti cognitione, vt illud amet aut fugiat. Nonnulli dixerunt, aliquando euenire, vt in altissimâ contemplatione viri spirituales sine cognitione ferâtur amore ardentissimo in Deum. Verùm hinc eos redarguo: si enim non cognouerunt Deum tunc, vnde sciunt se amasse Deum potiùs quàm lapidem? Hi videntur quidem sibi carere cognitione, non quia illam non habeant, sed quia ex nimiâ facilitate & habitu non immutantur per illam, sicut citharœdus ex nimio vsu videtur sibi sine cognitione & arte digitos mouere, cùm tamen verè habeat cognitionem & volitionem de motu illo artificioso.

42 Igitur dicendum est Primò, naturaliter loquendo non posse nos aliquid amare quod non cognoscamus. Et ratio est, quia cùm, naturaliter loquendo, nos ipsos determinemus ad amandum, non est vnde id possimus efficere, nisi ex cognitione obiecti.

Confirmatur: quilibet amans aut odio habens, fertur in aliquod obiectum, & si rogetur, quid amet vel odio habeat, poterit dicere, Tale vel tale obiectum; ergo cognoscebat quod amabat, alioquin non posset reddere rationem de illo.

Dices: Potest voluntas imperare intellectui vt nihil cogitet; ergo tunc erit amor sine cognitione vllâ. Respondeo, tunc necessariò futuram cognitionem carentiæ cogitationis quam amat: sicut quantumuis dicat voluntas, Nolo aliquid amare, dum tamen perseuerat in eo actu, aliquid amat, nempe carentiam aliorum amorum directorum: carentiam autem suiipsius non potest amare pro illo instanti, pro sequentibus verò potuit quidem
43 velle nihil cogitare, verùm tunc non durabit in primâ volitione, sed ab omni actu cessabit, imò & necessariò, non tamen ita, vt oriatur ab actu præcedenti ea cessatio; quia cùm in eo instanti non duret actus, nequit tunc aliquid operari. ergo omnino materialiter ad actum præcedentem continget ea cessatio, nisi fortè se vel ad dormiendum, vel si est aliud impedimentum retardans, ab omni cogitatione ad illud se determinauit, quia tunc virtualiter influet ex vi illius.

Aduerte tamen contra nonnullos, eam cessationem non futuram tunc liberam in causâ, neque in voluntate præcedenti, quia non potest intelligi tunc ea cessatio oriri ex imperio præcedenti, cùm hoc tunc nullo modo duret: alioquin, etiamsi eo instanti fuisset destructa voluntas, posset etiam dici cessatio esse libera in causâ, quod
44 falsum est. Idem vlteriùs probatur ex intentione finis, quæ si hodie non durat, licet heri duauerit, non potest determinare hodie ad electionem mediorum; ergo non existente actualiter in voluntate aliquâ operatione liberâ, non potest vllâ cessatio neque in causâ liberâ esse, quia nulla est causa aut cognitio, in quâ possit esse libera.

Secundò dicendum est, voluntatem nec diuinitus posse amare quod non cognoscit. Ratio est, quia volitio fertur ad bonum secundùm esse apprehensum, sicut appetitus naturalis ad bonum in esse rei: & hinc fit, vt rem in se bonam, si tamen vt malam proponat intellectus, non posset amari voluntas; ergo sicut non potest appetitus naturalis ferri ad rem non habentem in se bonitatem, ita nec appetitus elicitus, seu volitio, poterit ferri ad obiectum non habens esse per intellectum, id est non cognitum. Confirmatur Primò: res non existens non potest nec diuinitus operari; ergo nec res non cognita amari. Probo 45
consequentiam, quia, quod in causis physicis est existentia physica ad producendum, in obiecto voluntatis est existentia per cognitionem vt ametur; ergo sine cognitione nec diuinitus poterit amari. Confirmatur Secundò: res cognita vt mala, licet in se habeat bonitatem, non tamen potest allicere, quapropter nec diuinitus amari; ergo similiter res, licet in se bona, si tamen non cognoscitur, non habebit modum quo possit allicere, quia hic solùm est per manifestationem bonitatis; ergo non poterit sine cognitione amari.

Aduerte hîc, malè à nonnullis hoc ipsum confirmari, eò quòd, si voluntas posset amare incognitum, posset ferri in malum sub ratione mali: hanc, inquam, rationem malam esse, quia ferri in malum sub eâ ratione mali, etiam requirit cognitionem, non minùs quàm ferri in bonum sub ratione boni.

Dices: Potest Deus de potentiâ absolutâ sine cognitione infundere qualitatem amoris voluntati, sicut eam potest infundere lapidi; sed eo ipso, quòd amor infundatur voluntati, reddetur amans; ergo diuinitus potest amari sine cognitione. Primùm nego Maiorem: sicut enim non po- 46
test Deus producere appetitum naturalem ad rem non bonam in se, ita nec appetitum elicitum ad rem non bonam in esse apprehenso seu cognito. Instantia de lapide non est ad rem, quia lapidi non communicat amor effectum formalem appetentis, quem communicat voluntati; quapropter poterit amor vniri lapidi sine cognitione, non verò voluntati, sicut in simili dixi suprà Disputatione VI. numero 91. de assensu & dissensu, odio & amore, posse scilicet coniungi in lapide, non in intellectu & voluntate, quia non communicant lapidi suum effectum formalem, ratione cuius repugnant inter se, secùs intellectui & voluntati. Secundò, quis admitteret, Deum infundere posse amorem sine cognitione, negaret tamen, tunc voluntatem reddendam amantem? quia licet tunc haberet totam formam amoris, non tamen esset subiectum proportionatum; quia hoc duo dicit, & voluntatem, & cognitionem boni. Et fortè hæc est probabilior solutio.

Aduerte, hanc dependentiam voluntatis à 47
cognitione, non solùm esse ad primam productionem, sed etiam ad conseruationem amoris: quia, vt sæpè dixi, conseruatio solùm differt à primâ productione per denominationem extrinsecam, scilicet, præcessisse anteà productionem; vnde tanta virtus requiritur ad conseruationem, quanta ad primam productionem. imò omnes rationes

rationes suprà factæ eadem vi probant, non posse voluntatem secundò amare, nisi obiectum habeat sufficientem existentiam, sicut nec primò.

SVBSECTIO SECVNDA.

An cognitionum varietas causet etiam affectuum varietatem.

HANC difficultatem non semel obiter tetigi, & infrà tangam, agens, an libertas sit extrinseca actui; hic tamen habet suum proprium locum. Recentiores nonnulli affirmant, putantque profectò stare D. Thomam 1. 2. quæst. 9. art. 1. si coniungantur quæ in corp. & ad 3. dicit. Ibi tamen non cogitat hac de re sanctus Doctor: solùm enim ad 3. dicit, intellectum determinari à voluntate quoad exercitium; quoad specificationem verò, id est vt tamet potiùs hoc obiectú quàm illud determinari ab intellectu; & hoc ipsum præcisè paulò fusiùs docuerat in corpore. Hæc quid ad propositum? Secundò affertur quæst. 30. art. 3. in corp. sed ibi expresè loquitur de diuersitate inter potentiam sensitiuã & rationalem. Tertiò affertur quæst. 67. art. 6. ad 3. & 2. 2. quæst. 24. art. 7. vbi dicit, charitatem nostrã non pertingere charitatem patriæ. sed miror, ab his Auctoribus non notatum, ibi expresè agi de augmento habitus charitatis. Et, quod lepidum est, hi, quando D. Thomas docet in eis locis, charitatem viæ manere in patriâ, quo ipsis videtur aduersari, interpretantur illum de habitu; alibi autem, vbi clarè de habitu loquitur, vt tamen ipsis faueat, exponunt illum de ipso actu: hoc autem pacto 49 ego eadem loca inuertam pro me contra hos Auctores, imò ipse D. Thomas 1. 2. quæst. 67. cùm in argumento obiecisset sibi, in patriâ esse diuersas cognitiones ab his quæ sunt in viâ, & consequenter non posse manere eamdem charitatem; respondet, charitatem non habere pro obiecto cognitionem ipsam, sed rem cognitam, id est Deum; si enim haberet pro obiecto cognitionem, mutaretur ex variatione cognitionis. Hæc diuus Thomas, quibus & rationem horum Auctorum statim ponendam refutat, & clarè ostendit, se de actuali amore loqui; nostram ergo sententiam defendit. Item ibi ad 2. expresè loquitur de amore qui est actus, non habitus, solumque docet, non esse eum amorem tam intensum hîc, sicut in patriâ. Vides, D. Thomam apertè stare contra hos Auctores,

50 Qui probant Primò suam sententiam. Nam cognitio plus est quàm conditio respectu amoris, ergo hic debet mutari pro variatione cognitionis. In hoc puncto hi, cùm aliunde negent cognitionem influere efficienter in actum, non video, quomodo iam dicant, eam plus, quàm conditionem esse; nec explicant quid illud sit, nec mirum, quia non possunt. Sicut enim cognitio formaliter illuminando potentiam concurrit, ita vbicatio causæ & effectus concurrit applicando formaliter passum; cur ergo magis aut minùs vna quàm altera erit conditio? Et hinc argumentum ego pro me efformo: nam quòd sit hæc vel illa vbicatio, quâ passum applicetur subiecto, non variat numero, aut vllo modo actiones, ergo nec varietas cognitionum variabit amorem.

Secundò arguunt: Amor dicit actionem, sed actio essentialiter pendet ab his numero principiis, ergo & amor ab hac numero cognitione. Hæc ratio in meâ sententiâ, non includente in 51 conceptu amoris actionem, sed solam qualitatem, nulla prorsus est: nam qualitas illa absoluta non pendet essentialiter ab his numero principiis. Secundò respondeo, actionem pendere essentialiter à suis principiis à quibus oritur, cognitionem autem non esse nisi solam conditionem.

Vrgent hi: Cognitio est verè principium immediatum per se actionis, ergo ab illâ pendet essentialiter hic numero amor. Sed dixi iam paulò antè, hos Auctores non sibi constare: cognitio enim non est subiectum neque causa efficiens amoris, vt & ipsi fatentur, quale ergo principium amoris erit? aut quid eam vocant principium, si non declarant quale sit?

Fortè dicent, esse principium in genere causæ formalis. Contrà Primò, quia cognitio non est forma amoris, sed subiecti amantis, quod est longè aliud. Contrà Secundò, quia in hoc sensu et- 52 iam approximatio, quæ est forma intrinseca in operante requisita, debet dici principium in genere causæ formalis, & consequenter ex mutatione solâ numericâ deberet variari effectus, quod est contra ipsos. Vnde aduerte horum inconstantiam: dicunt enim, posse per cognitionem supernaturalem de bonitate & malitiâ compleri hominem ad peccandum; vnde inferunt, cognitionem non influere in peccatum (est enim, aiunt, absurdum magnum, dicere, actum supernaturalem esse principium per se peccati) ergo non concurrit efficienter. Iste est eorum discursus. Iam autem, quando obliti sunt huius sequelæ, dicunt, omnem cognitionem esse verè principium per se volitionis: vbi eo ipso dicunt, ipsam cognitionem supernaturalem esse per se principium peccati, quod anteà vt absurdum intulerant. Nec pote- 53 runt respondere, se ibi solùm negasse, esse principium efficiens: non, inquam, possent hoc dicere, quia vt efficientiam negarent, assumpserunt propositionem vniuersalem de principio per se, in quâ nihil de efficienti dicebatur. Contrà Tertiò, quia si semel dicis, rem supernaturalem posse esse principium per se peccati, & in illud influere, etiamsi non efficienter, cur negabitur efficientia? Constet ergo, & hos ipsos, quando meliùs loquuntur, negare meritò, cognitionem esse principium, etiamsi posteà, ne videantur conuicti aliis instantiis, eam vocent principium, non tamen explicando quid sit.

Sit ergo nostra CONCLVSIO. Non pendet hic numero amor ab hac numero cognitione. Probatur à simili, Primò: nam licet motus manus oriatur ab imperio voluntatis, nõ tamen propterea non poterit idem motus oriri sine imperio.

Respondent Primò huic instantiæ, fortè motum manus nõ esse eumdem, si à diuerso imperio oriatur. Sed hæc solutio est improbabilis: numquid enim ambulatio externa est diuersa, eò quòd ego ambulem propter sanitatem, aut propter videndum amicum, aut propter Sacrum, &c?

Respondent Secundò, imperium non requiri, 54 nisi vt applicentur potentiæ externæ. Sed contrà, quia ego dico, cognitio solùm requiritur vt applicetur anima ad producendum amorem. Nec satisfacient, si dicant, motum externum fieri ali-

quando sine imperio vllo, amorem autem numquam sine cognitione; hoc, inquam, non sufficit, tum quia ego dico, hunc amorem sæpè fieri sine hac numero cognitione cum aliâ distinctâ, tum quia (vt istimet Auctores arguunt contra P. Vasquez, & benè) eadem numero actio externa Dei potest esse, siue Deus velit creaturam propter hunc siue propter illum finem producere; in quo illis acquiesco. Inde tamen arguo:

55 Omnipotentia Dei non potest operari, nisi applicata & determinata aliquâ volitione diuinâ, sicut nostra voluntas non potest amare, nisi applicata per aliquam volitionem; & tamen hinc non fit, eò quòd sit diuersa applicatio Dei ex diuersâ volitione, ideò esse diuersam actionem: ergo neque fiet, esse in nobis diuersum amorem, etiamsi iam hac iam illâ cognitione applicemur; nam & ibi concurrit formaliter volitio applicans omnipotentiam, & hîc cognitio applicans formaliter voluntatem, & eodem modo in vtroque casu, nec omnipotentiæ operatio sine volitione, nec in nobis amor sine cognitione esse potest.

Secundam instantiam pro hac doctrinâ contra hos Auctores desumo è Logicâ, quæ non est absolutè necessaria ad alias scientias, vnde sine illâ potest eadem definitio hominis fieri, vt & hi & ferè omnes fatentur, & tamen concurrit illuminando intellectum; ergo etiamsi cognitio concurrat illuminando voluntatem, fieri poterit hic numero amor sine hac numero cognitione: imò ex isto capite, si id non repugnaret aliunde (de quo suprà) etiam sine omni cognitione posset haberi volitio.

56 Obiicies: Si amor non pendet per suam essentiam ab hac numero cognitione, ergo per aliquid à se distinctum. Patet, quia est separabile ab illâ hoc, quod est actu pendere, ergo dabitur modus distinctus, in quo ea dependentia consistat. Respondeo, amorem oriri ab hac cognitione, nihil esse aliud, quàm eam cognitionem esse in animâ, & produci istum amorem. Si enim ista duo sunt, implicat, eum amorem non procedere ab hac cognitione. Addo tamen, non debere esse in animâ alias cognitiones de eodem obiecto eamdem bonitatem repræsentantes: si enim sint, tunc ab omnibus illis adæquatè, & à qualibet partialiter procedet aut dependebit amor. Vide quæ dixi Disputatione IV. Physicâ agens de causalitate finis, omnia enim illa hîc habent locum.

57 Obiicies Secundò: Quando obiectum vnum amo quia vtile, est diuersus amor ab eo quo illud amo quia honestum; at hæc diuersitas non prouenit ab obiecto, hoc enim idem est, ergo ex diuersitate cognitionis. Respondi huic argumento alibi, duas constituendo cognitiones, vnam quæ non facit nouam bonitatem apparere in obiecto, sed eamdem hoc vel illo modo cognoscit; alteram, quæ quasi facit nouam bonitatem ex parte obiecti apparere, perinde ac si esset diuersum obiectum, siue id fiat per præcisiones obiectiuas, siue per formales, quod ad punctum præsens est prorsus per accidens. Quando ergo taliter variatur cognitio, fateor, variari amorem; nam tunc ratio formaliter terminans amorem, & motiuum

58 illius variatur, per se enim videtur notum, diuersum esse actum quo voluntas dicit, Volo hanc rem quia vtilem, ab eo quo dicit Volo quia honestam, quod euidenter tenentur fateri & isti iidem: nam ante eadem cognitione de bonitate honestâ & delectabili eiusdem obiecti, potest voluntas pro suo libitu habere vnum actum, quo dicat Volo hanc rem quia vtilem, vel aliam quo dicat Volo quia delectabilem; quo casu diuersus esset amor ille quo illam rem amarem quia honestam, ab eo quo vt vtilem, quod à nemine negari potest: at qui tunc ea diuersitas non proueniret ex parte cognitionis (est enim eadem indiuisibilis respectu vtriusque) ergo prouenit ex eo quòd videatur habere diuersum motiuum ex parte obiecti; vel certè, quam rationem dederint hi, non recurrendo ad actus cognitionis, eamdem ergo reddam, quando per duas cognitiones 59
distinctas proponuntur diuersæ bonitates in obiecto, nec tacebor dicere, id prouenire formaliter ex diuersitate cognitionis, sed ex diuersitate bonitatis, quæ videtur apparere in obiecto, vt in simili dixi agens de causâ finali.

Aliter potest variari cognitio circa obiectum, vt suprà insinuaui, ita vt non proponat diuersum motiuum quod respiciatur ab actu, sed illam eamdem bonitatem alio modo aut simul manifestet aliquid de nouo in obiecto, quod tamen se habeat per accidens ad amorem; vt v. g. ambæ cognitiones proponunt eamdem delectabilitatem, sed vna cognitio simul proponit malitiam, quam altera non proponebat. Dico, in hoc casu 60
actum amantem præcisè eam delectabilitatem, posse manere eumdem numero, siue hæc siue illa cognitio sit, siue simul proponatur malitia moralis, vel vtilitas, dummodò ab illo actu formaliter non ametur nisi bonitas, quæ anteà proponebatur.

SVBSECTIO TERTIA.

Quæ cognitio sufficiat ad amorem.

TERTIA difficultas est, quænam cognitio ad amorem requiratur, an sufficiat simplex apprehensio, an etiam requiratur iudicium. Ratio dubitandi, quia positâ simplici præcisè apprehensione iam innotescit obiectum voluntati, ita vt si feratur in illud, non feratur in incognitum, ergo sufficit simplex apprehensio, solùm enim videtur cognitio requiri, ne voluntas feratur in incognitum; aliunde verò, si sola simplex apprehensio sufficeret, posset voluntas velle efficaciter rem impossibilem, si haberet simplicem apprehensionem de illius possibilitate; posset v. g. velle efficaciter Deum non esse, eò quòd id audiat ab aliquo, & consequenter apprehendat, Deum posse non esse.

Nonnulli dicunt, ad simplicem complacentiam solùm requiri apprehensionem, ad voluntatem verò efficacem requiri iudicium: quod & argumento ab absurdo posito in ratione dubitandi, & hac vlteriùs ratione confirmant, vt si quis velit efficaciter aliquod obiectum, necessarium est sibi persuadeat, illud esse possibile; sed non potest sibi persuadere illud esse possibile, nisi per iudicium, ergo hoc requiritur ad volitionem efficacem. Verùm hi Auctores gratis omnino assumunt illud principium, scilicet, requiri talem persuasionem ad volitionem efficacem, id enim negabunt aduersarij, nisi efficacior pro illo ratio afferatur. 61

Ego

Ego distinguo duas apprehensiones, aliam talis naturæ, vt non determinet ad iudicandum id quod apprehenditur, sed potiùs ad dissentiendum illi, qualis esset apprehensio, quæ in me resultaret
62 si audirem, Duo & tria sunt sex, item, Deus non potest existere. Huiusmodi apprehensio non potest vllâ vi determinare ad amorem efficacem. Ratio est, quia licet per hanc apprehendatur obiecti possibilitas, ita tamen apprehenditur, vt quasi per ipsam apprehensionem cognoscatur illius rei impossibilitas, ergo non potest voluntas vi illius ad amorem determinari, & hoc probaratio suprà adducta secundo loco in dubitatione. Alia verò est apprehensio identitatis inter subiectum & prædicatum, vel ex se determinatiua ad iudicium de illo obiecto, vel saltem probabilis. Hæc autem apprehensio rectè poterit ad amorem efficacem determinare; & in hoc conuenio cum
63 nonnullis recentioribus. Moueor ratione à similibus: etenim bruta per solam apprehensionem materialem efficaciter appetunt apprehensa obiecta (non enim capacia sunt bruta iudicij) ergo similiter per solam apprehensionem spiritualem poterit voluntas efficaciter appetere. Hanc consequentiam probo ex ipsis aduersariis, aientibus, tam potentem esse apprehensionem spiritualem ad appetitum spiritualem, quàm materialem ad appetitum materialem, quod quidem verum omnino est, ergo, &c. Ratio à priori eadem etiam est, quia illa apprehensio, quâ ita proponitur obiectum, æquiualet iudicio in ordine ad voluntatem, ergo sufficit ad volitionem efficacem.

64 Sed obiicies: Potest quis simul habere duas apprehensiones saltem probabiles de cursu Petri, & de eius carentiâ, quia v. g. vtraque pars contradictionis appareat probabilis, ergo & simul poterit voluntas efficaciter amare obiectum, & eius carentiam. Patet consequentia, quia, vt dictum est, ad volitionem efficacem sufficit apprehensio probabilis, aliunde autem suprà Disputatione VI. num. 91. dictum est, totam repugnantiam odij & amoris desumi ex repugnantiâ actuum intellectus, qui ad amorem & odium determinant; ergo cùm hi actus simplices, scilicet, apprehensiones, non repugnent, nec repugnabit odium & amor. Respondeo, hanc difficultatem esse etiam contra eos, qui dicunt requiri iudicium ad amandum: non enim solùm possum habere duas apprehensiones probabiles de cursu & de carentiâ illius, sed etiam possum iudicare vtrumque esse probabile, ergo tunc pos-
65 sum habere amorem efficacem vtriusque. Ecce ergo difficultatem communem: cui respondeo, ad amandum vtrumque simul, non sufficere vt vtrumque diuisiuè apprehendatur vt possibile, sed vlteriùs requiri apprehendi vt possibile vtrumque simul, seu collectio vtriusque. De hoc autem non potest esse probabilis apprehensio, sicut nec iudicium dicens probabile esse vtrumque simul esse; vnde non potest quis determinari ad amandum simul efficaciter vtrumque, quia talis amor vult vtrumque simul ponere, ergo non sufficiunt tales apprehensiones, nisi vt quodlibet ex illis obiectis diuisiuè voluntas amet.

Tertia difficultas, vtrùm cognitio effectiuè, an solùm formaliter ad amorem concurrat. Communis & vera sententia docet, solùm formaliter concurrere, quia nullus alius concursus requiritur: eo enim ipso quod voluntati innotescat obiectum, ipsa habet virtutem ad producendam volitionem. Huc facit quod in Logicâ dixi in ordine ad scientias Disputatione III. à num. 35. & quod de finis cognitione Disputatione VIII. Physicæ à numero 50.

Sed obiicies: Verbum diuinum, quod est ter- 66
minus cognitionis Patris æterni, concurrit producendo physicè, & non formaliter, Spiritum sanctum, qui est terminus amoris, ergo cognitio creata producet efficienter amorem. Respondeo Primò, Verbum diuinum non posse alio modo concurrere, nam per illud non intelligit formaliter Pater; ideò non mirum si sic concurrat. Secundò, illud accipere à Patre eandem numero virtutem productiuam Spiritus sancti quam Pater habet, ratione cuius potest Spiritum sanctum producere; nostram autem cognitionem & posse formaliter concurrere, & non accipere à voluntate virtutem productiuam amoris, ergo non poterit illum producere, solùm ergo directiuè concurret, manifestando obiectum. Tandem respon- 67
deo, ex hoc mysterio Trinitatis nullam prorsus esse consequentiam ad creaturas: sunt enim ibi omnia diuersa ab his, quæ in creaturis in hoc puncto reperiuntur: non enim ibi amor producitur, sicut in creaturis. Vnde hinc potiùs pro me arguerem, amorem creatum non prodire efficienter à cognitione creatâ, quia diuinus non prodit à diuinâ.

Ex specie impressâ efficienter concurrente potest alia obiectio desumi, soluta tamen iam est suprà Disputatione IV. num. vltimo, vbi ostendi, speciem, quia non est expressio formalis obiecti, non posse formaliter sed solùm efficienter ad cognitionem concurrere, ipsam autem cognitionem, quæ est formalis manifestatio, sufficienter concurrere, formaliter proponendo obiectum, & illuminando voluntatem.

SECTIO V.

Quâ ratione actus voluntatis possint ab inuicem pendere.

DVPLICITER potest voluntas se per vnum actum ad alium determinare; vel imperando, seu reflexè volendo illum alium actum, vt cùm dicit, Volo dolere de peccatis, Volo amare Deum, &c. vel amando efficaciter aliquem finem, sanitatem v. g. ex quo amore sequitur necessariò electio eorum mediorum, quæ vt necessaria iudicata sunt ad finem amatum, v. g. ad sanitatem. Hoc certum est inter omnes, & experientiâ com- 68
probatur. Inter hos duos actus ex imperio & electione ortos duplex est discrimen. Primum, quòd volitio seu actus ex imperio factus, absolutè vt fiat non pendet necessariò ab illo imperio, sed sine illo posset optimè fieri: neque enim necessarium est, ad hoc vt quis habeat actum quo doleat de peccatis, aut amet Deum; non, inquam, est necessarium, velle reflexè ipsum amorem Dei & odium peccati: eo enim ipso quòd peccatum proponatur vt malum, & Deus vt bonus, licet nihil reflexè cogiter de eo amore aut odio, potest voluntas & amare directè Deum, & directè odisse peccatum; ergo amor Dei non pendet necessariò ex illo imperio, licet hîc & nunc illud imperium

rium determinet voluntatem ad efficiendum eum amorem; sicut dicam Disputatione sequenti, Sectione 4. de præfinitione Dei in ordine ad volitionem auxilij efficacis: alter autem actus voluntatis, qui est electio medij, pendet necessariò ab intentione finis. Et ratio est, quia medium non potest amari, nisi ametur finis, ad quem medium illud vtile est.

69 Secundum discrimen est, actum imperatum non attingere intrinsecè obiectum imperantis: quod inde patet, quia actus imperatus, vt proximè dixi, potest non esse imperatus; sed quando nō est imperatus, nullo modo attingit obiectum imperantis, vt certum est; ergo nec quando est imperatus, potest illud attingere intrinsecè, cùm nequeat mutare obiecta intrinseca; solùm ergo illud attingit extrinsecè, quatenus obiectum causæ determinantis dicitur extrinsecè obiectum actus determinati, sicut actiones externæ dicuntur extrinsecè respicere obiecta actuum interiorum à quibus determinantur. At electio medij amat intrinsecè finem, vt in simili dixi Disputat. XV. Logicæ à num. 12. de assensu conclusionis respectu obiecti præmissarum, reiiciens in hunc locum probationem præcedentis Conclusionis, quę communissima est.

70 Eam ergo sic probo: Ea volirio, quâ amo scissionem venæ, non sistit in ipsâ scissione, alioquin eam amaret propter se; ergo progreditur vlteriùs ad sanitatem. Confirmatur: tota bonitas medij, est propter aliud, seu quia infert aliud; ergo debet amari, quia infert illud: sed nequit amari quia infert illud, nisi illud etiam formalissimè ametur. Confirmatur Secundò: amor, quo mihi v. g. voluptatem amo, est amor mei formalissimè; ergo similiter quo amo scissionem venæ propter sanitatem, erit formalissimè amor sanitatis, quia tam amatur scissio propter sanitatem, quàm voluptas aut honestas mihi. Imò multò minùs est amabile in se medium sine fine, quàm finis *qui* sine subiecto cui amatur, quia medium nullam habet in se bonitatem, secùs finis *qui*; ergo amor medij
71 est formalissimè etiam amor finis. Ratio à priori huius discriminis inter actum imperatum & electionem in eo consistit, quod electio respicit suum obiectum vt medium, medium autem, vt proximè dixi, non est amabile propter se, sed propter obiectum intentionis; at actus imperatus non respicit suum obiectum vt medium, sed vt bonum in se, ideoque potest illud propter se amare: ipse autem actus imperatus amatur vt medium, ideoque non propter se, sed propter aliud amatur, vt cùm v. g. volo amorem Dei super omnia propter meam salutem, amor Dei respicitur vt medium, ideoque propter salutem amatur intrinsecè, ipse autem Deus non amatur vt medium, sed propter se.

72 Contrarium opinantur hîc nonnulli, cēsentes, posse voluntatem amare aliquid quia vtile ad aliud, non amando illud aliud vllo modo, imò posse aliquem amare sanitatem quia bonam sibi, non tamen seipsum vllo modo amando. Vnicum horum fundamentum est, quia in tali amore nulla est repugnantia.

Ego fateor, à me non percipi, quomodo quis velit vocare aliquem vt veniat, & quòd tamen nolit illum venire. Idem enim est, Volo hoc quia, causat illud, non tamen volo illud; aut, Volo hoc quia vtile est ad causandos mihi dolores, quos tamen nullo modo mihi volo. Quis hanc volitionem non videat sibi repugnantem? Vrgeo hoc ipsum: repugnat ex sententiâ omnium Theologorum, Deum velle aliquid formaliter, quia vtile ad peccatum eâ solùm ratione, quia eo ipso amatur etiam peccatum, aliàs in horum sententiâ posset velle Deus, ne esset peccatum, & tamen simul amare aliquid formaliter quia vtile ad peccatum. Idem etiam posset in nobis contingere; imò in materiâ carnis posset quis amare aliquod medium formaliter, quia vtile ad actum carnis, nec ideò peccaret, quia non amaret illum actum formaliter nec virtualiter vllo modo: hæc autem doctrina esset valde periculosa. Sequela verò probatur, quia dummodò v. g. pollutio nocturna 73
non intendatur, causa illius potest dari, ergo etiam poterit amari, quia vtilis ad illam, per hoc enim non amatur nec intenditur ipsa, vt hi docent.

Tandem sequitur ex hac sententiâ, posse quem amare aliquid quia vtile ad malum vt malum formaliter. Patet consequentia, quia, si finis non necessariò amatur, etiamsi res ametur quia vtilis ad illum, cur non vtilitas amabitur ad malum quatenus malum formaliter, licet ipsum malum non ametur? Dicere autem, vtilitatem ad malum quatenus malum, posse amari, est falsum euidenter.

Ratione à priori posset reiici hæc sententia: quia licet vtilitas medij ad aliquem finem (vt docui Disputatione VIII. Physicæ à numero 49.) sit intrinsecè omnino ipsis medius, eam tamen vtilitatem esse vel bonam vel malam, prouenit formaliter per denominationem extrinsecam à bonitate finis; vnde ibi dixi, vtilitatem ad malum finem vt malum non esse bonam, sed malam. quòd si per impossibile idem finis transiret à bo- 74
no in malum, vtilitas medij ad illum in se immutata intrinsecè transiret à bona in malam. Nec necessum est ad casus impossibiles recurrere; vtilitas enim medij ad audiendum Sacrum, ire v. g. in templum quando Sacrum præcipitur, est bonum moraliter: si verò prohibeatur Sacrum, vt tempore cessationis à diuinis, ipsum ire in templum, licet semper sit vtile ad audiendū Sacrum, iam tamen non est bonum moraliter, sed malum; ergo vtilitas non potest in ratione bonæ constitui, nisi per ipsius finis bonitatem. Ex quo sic arguo: Ergo actus ille amans medium, quandoquidem debet habere pro obiecto terminatiuo bonitatem, debet amare illam vtilitatem quia bonam; in hoc autē iam includitur bonitas finis, ergo repugnat, amari medium quia vtile, nisi ametur quia bonum, & consequenter nisi ametur bonitas finis, per quam formaliter constituitur illa vtilitas in ratione bonæ. Hoc argumentum in meis princi- 75
piis nullum est: dicam enim infrà, posse odio haberi actum quia peccatum, etiamsi in ratione peccati inadæquatè constituatur & per legem & per libertatem in actu primo, quæ tamen non odio habeantur; ergo è contrario poterit medium amari quia bonum, licet finis à quo extrinsecè constituitur bonum, non ametur. Ideò hoc argumentum solùm est efficax contra aliquos ex aduersariis qui illud exemplum de peccato non admittunt, propter rationem à me hic factam, absolutè autem contra hanc sententiam sufficiant paulò antè dicta.

Maior

Maior est difficultas, an è contrario omnis intentio finis sit etiam volitio mediorum. De hac fusè satis nonnulli; ego sequentibus Conclusionibus breuiùs rem declarabo.

CONCLVSIO PRIMA sit. Omnis intentio finis, seu volitio illius, est saltem virtualiter & sub disiunctione voluntas mediorum, quando hæc non supponuntur existere. In hac conuenio cum Hurtado Disputatione 14. de Animâ, §. 23. Eam probo manifestè: qui amat efficaciter finem, vult eius existentiam; atqui existentia debet causari per media, ergo vult eo ipso media aliqua saltem
76 virtualiter. Nec potest responderi, tunc voluntatem solùm decreuisse finem, non cogitando de mediis: hoc, inquam, responderi non potest, quia non potest voluntas se determinare ad volendum efficaciter aliquid, quousque sciat quomodo possit illud obtinere; ergo quando efficaciter illud intendit, iam sciuerat, obtinendum illum finem per media, ergo eo ipso voluit illa saltem in confuso & virtualiter.

SECVNDA CONCLVSIO. Non est necessarium, vt intentio finis formaliter & expressè sit volitio mediorum. In hac dissentio ab Hurtado, & conuenio cum P. Vasquez apud eumdem suprà, qui ibidem fatetur, D. Augustinum satis clarè huic Conclusioni fauere lib. 11. de Trinitate, cap. 6. Eam, omissis aliis argumentis, sic probo efficaciter: quando voluntas iam semel cognouit, esse in potestate suâ habere finem, potest dicere vno actu, Volo ergo eum finem habere, de modo autem posteà decernam. quæ in hac voluntate po-
77 test esse repugnantia? Certè passim talem in nobis experimur: atqui ista voluntas expressè & formaliter non amat medium, nec sub disiunctione, sed hoc remittit ad aliam voluntatem; ergo. Hinc infero à fortiori, intentionem & electionem distingui ratione: nam possum concipere volitionem de existentiâ sanitatis, non concipiendo volitionem de existentiâ Medicinæ; velle enim efficaciter aliquem effectum existere, non est velle etiam efficaciter causam existere. Nam si causa iam supponatur existens, non est necessarium eam velle efficaciter: causa autem apprehenditur vt medium ad effectum, ergo formaliter loquendo non est idem, velle efficaciter existere finem, & velle efficaciter existere media; quod proculdubiò sufficit ad distinctionem rationis. Et propterea dixi suprà, tunc solam voluntatem finis esse etiam implicitè voluntatem mediorum, quando ea non supponuntur existere.

TERTIA CONCLVSIO. Quando quis voluit finem, & sub disiunctione mediâ, non est necessarium, vt posteà ad determinandum hoc medium potiùs quàm illud mutet intentionem, quâ eum finem, & propter illum hoc medium determinatè amet, sed manente eadem intentione potest subsequi alius actus, qui sit electio determinata istius medij propter illum finem. Hæc conclusio videtur esse ex mente omnium ferè Philosophorum, qui supponunt, electionem medij oriri ab intentione finis; ergo sentiunt omnes, manere intentionem aliquam, quæ inferat electionem, aliàs non posset electio oriri ex intentione. Nec potest dici, istam secundam intentionem oriri à primâ, & hoc solùm voluisse Philosophos; hoc, inquam, dici non potest, Primò, quia si illa prima intentio deponitur in instanti, quo secunda accipitur, non potest prima esse causa secundæ, nec deter- 79
minare ad illam, quia nihil non existens determinat, aut causat formaliter. Secundò, quia si hoc esset, non tam intentio deberet dici causa electionis, quàm vna intentio causa alterius intentionis. Tandem, quia voluntas iam anteà cognouerat, vtrumque medium esse æquè vtile, æquè facile, &c. ad finem, se tamen non voluit determinare; quæ ergo necessitas est nouæ consultationis, & vt deponatur prior intentio? cur enim non posset immediatè se voluntas determinare, Volo ergo hoc, seu eligo hoc medium ad hunc finem, quem intendo? Sanè, vel ego valdè erro, vel experientia docet id ita contingere. Et certè, quidquid sit de experientiâ, videtur omnino certum, posse ita fieri, quia nec leuis in hoc relucet repugnantia. Hæc confirmantur ex dictis suprà de actibus imperatis & imperantibus, quæ habent locum in electione & intentione.

DISPVTATIO OCTAVA.

De libertate Voluntatis.

NOSTRAM voluntatem esse liberam, est certo certius ipsâ experientiâ; nec opus est in re tam apertâ immorari, quidquid aliqui hæretici obstrepant: contra quos non ratione, sed fustibus agendum esset. Quòd si misericordiam exorarent, illis esset respondendum, non esse in nobis libertatem ad cessandum à fustibus: quod & aliquando Catholicus Iudex prudenter respondisse fertur cuidam hæretico morti adiudicato, ac misericordiam expetenti. Eâ ergo libertate suppositâ, ad eius explicationem accedamus.

SECTIO I.

Quid sit Libertas in actu primo, & an requirat virtutem actiuam.

LIBERTAS in actu primo est radix seu causa libertatis in actu secundo. Definitur autem potentia libera ea, *quæ positis omnibus prærequisitis ad operandum, potest operari & non operari.* 1

Hæc definitio, si in rigore, prout verba sonant, sumatur, non est definitio libertatis in communi, sed solius libertatis contradictionis, & quidem solùm in nostrâ sententiâ, admittente purâ omissionem. Nam in contrariâ omnis libertas, & in omnium sententiâ libertas contrarietatis, non est ad operandum & non operandum simpliciter, sed

ad operandum hunc vel illum actum. Poterit ergo, si addatur vnicum verbum, facilè definiri libertas in communi, vt sit *ad operandum vel non operandum eum actum ad quem habet omnia prærequisita*; sic enim & includitur libertas contradictionis, vt patet, & contrarietatis: quia, etsi tunc non possit voluntas absolutè cessare ab omni operatione, potest tamen ab illo actu qui est liber.

2 Vbi aduerte, libertatem contrarietatis quasi coalescere ex duabus libertatibus contradictionis: nam libertas contrarietatis dicit potentiam ad odium & amorem, & ad vtriusque carentiam; libertas autem contradictionis præcisè est ad vnum actum positiuum, & ad eius carentiam.

Aduerte præterea, libertatem contrarietatis esse esse indifferentem vt coniungatur vel non coniungatur cum necessitate ad habendum vnum ex actibus oppositis, quando potest quis v. g. vel amare vel odio habere Deum, vel vtrumq; actum suspendere, tunc est perfectissima libertas contrarietatis: quòd si teneatur ad odium vel ad amorem, ita vt vtrumque non possit suspendere, tunc est quidem libertas contrarietatis, valdè tamen diminuta; & hæc non includit voluntatem ad operandum absolutè & non operandum, sed solùm cum addito, id est, hunc vel illum actum.

3 Hanc libertatem cùm acriter propugnent Thomistæ tamquam veri Catholici, tamen per prædeterminationes physicas eam prorsus videntur destruere, vel saltem dubiam valdè reddere: ponunt enim qualitatem quamdam physicam talis naturæ, quæ sit prærequisita necessariò ad operandum, & eâ positâ non possit non esse operatio; positio autem illius non sit in nostrâ potestate: vnde videtur manifestè inferri, operationem non esse in nostrâ potestate. Sed de hoc alibi.

Eamdem libertatem videntur etiam labefactare Scotistæ, ponentes in Deo decretum efficax per se omnino requisitum, & consequenter simpliciter antecedens ad operationem, quod necessariò connexum sit cum operatione. Eadem enim difficultas est de hoc decreto, quæ de prædeterminatione physicâ; & eò faciliùs redarguuntur Scotistæ, quòd eam prædeterminationem negent, quia tollit libertatem: est enim eadem ratio in decreto Dei. Vtramque sententiam ex professo impugnabimus, Deo duce, in materiâ de Gratiâ.

4 Hîc iam potest esse difficultas, quæ non frequenter agitatur, An physica potentia ex conceptu talis debeat esse actiua, an verò purè passiua possit esse libera. De hac egit Suarez Tom. 1. de Gratiâ, Prolegomeno 1. cap. 2. vbi fusè conatur probare, libertatem includere necessariò actionem. Redditur autem hæc ratio à nonnullis, quia prior est actio quàm passio, & hæc sequitur ex actione necessariò, ergo passio non potest esse libera formaliter vt talis.

Hæc ratio supponit falsum principium: nam communis & verior sententia docet, actionem & passionem non distingui realiter; imò & nonnulli nec ratione eam distinguunt: sed hoc vltimum falsum est, vt alibi ostendi, ergo actio non potest esse prior passione realiter; nihil enim seipso est realiter prius. Sed demus illam distinctionem realem, adhuc non potest actio prior esse passione. Si enim effectus pendet tamquam à concausis ab efficiente, & à materiali seu patiente, repugnat prorsus, priùs ab vnâ produci quàm ab alterâ, quia nec fiet per inadæquatam productionem existere à parte rei, nec pro priori aliquo naturæ; ergo nequit priùs esse productio causæ efficientis, quàm passio causæ materialis.

Alij prædictæ rationi meritò diffidentes, dicunt, potentiam liberam creatam ideò esse actiuam, quia est volitiua; volitio autem & amor creatus essentialiter est actus vitalis, quia debet oriri physicè & efficienter à potentiâ in quâ recipitur. Hæc ratio innititur principiis particularibus horum Auctorum, scilicet, intellectionem & volitionem essentialiter esse modos per se productos & receptos in animâ & potentiâ: quæ doctrina communiter reiicitur, & constituitur intellectio seu volitio in solâ qualitate. Vnde probabilior sententia docet, per volitionem à Deo infusam, diuinitus nos posse amare propriè & velle obiectum: imò ostendi suprà Disputat. vi. à num. 37. etiam naturaliter loquendo, nullam esse rationem vel experientiam, quâ probetur, intellectionem aut actus intentionales debere produci à potentiâ; non ergo benè infertur necessitas agendi in potentiâ liberâ quâ tali, ex eo quòd sit volitio vt sic. 5

Imò ex Concilio Tridentino Sessione 6. cap. 5. 6 idem confirmo. Vt enim declaret, nos non assentiri necessariò Deo vocanti, sed liberè, definit, nos non merè passiuè, sed actiuè habere respondendo Deo: si autem omnis actus, etiam necessarius, includeret eam actionem, frustrà faceret eam distinctionem Concilium *actiuè & passiuè*, quia hoc esset cõmune necessariis & liberis actibus. Confirmo: in vocatione diuinâ duo sunt, & inspiratio à Deo missa, in quâ non sumus nos liberi; & consensus in eam inspirationem, id est, pœnitentiam, aut actus charitatis aut alterius virtutis, ad quem Deus nos inclinat per inspirationem. In recipiendis ergo inspirationibus, prout significant præcisè illustrationem vel cognitionem ex parte intellectus, videtur supponere Concilium, passiuè tantùm & non actiuè nos habere; at in exequendâ operatione actiuè & nõ passiuè. Nec dubitari potest, Concilium illud *actiuè* specialiùs applicare ad consensum, quàm ad inspirationem vel vocationem. Hi autem recentiores non aliter requirunt actiuitatem potentiæ in ipso consensu, quàm in illustratione & inspiratione: nam cùm illustratio sit actus intellectus, debet in 7 sententiâ illorum actiuè oriri ab animâ, non minùs quàm consensus, qui est actus voluntatis, & liber: nec specialem rationem afferunt pro actu voluntatis libero quàm pro actu intellectus. Suarez suprà mouetur eo, quòd pati non sit formaliter liberum, & potentia libera est quæ formaliter habet in suâ potestate mutari vel non, quod non potest fieri nisi sit actiua. Hæc ratio statim dissoluetur.

Res hæc valdè est difficilis. Ego distinguo pro solutione duplicem causam passiuam; vnam, quæ præcisè recipiat formam, nullo modo eam producendo, sicut materia recipit animam rationalem, & in meâ sententiâ res creata recipit actionem creatam: aliam, quæ in se non solùm recipit formam, sed verè eam causat, ita vt actio illa, quâ talis forma producitur, & quam ex communi sententiâ in Physicis dixi idemtificari cum passione, oriatur verè & propriè à causâ materiali,

riali, ſicut oritur ab efficienti, cum hac ſolâ differentiâ, quòd cauſa efficiens non petat ex conceptu ſuo immutationem intrinſecam, quam petit cau-
8 ſa materialis. Notaui autem Diſput. VIII. Phyſicæ, num. 2. & 9. etiamſi communiter talis cauſalitas ſine dubitatione tribuatur ſubiectis reſpectu formarum, eſſe tamen valdè difficile eam perſuadere, vel experientiâ aliquâ aliquo modo probare; ideoque non improbabiliter poſſe negari. Poſteà in P. Leſſio vidi eam cauſalitatem ſatis, impugnatam & ſufficienter ſatisfactum rationibus, quæ in contrarium communiter fiebat. Eſt tamen vna vel altera, quæ à ſimili ex cauſis efficientibus probabiliorem reddit eam cõmunem opinionem, quam & eo loco tetigi. His poſitis,

Dico Primò, Cauſa materialis purè receptiua, & quæ in re non cauſat formam, ſed eam adæquatè cauſatam ab alio in ſe recipit, non poteſt vllo modo eſſe libera. Hæc videtur intendi à Tridentino ſuprà, eſtque iuxta mentem omnium. Probatur autem manifeſtè, quia ſi tale ſubiectũ non influit vllo modo in effectum, non poteſt intelligi quomodo ſit in poteſtate ipſius efficere aut impedire talem effectum.

9 Dices: Etiamſi non poſſit impedire productionem effectus, poterit tamen impedire receptionem illius in ſeipsâ, & conſequenter erit libera ad recipiendum. Sed contrà, quia receptio ſequitur neceſſariò ex primâ productione, ergo ſi hæc non fuit in poteſtate ſubiecti, neque etiam erit in poteſtate illius receptio. Contrà Secundò, quia vel ad receptionem quæ fit per vnionem, ſe habet illud ſubiectum purè paſſiuè, nullo modo cauſando illam vnionem; & tunc ſicut ex defectu cauſalitatis non poterat eſſe illi libera productio formæ, ita ex defectu eiuſdem cauſalitatis non poterit illi eſſe libera vnio ſeu receptio. Vel ſe habet actiuè ad vnionem, eam cauſando; & tunc tranſeat, poſſe eſſe liberam illi receptionem (ſi hæc non ſequatur neceſſariò ex primâ productione, ſed ea forma poſſit manere ſine ſubiecto) hoc tamen non eſt contra noſtram Concluſionem, in quâ ſolùm loquimur, quando nulla eſt cauſalitas propria.

10 Dico Secundò, Si cauſa paſſiua verè influat, & producat formam (vt communiter docetur de materiâ primâ reſpectu formarum ſubſtantialium, & de aliis ſubiectis) poteſt eſſe libera, etiamſi non influat efficienter. Hæc à nullo docetur, quia quæſtio hæc in terminis & ex profeſſo vix tractatur. Puto tamen, eam eſſe certiſſimam: nam quando duo principia influunt in vnum effectum, & vtrumque eſt neceſſarium ad illum, ſi vel vnum ex illis non operetur, alterum cogitur ceſſare, etiamſi hoc ſit magis principale; quia ſicut minùs principale non poteſt ſine principaliori operari, ita neque hoc ſine illo: vnde de facto, licet cauſa efficiens ſit principalior quàm materialis, adhuc quamuis exiſtat efficiens, non poteſt operari, niſi adſit materialis; ergo ex hac parte ſufficientiſſimum influxum habet cauſa materialis, vt poſſit eſſe in manu ipſius, ne cau-
11 ſa efficiens operetur. Præterea, ſi aliæ concauſæ efficientes, quæ ſimul cum ſubiecto concurrunt, ſint naturâ ſuâ determinatæ ad operandum, rectè poterit ſubiectum, dum exit in cauſalitatem, ſecum trahere reliquas cauſas, ſicut de facto voluntas, quando vult, trahit habitum & alias cauſas actus liberi; ergo poterit eſſe in poteſtate cauſæ materialis & impedire effectum, & illum producere, non minùs quàm in poteſtate cauſæ efficientis.

Confirmo hoc idem ex differentiâ inter cauſam efficientem & materialem: hæc enim eſt quæ operatur cum mutatione ſui, illa verò quæ operatur præſcindendo à mutatione intrinſecâ. Hæc ſola differentia traditur inter has duas cauſas, ab his qui rem diligentiùs examinarunt. Tunc ſic argumentor: Quòd efficiens præſcindat à mutatione intrinſecâ, nihil prorſus conducit in ordine ad libertatem & indifferentiam; ſicut cauſam materialem, vt poſſit pro libitu ceſſare aut operari, non impedit quòd teneatur per operationem ſeipſam mutare intrinſecè: manifeſtum 12
enim eſt ex terminis, mutationem intrinſecam, aut carentiam illius, eſſe extra conceptum libertatis, quæ præcisè conſiſtit in hoc, quòd poſſit cohibere actionem, vel in eam prodire, ſiue intrinſecè ſiue extrinſecè ſolùm mutetur.

Dices Primo: Tridentinum ſuprà requirit actiuitatem voluntatis in actum liberum, ergo quia ſentit, non eſſe libertatem ſine actiuitate, ſeu efficientiâ, quod idem eſt. Reſpondeo, Tridentinum requirere ne voluntas præcisè ſe habeat recipiendo, & hoc vocat merè paſſiuè; quia hoc etiam communiter intelligitur per hanc vocem *merè paſſiuè*: nam cauſalitas materialis, quæ à nonnullis Philoſophis adſtruitur, &, vt ſuprà dixi, non eſt adeò certa, non curatur à Tridentino, neque communiter concipitur per vocem *purè paſſiue*.

Dices Secundò: Ergo nulla erit ratio ad pro- 13
bandum noſtram voluntatem, de facto concurrere efficienter ad actus amoris. ſi enim libertas id non requirit, vnde id poterit probari? Sed in primis rogo à te, vnde probes, intellectum efficienter concurrere ad intellectionem.

Reſpondebis fortè, id probari ex eo, quia intellectus viuit dum intelligit, vita autem eſſentialiter requirit actionem. Contrà: Vnde probas, intellectum viuere phyſicè dum intelligit? experientia enim docet nos percipere obiectum quando intelligimus, quòd autem hæc ſit vita phyſica quæ requirit actionẽ, nullatenus experientiâ probatur: & niſi committendo manifeſtum circulum (probando ſcilicet viuere quia operatur, & operari quia viuit) non poterit à te id perſuaderi. Reſpondeo ergo, prout ſuprà reſpondi, ſicut in igne, eò quòd videmus ſtupam comburi ipſo accedente, licet non videamus combuſtionem oriri ab igne, dicimus, illum eſſe cauſam eius combuſtionis, & non præcisè puram conditionem, nec recurrimus ad Deum vt cauſam illius (quo etiam mo- 14
do in aliis cauſis diſcurrimus;) ita in intellectu & voluntate connaturalius dicimus, ipſum intellectum & voluntatem eſſe cauſas intellectionis & volitionis, quia ex ſe videntur ad hoc proportionatæ, quàm recurrere totaliter ad Deum vel ad alias cauſas creatas ignotas, & voluntatem ac intellectum ſolùm paſſiuè concurrentes adſtruere. Adde, ex conceptu libertatis veram cauſalitatem requiri, vt dixi, licet non requiratur efficiens.

Dices tandem: Pati vt pati non eſt liberũ, quia vt ſic non determinat ſe, ſed determinatur ab alio. Reſpondeo, pati vt pati præcisè recipiendo, quod ſolum ſignificatur vulgariter per verbum

pati,

pati, vt suprà dixi, non esse liberum; nego verò, si quod patitur, simul influat in effectum etiam materialiter: eo enim ipso quòd influat, potest (vt suprà dixi) sufficienter cohibere actionem, vel secum trahere alias causas, & consequenter se liberè determinare, nisi aliunde ex alio capite ei repugnet libertas. Et sic respondetur argumento P. Suarez suprà posito.

SECTIO II.

Aliæ difficultates circa libertatem in actu primo.

SVBSECTIO PRIMA.

Non requiritur iudicium efficax ante operationem, & cum iudicio indifferenti potest esse necessitas in actu primo.

15 PRIMÒ quæritur, An ad omnem actum voluntatis liberum requiratur imperium seu iudicium practicum ex parte intellectus. Communiter affirmant Thomistæ, Primò, quia voluntas est potentia cæca, quæ non potest sine directione intellectus operari; hæc autem directio est imperium, ergo. Confirmatur: omnes, quando rogantur, cur hoc vel illud faciant; respondent, quia iudicant id ita faciendum. Respondeo, hoc argumento solùm euinci, necessariam esse cognitionem boni & mali, vt voluntas sciat quid amet, quid oderit; hanc tamen cognitionem non esse imperium, sed præcisè repræsentationem boni & mali, vt patet etiam in brutis, quorũ potentia appetitiua cæca est, & tamen non indiget tali imperio, sed solâ repræsentatione bonitatis. Quod verò in confirmatione dicitur, quemlibet iudicare dum amat, ita id faciendum, dupliciter potest intelligi; vel quòd iudicet, obiectum illud esse
16 bonum & amabile, & hoc concedimus requiri; vel quòd iudicet, hîc & nunc necessariò amandum esse, & hoc est propriè imperium de quo in præsenti: negamus tamen vllo modo requiri; nec enim qui post concupiscentiam suam abit, excusat se, quòd iudicauerit id ita debere fieri, sed dicit se fecisse, quia placuit illi obiecti turpis delectabilitas. Confirmo hoc: si tale iudicium requireretur ex parte intellectus, nullus posset peccare, qui priùs non esset hæreticus; hoc autem dicere, planè est hæreticum: definitum enim est in Tridentino, non quolibet peccato mortali amitti fidem. Sequela probatur, quia illud iudicium, quo quis diceret, Hîc & nunc absolutè tibi est magis conueniens hic actus peccati; vel, Necessarium est vt hunc actum peccati facias; opponitur veritati Catholicæ, quæ docet, nec hominem teneri ad peccandum, & absolutè melius esse non peccare, quàm peccare; ergo illud iudicium esset manifestè hæreticum; ergo si illud requireretur ad quemlibet actum peccaminosum, requireretur hæresis ad peccandum: imò etiam, quando homo aliàs benè operaretur, erraret contra fidem in eo iudicio, quia diceret, se teneri physicè hîc & nunc ad benè operandum, quod etiam est contra fidem. sicut enim non est necessitas ad peccandum, ita nec ad benè operandum.

Hinc respondebis Secundò argumento horum Auctorum, aientium, si tale imperium non requireretur, posse hominem peccare sine ignorantiâ, cùm tamen commune axioma sit, *Omne peccans est ignorans*, & Sapiens Prouerbiorum 14. dicat: *Errant, qui operantur iniquitatem.* Sed hi Auctores, dum volunt facere omnes peccatores ignorantes, illos faciunt hæreticos, iuxta dicta paulò antè. Respondeo ergo, errorem positiuum non requiri in intellectu ad peccandum, sed exentiam illius cognitionis, quam si Deus hîc & nunc dedisset, iste non peccasset, ad modum quo de auxilio efficaci & indifferenti docetur in Societate. A Sapiente verò dicitur peccator errans, non quia malè cognouerit vel iudicauerit, sed quia in re commisit summum errorem, dum infinitum bonum reliquit pro vnâ vili & momentaneâ voluptate. 17

Contraria ergo sententia, tale imperium omnino reiiciens, vera est, & omnino tenenda. Eius Auctores vide apud Suarez Tomo 5. Metaphys. Disputatione 14. Sectione 6. & Salas 1. 2. Tractat. 3. disputat. 1. sect. 11. Ratio prima probat hac sententiâ sit, Quia nulla est necessitas talis imperij: positâ enim cognitione boni & mali, & concursu indifferenti ex parte Dei, habet voluntas omnia necessaria ad odium vel amorem. Secunda, Quia hoc imperium tollit manifestè libertatem (nam illo posito, voluntas non potest resistere) ergo cedit illi necessariò. 18

Dices Primò: Illud imperium fuisse in potestate voluntatis. Sed contrà, ergo præcessit in voluntate aliquis actus, à quo tale imperium dimanauit, ergo ille actus voluntatis factus est sine imperio, ergo hoc non requiritur ad omnes actiones voluntatis. quòd si semel dicimus ad vnum non requiri, dicendum est, nec ad alios.

Dices Secundò: Etiam positâ obiecti propositione, posse voluntatem sinere se moueri ab obiecto, vel resistere. Si sinat, tunc sequitur iudicium practicum, & imperium ex quo posteà oritur electio. Verùm hi Auctores vel terminis confundunt hanc doctrinam, vel relabuntur in nostram sententiam, quòd scilicet, non sit necessarium tale imperium ad omnes actus: nam ante imperium potuit voluntas sinere se moueri, vel resistere. Rogo, Quid est, sinere se moueri? vel enim est actus positiuus, & tunc ante imperium potuit habere actum positiuum, ergo non requiritur imperium ad omnes actus. Si verò sit pura omissio, ergo si potuit ante imperium purè omittere & liberè, potuit etiam liberè & positiuè operari. Patet euidenter, quia non potuit aliter esse omissio libera, nisi quatenus potuit esse actus liber, cuius datur omissio. Secundò idem ostendo ex tuis verbis: dicis enim, posse vel sinere se moueri, vel resistere, ergo vnum ex illis est actus positiuus. 19

Dices: Nec sinere se moueri esse actum positiuum, nec resistere, quia hoc idem est ac non sinere se moueri. Sed quis non videat verborum æquiuocationem? licet enim mihi per terminos negatiuos omnia explices, si tamen *sinere* est quid negatiuum, ergo *non sinere* erit positiuum, quia negatio negationis est quid positiuum, ergo vnum ex illis duobus debet esse positiuum necessariò.

Vlteriùs impugnatur ea solutio, quia si ea vera 20
sit, voluntatis libertas solùm consisteret in eâ omissione

sione resistentiæ, ergo in eâ solâ poterit esse meritum, quod est absurdum, tum quia omissio pura non est meritoria, vt & aduersarij fatentur; tum quia sequeretur, æqualiter mereri, siue posteà plures, siue pauciores actus boni sequantur. Præterea sequitur, piam affectionem, quæ ad actus fidei supernaturales ab omnibus Theologis requiritur, non esse supernaturalem, quia solum consisteret in negatione resistentiæ, negatio autem non est supernaturalis, etiamsi terminus supernaturalis sit. Alia etiam possent absurda inferri, sed hæc sufficiant.

Secunda difficultas est, an stante cognitione proponente cum indifferentiâ obiectum, hoc est vt bonum & malum, possit voluntas diuinitus cogi ad amandum vel odio habendum illud obiectum, an verò tunc sit necessariò futura libera. De hoc nonnihil dixi alibi, ostendens, si semel ponatur physica prædeterminatio, quantumuis detur iudicium indifferens, tolli libertatem, quia ad hanc requiritur, vt ex nullo prærequisito cogatur voluntas. Si enim ex aliquo trahitur, licet non ex omni, absolutè trahetur, & non erit in eius manu non operari; cumque prædeterminatio sit vnum ex antecedentibus, & ab eâ trahatur ad actum, licet non à iudicio indifferenti, adhuc manebit sine libertate.

21 Nunc addo, posse coniungi eam prædeterminationem cum eo iudicio indifferenti, quia in tali coniunctione nulla includitur contradictio.

Dices cum nonnullis, sequi, voluntatem ferri in incognitum, saltem ex parte modi, quatenus amat obiectum cum maiori necessitate, quàm petat amari. Facilè respondeo, voluntatem solùm debere cognoscere obiectum quod amat, modum autem, quo circa illud fertur, non debere cognoscere: id enim esset reflectere supra suos actus, quod non est necessum ad amandum. Adde, ex eo quòd voluntas amet obiectum necessariò, eam non amare magis ex parte obiecti, quàm si illud liberè amasset; ergo non magis in incognitum fertur, quàm si illud liberè amasset. Denique potest voluntas necessariò amare obiectum, quin ipsa cognoscat se esse liberam aut necessitatam; ergo non est necessaria cognitio noua ad hoc vt possit necessitari; nec quia stante eadem cognitione necessitetur, sequitur, eam ferri in incognitum. Et hac solutione probatur Secundò nostra sententia.

22 Eam Tertiò euidenter ostendo ad hominem contra aduersarios, qui negant puram omissionem. Nam si stante cognitione indifferenti dicat Deus, Nolo tibi dare concursum ad amorem, eo ipso ea voluntas debebit necessariò odio habere, quia liberè non potest omittere. Porrò Deum posse, stante eo iudicio, ei denegare concursum ad alium actum, quis negabit? Quomodo enim Deus essentialiter cogeretur ab eo iudicio ad dandum concursum indifferentem? ergo saltem hoc modo potest Deus cum iudicio indifferenti determinare aut prædeterminare voluntatem. Quòd si hoc modo potest, poterit etiam, & ponendo physicam prædeterminationem.

Eam Quartò sic nonnulli probant: Christus Dominus habuit scientiam infusam, quâ Deus illi indifferenter proponebatur amandus, & tamen fuit necessitatus ex visione beatâ ad amorem Dei, ergo cum iudicio indifferenti potest voluntas necessitari. Huic rationi facilè respondent aduersarij. Dum Christus Dominus ex vi visionis beatæ necessariò amat Deum, non ferri in incognitum neque ex parte modi, quia iam illud obiectum proponitur per visionem, vt necessariò amandum. Dicent autem, se solùm docere, non posse cogi voluntatem, nisi ex iudicio necessitante, cuius oppositum non probatur hac ratione. Ideò ego illam sic vrgeo: Etiam sine visione beatâ (quæ de potentiâ absolutâ potest separari ab humanitate Christi) manet Christus impeccabilis ratione vnionis, vt & hi concedunt, quantumuis habeat iudicium indifferens; ergo sine iudicio necessitante aliunde potest voluntas necessitari ad operandum, ergo potest cum iudicio indifferenti componi necessitas ad amandum illud obiectum. 23

SVBSECTIO SECVNDA.

Sitne possibilis aliqua potentia, quæ solùm diuinitus operetur liberè.

SECVNDA difficultas est, an possit esse aliqua potentia volitiua naturaliter incapax operandi liberè, quæ tamen diuinitus liberè possit operari, sicut è contrario potentia, quæ est libera naturaliter, potest diuinitus necessitari ad operandum. Respondent recentiores, qui de hac quæstione agunt, negatiuè, quia libertas debet esse ab intrinseco, ergo non potest ex eleuatione prouenire, necessitas autem, quia potest oriri ab extrinseco, potest etiam ab eleuatione prouenire.

Hæc ratio nulla est, quia etiam libertas, quâ parte prouenit à concursu indifferenti Dei, prouenit etiam ab extrinseco; ergo ex hoc capite non est repugnantia, vt aliqua potentia habens naturaliter cognitionem indifferentem de obiecto, quia tamen ei non debetur concursus indifferens, sit naturaliter necessitata ad operandum, diuinitus tamen ei concedatur talis concursus indifferens, & tunc operari possit liberè. Et hæc sit prima probatio contrariæ sententiæ.

Adde, hos Auctores non sibi constare. Cùm enim dicant, libertatem non posse tolli stante iudicio indifferenti, contra quos paulò antè egi, eo ipso docent, etiam necessitatem non posse prouenire ab extrinseco, sed ab intrinseco à iudicio determinato.

Dicendum ergo est, non esse vllam repugnantiam in tali potentiâ naturaliter incapaci libertatis, quæ diuinitus eleuata liberè operetur. Prima probatio est suprà posita. Secunda forte posset esse, quia ad multos actus vix habet homo libertatem v.g. ad vincendas tentationes graues, ad seruanda omnia præcepta, & tamen eleuatus facilè potest hæc omnia seruare, ergo potest libertas prouenire ab eleuatione Dei. Sed contrà, quia in isto casu naturaliter habet homo libertatem ad ea omnia, etiamsi ob aliquas rationes difficile valdè ei sit eam reducere in actum: in præsenti autem non quærimus, an potentia, quæ iam est libera ad actum, possit ab extrinseco facilior reddi; sed, an ea, quæ est prorsus necessitata, possit reddi libera, & hoc non probatur prædictis exemplis. Ideò ergo secunda ratio sit, quia ad actus supernaturales eliciendos voluntas non habet naturaliter libertatem, sed necessitata est ad carentiam 24

rentiam illorum, potest autem eleuari per habitus supernaturales, & reddi libera circa istos actus; ergo.

25 Dices, istos actus naturaliter nec necessariò nec liberè poterat voluntas habere. Fateor, sed quid inde? ego enim solùm contendo, potentiam, quæ naturaliter non est libera ad aliquem actum, posse diuinitus fieri liberam ad illum, siue actus ille potuisset naturaliter produci à potentiâ, siue non. Confirmo: potentia, quæ de se esset necessitata ad amandum illud solum obiectum quod proponitur vt maius bonum, non haberet libertatem naturaliter lõquendo, vt per se patet; si autẽ hæc per possibile vel impossibile eleuaretur, vt possit efficere amorem de minori bono, iam eo ipso potentia aliqua naturaliter necessaria eleuaretur ad operandum liberè (vt tu ipse negare nequis) ergo similiter, si potentia incapax efficiendi amorem supernaturalem Dei, & naturaliter necessitata ad negationem illius, diuinitus eleuetur ad hunc amorem, iam eo ipso reddetur libera circa hunc amorem, aliqua potentia, quæ anteà necessitata erat ad carentiam illius, quod contendo. Probo consequentiam, quia etiam in casu tui argumenti illa potentia erat naturaliter incapax efficiendi hunc amorem de minori bono, ad quem eleuatur, sicut est incapax nostra efficiendi amorem supernaturalem, ad quem posteà eleuatur.

26 Respondebis Secundò, voluntatẽ iam supponi aliunde liberam ad alios actus; vnde non mirum, si eleuari possit diuinitus ad operandum liberè in materiâ supernaturali. Sed contrà, quia libertas in ordine ad alios actus diuersos parum conducit ad propositum; est enim prorsus disparata cum libertate supernaturali, quam de nouo acquirit. Nec potest dici, ipsam naturâ suâ habere capacitatem libertatis illius, quæ in actu supernaturali correspondet: nam hæc libertas, etiamsi eodem nomine cum libertate naturali explicetur, re tamen ipsâ est genere diuersa à libertate naturali, & propterea Disputatione XI. Physicæ à num. 77. reieci illos, qui in ordine ad eleuationem supernaturalem requirunt aliquam formalitatem in effectu supernaturali, quæ naturaliter respondeat causæ eleuatæ. Dixi enim, solo nomine correspondere talem formalitatem in actu supernaturali; vt sic autem posse quemlibet inuenire in effectu quolibet supernaturali aliquam formalitatem, quæ cuilibet creaturæ respondeat: & idem dico quoad libertatem.

27 Obiicies: Libertas prouenit ex perfectione cognitionis repræsentantis indifferenter obiectum, sed potentia, quæ naturaliter non potest habere talem cognitionem, nec potest diuinitus, sicut oculus nec diuinitus potest eleuari ad cognoscendam abstractiuè albedinem, ergo nec potentia necessaria poterit eleuari vt sit libera. Contrà Primò, quia ostendi suprà, etiam ex concursu indifferenti prouenire libertatem, cur ergo potentia naturaliter non petens talem concursum, non poterit illum diuinitus habere. Contrà Secundò, quia intellectus noster de facto est incapax naturaliter cognoscendi Deum quidditatiuè, & tamen potest ad hoc diuinitus eleuari; ergo etiamsi ad libertatem requiratur modus cognoscendi aliquo modo diuersus à modo naturali, poterit tamen diuinitus eleuari potentia ad cognoscendum, prout requiritur ad libertatem. Ponamus, per impossibile ex cognitione intuitiuâ Dei oriri libertatem ad amandum Deum, sicut de facto è cõtrario oritur necessitas, certè posset tunc eleuari potentia ad amandum Deum liberè, etiamsi naturaliter id non posset, & hoc verum est, 28
siue modus cognoscendi requisitus ad libertatem sit quidditatiuus, siue abstractiuus: nã & obiecta, quæ naturaliter non possumus quidditatiuè cognoscere, possumus diuinitus; & è contrario non repugnat, vt possimus diuinitus abstractiuè cognoscere aliqua obiecta, etiamsi naturaliter ea non possumus nisi intueri; ergo nec ex parte cognitionis repugnat, potentiam naturaliter incapacem libertatis diuinitus eleuari ad cognoscendum, prout requiritur ad libertatem, & consequenter ad operandum liberè. Exemplum in contrarium allatũ de oculo nullum est, arguitur enim ab vno casu particulari ad vniuersale, qui modus argumẽtandi pessimus est: potest enim potentia vilius ex suâ naturâ essentialiter esse determinata ad cognoscendum præcisè intuitiuè colorem, neq; ideò 29
tamen repugnat potentia aliqua intellectiua, quæ naturaliter non possit nisi intueri colorem, diuinitus tamen posset circa illum vel discurrere vel abstractiuè in medio imperfectiori cognoscere, sicut ipsi aduersarij dicunt, etiamsi noster intellectus non sit limitatus ad vnum obiectum, posse tamen diuinitus produci vnum qui esset limitatus ad mille obiecta, v.g. alium ad centum, esserne in illo casu bonum argumentum? noster intellectus potest omnia cognoscere, ergo & quilibet ex illis intellectibus potest? Certè eam consequentiam merito negabis, quia iuxta diuersitatem potentiarum potest vna esse magis aut minùs capax quàm altera; cur ergo non eodem modo dicis in exemplo à te posito, scilicet, etiamsi visus, qui de facto est, non possit eleuari ad cognitionem abstractiuam coloris, posse tamen diuinitus produci aliam potentiam cognoscitiuam diuersam, cui hæc eleuatio non repugnet? Et quidem 30
ex instantiâ nostri intellectus ad visionem Dei manifestè ostenditur falsum tuum principium, quia eleuamur diuinitus ad cognoscendum quidditatiuè Deum, quem naturaliter non possumus nisi abstractiuè cognoscere.

Respondebis fortè, nos posse alia obiecta naturaliter intueri: vnde dum eleuamur ad intuendum Deum, non eleuamur extra nostrum modum naturalem cognoscendi, eleuaremur tamen, si nulla obiecta alia naturaliter possemus intueri. Sed contrà, quia nos non habemus aliorum obiectorum intuitionem, quàm habeant bruta, & tamen hæc non possunt propterea eleuari ad videndum Deum; ergo quòd nos possimus intueri accidentia hæc sensibilia, parum conducit in ordine ad eleuationem pro visione beatâ: nam licet intellectus careret istis sensibus, adhuc esset eleuabilis ad videndum Deum. Contrà Secundò, quia modus cognoscendi intuitiuè 31
Deum, non est nobis connaturalis, sed est valdè diuersus à cognitione intuitiuâ aliorum obiectorum, ideò non efficit absolutè loquendo, vt non eleuemur extra nostrum modum cognoscendi naturalem. Constet ergo, etiamsi necessitas & libertas adæquatè prouenirent à cognitione, adhuc nullam prorsus repugnantiam reperiri in eo, quòd potẽtia appetitiua naturaliter necessaria, diuinitus

uinitus eleuetur ex nobiliori cognitione ad appetendum liberè.

SVBSECTIO TERTIA.

An potentia cognoscitiua esse possit formaliter libera.

TERTIA difficultas, an potentia cognoscitiua vt talis, possit esse libera, id est, an intellectus possit habere dominium tale suorũ actuum, vt sit in potestate ipsius se determinare ad hoc vel ad illum. Enquidem Durandus de facto concessit nostro intellectui eam libertatem. Communiter tamen & meritò reiicitur: experientia enim in nobis ostendit, totam nostram libertatem esse in voluntate. Vel enim proponitur nobis obiectum euidenter, & tunc non possumus cohibere assensum; vel nullo modo proponitur, & tunc non possumus assentiri; vel solùm probabiliter, & tunc necessariò assentitur intellectus ei parti quam putat probabiliorem. Quòd si vtraque proponitur æqualiter, tunc non potest se determinare, sed indiget imperio voluntatis.

Secundò idem communiter probatur ex communi omnium hominum sensu, qui omnem actum liberum reducunt ad voluntatem, & propterea in Scripturâ, Concilio Tridentino, & Patribus, quandocumque agitur de voluntate, semper ad libertatem recurritur. Hinc, ad assentiendum mysteriis fidei, requiritur pia affectio voluntatis, quæ frustrà requireretur, si ipse intellectus esset liber ad se determinandum.

In hac conclusione ego non habeo vllam difficultatem, quia illius ratio potest desumi ex experientiâ, quâ dignoscimus intellectus istius naturam talem esse, vt sit incapax libertatis. Illud tamen est valdè difficile, an ea libertas repugnet omni intellectiuæ potentiæ, & consequenter, an possit aliqua ratio à priori reddi, quâ & nostro intellectui & omni creabili id ostendatur repugnare.

P. Suarez Disputat. 9. Metaph. Sectione 5. quæstionem expresè tractans, negat vllam potentiam intellectiuam vt talem esse capacem libertatis: eum sequuntur recentiores communiter. Probat autem Primò suam sententiam, quia intellectus non potest esse liber quoad speciem; neque quoad exercitium, ergo nullo modo, quia non est alia libertas excogitabilis. Prima pars de libertate quoad speciem probatur, quia intellectus non potest falsò, proposito vt tali, assentiri: ex ipsis enim terminis videtur repugnare, vt si videat esse falsum, iudicet tamen esse verum. Vlteriùs, obiectum non potest simul proponi vt verum & vt falsum, quia hæc duo inter se repugnant, ergo non potest obiectum ita proponi intellectui, vt possit esse liber quoad speciem assensus vel dissensus. Et hinc desumitur disparitas inter intellectum & voluntatem: hæc enim habet pro obiecto bonum, quod non consistit in indiuisibili, sed admittit magis & minùs, & consequenter potest idem obiectum vt bonum & vt malum proponi, & consequenter vt capax amoris vel odij: at veritas consistit in indiuisibili, vnde, si est verum obiectum, & capax assensus, non potest esse simul falsum & capax dissensus.

Hæc ratio parum probat: nam licet hoc verum sit, quando euidenter obiectũ apparet verum vel falsum, sæpè tamen ita proponitur, vt possit intellectus assentiri vel dissentiri, vt cõtingit in omnibus opinionibus purè probabilibus. Respondet P. Suarez, etiam in eo casu intellectum non manere liberum: nam ea indeterminatio, quam tunc habet, prouenit ex defectu applicationis, quia scilicet non est sufficienter propositum illud obiectum, vt ab eo moueatur. in quo etiam differt à voluntate, quæ & post perfectam obiecti applicationem manet indifferens ad amandum illud vel odio habendum.

Hæc solutio nullatenus satisfacit difficultati: obiectio enim solùm contendit, intellectum non semper necessitari ad assensum vel dissensum, sed manere indifferentem ad vtrumque, siue id proueniat ex imperfectâ propositione, siue aliunde; vnde vlteriùs infertur, hoc sufficere, vt tunc possit habere libertatem ad se determinandum. Ostendo id euidenter exemplo in nostrâ voluntate, quæ quia non habet cognitionem claram de Deo in viâ, manet indifferens ad odium vel amorem de Deo, & consequenter manet libera. totum autem hoc prouenit ex defectu perfectæ applicationis in subiecto, sicut P. Suarez dicebat de intellectu: si enim Deus perfectè & clarè applicetur per intellectum, tunc necessariò voluntas prodibit in amorem, non minùs quàm intellectus in assensum veri, quando hoc euidenter proponitur; quia Deus clarè cognitus tam necessitat ad amorem sui, quàm veritas clarè proposita ad assensum; ergo sicut circa Deum non impedit libertatem, quòd ea indifferentia nostræ voluntatis proueniat ex defectu approximationis perfectæ, seu applicationis per intellectum, ita in ipso intellectu non impediet libertatem ad assensum vel dissensum indifferentia, quæ prouenit ex imperfectâ propositione per apprehensionem; nec vllam hîc video disparitatem.

Secundò idem ostendo, quia vndecumque id proueniat, intellectus potest determinari à voluntate ad assensum vel dissensum (vt Suarez meritò fatetur) ergo etiam tunc est propositum obiectum sufficienter, vt sit capax vtriusq; actus sub disiunctione. cur ergo intellectus non poterit se determinare ad assensum potiùs quàm ad dissensum, vel è contrario? quandoquidem imperium seu determinatio voluntatis non facit obiectum apparere verius quàm anteà fuerit, & ad hoc est imperceptibile quid faciat eam indifferentiam prouenire ex imperfectâ applicatione, cùm hæc æqualis sit, siue intellectus se determinet, siue à voluntate determinetur.

Maior adhuc erit P. Suarezio difficultas in probandâ alterâ parte primi Antecedentis, quòd scilicet neque quoad exercitium intellectus possit esse liber. Ait ergo. Omnis actus est liber quoad exercitium, vel quia est volitus liberè vt obiectum (sicut quando volo deambulare, deambulatio est libera denominatiuè à volitione ad ipsam vt ad obiectum terminata) vel quia seipso actus est voluntarius; intellectui ergo non negat libertatem denominatiuam à volitione liberè imperante hunc vel illum actum intellectus.

Quæstio ergo est de libertate in se: hanc autem non potest habere actus intellectus, quia in se non est voluntarius; omne autem liberum est voluntarium. Hæc probatio multò est debilior præ-

cedenti, quia innititur solùm vocibus: admitto enim, voluntarium, prout significat aliquid à voluntate immediatè ortum, non conuenire vlli actui intellectus: difficultas autem est, an aliquid, quod non sit à voluntate, & consequenter nec voluntarium iuxta prædictum sensum, possit ita oriri ab intellectu hîc & nunc, vt in potestate illius intellectus fuerit illud impedire. Hoc ego voco liberum, & benè; quia ita definitur libertas, vt possit esse & non esse: quo sensu nego, de ratione liberi vt sic esse voluntarium, prout à te explicatur.

37 Has easdem P. Suarezij rationes aliis terminis proposuere recentiores: dicunt enim, intellectum non posse se determinare pro libitu, quia libitum dicit actum voluntatis, quo vult seu complacet in obiecto. Argumentum etiam ex puris verbis sumptum: ego enim (ne inde habeant occasionem euadendi) non dico, intellectum se determinare pro suo libitu, sed se determinare quando poterat se non determinare, hoc est libertas, vocetur vt volueris.

Secundò id probant exemplo intellectus diuini, qui nullo modo est liber; quo exemplo etiam vsus est P. Suarez: sed facilè ostenditur, inde nullum desumi argumentum. Primò, quia Deo clarè & euidenter proponitur obiectum; vnde nõ mirum, si teneatur illi assentiri; at creaturæ sæpè proponitur ita, vt non determinetur ad assen-
38 sum magis quàm ad dissensum, quo casu locum videtur habere libertas. Secundò, quia maior perfectio est omnia scire, quàm aliquid ignorare, quod ex ipsis terminis videtur manifestum, ergo Deo necessariò conuenit omnia intelligere, ergo non habebit intellectus ipsius libertatem; at creatura capax imperfectionis, cur non poterit habere indifferentiam vt cognoscat vel non cognoscat obiectum? Imò de facto eam habet, licet immediatè ab ipso intellectu non determinetur, sed subsit imperio voluntatis. Vnde meritò miror, exemplo intellectus diuini eos vsos esse, quo destruunt omnem suam doctrinam; intellectus enim diuinus nullo modo subest voluntati diuinæ, ergo intellectus etiam creatus (si ab illo licet argumentari) non erit subiectus voluntati nostræ; & cùm aliunde non sit determinatus ad assen-
39 sum rei obscuræ propositæ, inferam ego, ergo se ipsum determinat, ergo est liber. Sed consequentia non est bona, propter disparitates assignatas.

Tertiò arguunt: Quia omnis operatio agentis oritur ex inclinatione, si operatio est necessaria, oritur ex innatâ inclinatione; si libera, ex inclinatione elicitâ: ergo si intellectus operaretur liberè, illa operatio libera deberet oriri ex inclinatione elicitâ, inclinatio autem elicita est actus voluntatis quo propendemus in bonum, ergo non potest intelligi actus liber in intellectu, nisi oriatur ab actu libero voluntatis, & consequenter non erit libertas immediatè in ipso intellectu, sed in voluntate, ex cuius actu procedit posteà intellectio.

40 Hoc argumentum valdè leue est: nam falsò dicitur, operatio libera oriri ex inclinatione elicitâ. Quando enim voluntas prodit in primum actum liberum, ille actus non prodit ex operatione aliquâ elicitâ, sed ex entitate ipsius voluntatis in actu primo, ex quâ entitate oritur etiam inclinatio necessaria, seu operatio. Neque video, quo sensu illi possint dicere, amorem liberum & necessarium, oriri ex diuersis inclinationibus, cùm eadem prorsus sint vtriusque principia. Fateor, ipsum amorem liberum esse inclinationem elicitam; sed & hoc habet amor necessarius: quod si adhuc hoc non haberet, inferretur quidem, liberam esse inclinationem elicitam, & id non conuenire amori necessariò, vnum tamen oriri ex inclinatione elicitâ, alterum ex innatâ; falsum est.

Respondeo ergo, intellectum, si operetur libe- 41
rè, habiturum inclinationem elicitam, quâ afficiatur vero, sicut amor boni est inclinatio elicita; tam enim propendet intellectus ad verum, quàm [illegible] bonum voluntas. quòd si in *vtã inclinatio elicita* feceris difficultatem (ne contendamus de nomine) voca actum elicitum, & non inclinationem.

Tandem dices: Omne agens liberum, dum se mouet, tendit in aliquod bonum quod illi deest; at intellectus non tendit in bonum, ergo non potest esse agens liberum. Sed contrà, quia hæc tendentia ad bonum quod illi deest, non est propria tantùm agentis liberi, sed etiam necessarij; lapis enim, dum mouetur in centrum, tendit in bonum quod illi deest; & intellectus, dum tendit in cognitionem, tendit in bonum quod illi deest, non quia obiectum cognitum sit illi bonum propriè, sed quia est illi bona cognitio illius, sicut volun- 42
tas tendens in odium peccati, tendit in bonum, non quia peccatum illi sit bonum, sed quia illi est bonum odium de peccato: ad hoc [illegible] non requiritur, vt intellectus feratur in obiectum tamquam in bonum, sufficit enim, si ipsi actus illi sint boni, vt possit se determinare ad hunc vel illum actum, sicut & voluntas se determinat vel ad hunc vel illum amorem amicitiæ, non quia tunc obiectum actus proponatur bonum ipsi voluntati, sed quia amor illius est bonus voluntati, si velis in omni actu amoris ad aliquam conuenientiam cum ipsâ voluntate attendere, quod fortè verum non est.

Ego arbitror, non apparere sufficientem repugnantiam in eo, quòd possibilis sit aliquis intellectus, qui & in obiectis obscurè propositis possit independenter ab actu voluntatis se determinare vel ad assensum vel ad dissensum, & consequenter qui sit liber: prætereà alium, qui cùm 43
sit indifferens naturâ suâ ad cognoscenda diuersa obiecta, simul autem omnia non possit (vt de facto in Angelis contingere, docuimus) possit se determinare ad hoc obiectum cognoscendum potiùs quàm ad illud, v.g. habet species de mille obiectis, & omnia illa obiecta aliquo modo in illis speciebus cognoscit. Non potest autem perfectè simul nisi centum, cur non potest esse in potestate ipsius sine aliquo imperio voluntatis se iam ad hæc centum, posteà verò, his relictis, ad alia centum determinare?

Dices: Vt se determinet, iam debet illa cognoscere. Respondeo ex dictis à me in materia de Angelis, posse tunc habere cognitionem imperfectam de illis in ipsis speciebus immediate cognitis, & ex illâ cognitione se determinare ad perfectam & quidditatiuam illorum cognitionem, 44
sicut de facto determinatur Angelus ab imperio voluntatis ad cogitandum de his potiùs quàm de illis, cùm etiam illud imperium requirat præ-
uiam aliquam de eisdem cognitionem. Adde, etiam

iam esse difficile reddere rationem, cur repugnet alius intellectus, qui possit cohibere assensum, etiam circa rem propositam manifestè, licet non possit illi dissentiri, sicut dicunt aliqui, de facto à voluntate posse cohiberi assensum circa conclusionem euidentem. Sed quidquid de hoc sit, certè in prioribus duobus casibus nullo modo videtur repugnare libertas omni intellectui possibili.

SECTIO III.

Vtrùm prædefinitio efficax Dei tollat libertatem.

45 IMMERITÒ nonnulli quæstionem hanc purè Theologicam reputarunt. Si enim ad Philosophum spectat, agere de voluntatis libertate, & de his quibus illa possit impediri, ob quam rationem de prædeterminationibus in Physicis agendum erat, nisi aliunde impediremur, pertinebit saltè ad præsentem Disputationem inquirere, an à prædefinitione Dei efficaci arbitrij lædatur libertas. Ad Theologum verò spectabit, an detur de facto, vel necessaria sit ad prædestinationem, à quo nos in præsenti abstinebimus.

Prædefinitionis nomine intelligo intentionem efficacem Dei de existentiâ alicuius actus nostri, & de hac quærimus, an tollat libertatem.

CONCLVSIO in nostrâ Societate communissima EST, nullo modo tollere libertatem per hanc prædefinitionē. Eam defendit P. Suarez sæpè. Vasquez autem, quem pauci alij sequuntur, acriter hanc voluntatē efficacem seu prædefinitiones impugnat. Duo sunt præcipua eius argumenta, primum à libertate; secundum à ratione coronæ circa gloriam.

SVBSECTIO PRIMA.

Argumentum à libertate solutum.

46 ARGVMENTVM à libertate sit, Quia hæc prædefinitio antecedit nostrum vsum libertatis, & eâ positâ non potest non esse actus, ergo tollit libertatem, quia suppositio antecedens connexa cum effectu cogit ad illum. Miror, hoc argumento vti Auctores admittentes scientiam mediam. Etenim ante consensum absolutum datur in Deo scientia media de eiusdem futuritione, & voluntas dandi auxilium, ex quibus duabus rebus infallibiliter infertur absoluta futuritio consensus, non minùs quàm infertur ex prædefinitione; ergo etiam tolletur libertas. Hoc argumentum posui Disputatione v. de Scientiâ Dei, num. 63. ad impugnandam scientiam mediam: cui ibi respondi, eam suppositionem, quæ desumitur ex ipso effectu futuro sub conditione liberâ, & inde præcisè habet infallibilitatem, non posse tollere libertatem, quia est suppositio, & impossibilitas secundùm quid; omne enim quod est, dum est necesse est esse, quæ necessitas non potest libertati præiudicare.

Hanc solutionem etiam applico in præsenti pro prædefinitione, quæ (vt infertùs explicabitur) nullam aliam habet infallibilitatem respectu effectus, nisi quatenus nititur futuritioni conditionatæ liberæ effectus prædefiniti, & infert media illa, seu conditionem, sub quâ infallibiliter futurus præuidetur effectus.

Diffidit meritò huic argumento ita posito quidam secutus Vasquez sententiam; vnde aliter voluit probare, destrui libertatem à prædefinitione; quia, inquit, eo ipso quòd Deus efficaciter velit Petrum conuerti, implicat, vt det auxilium genetale sufficiens ad carentiam conuersionis; nam 47
hoc auxilium est voluntas inefficax de carentiâ, prout alibi explicuimus: at eo ipso quod Deus velit efficaciter conuersionem, non potest carentiam ipsius neque inefficaciter velle, nec potest aliam voluntatem inefficacem habere de ipsâ conuersione, hæ enim voluntates inter se repugnant. Quod sic explicat. Voluntas efficax est illa, quâ Deus ita vult conuersionem v. g. vt nullo pacto velit esse eius carentiam, inefficax autem aliquo modo, & aliquo pacto vult carentiam; sed nullo pacto illam velle, & illam velle aliquo pacto, sunt contradictoria, ergo hæ duæ voluntates repugnant inter se.

Hoc argumentum est multò debilius præcedenti: nam in omnium & ipsius arguentis sententiâ, voluntas efficax de aliquo obiecto nullatenus repugnat cum inefficaci de contradictorio: v.g. qui efficaciter propter tempestatem vult 48
proiicere merces in mare, inefficaciter quantum est ex se optat eas saluare, & non proiicere. Idem est in omnibus casibus, vbicumque facimus aliquid cum aliquâ repugnantiâ. Prætereà in ipso Deo, & in præsenti materiâ habemus clara exempla: nam Deus vult inefficaciter omnes homines saluari, & tamen cum hac voluntate præuisâ impœnitentiâ finali cohæret voluntas efficax de non saluando. si autem hæ voluntates repugnarent, nec post præuisam impœnitentiam possent cohærere, sicut non possunt cohærere duæ efficaces, vna de saluando, altera de non saluando eodem v. g. homine Petro, licet vnâ sit ante altera post demerita; quia repugnantia, quam habent inter se, semper retinetur. Idem est circa salutem 49
B. Petri, de quâ Deus nunc habet duas voluntates, vnam efficacem saluandi post præuisa merita, & aliam inefficacem de damnando illo, si in peccato mortuus fuisset, quæ inter se nullo modo repugnant.

Ad probationem respondeo, voluntatem efficacem non dicere, quòd oppositum nullo modo ametur, sed quòd non ametur efficaciter: amari autem efficaciter, & aliquo modo inefficaciter amari, non sunt contradictoria, nec contraria, nec repugnantia vllo modo, vt per se patet.

Posset aliquis vrgere: Si Deus volens efficaciter conuersionem, parat auxilium ad carentiam; ergo parat auxilium, vt frustretur eius voluntas, quod videtur prorsus repugnare. Respondeo, cùm Deus per scientiam mediam cognouerit, illum hominem hîc & nunc, quantumuis habeat auxilium paratum vt non conuertatur, infallibiliter tamen conuertendum, non dare Deum auxilium, vt frustretur eius voluntas, sed vt possit 50
fieri oppositum; perinde ac Deus sciens ab æterno Petrum peccaturum, dum illum in tempore à peccato coercere conatur auxiliis & inspirationibus, non conatur, vt scientia quam de peccato habet reddatur falsa, casu quo Petrus non peccet; solùm enim contendit, vt Petrus non peccet, non quidem ex suppositione quòd peccaturus sit,

quia hoc implicat contradictionem, sed in sensu diuiso: ita similiter auxilium indifferens datum post prædefinitionem non est, vt in sensu composito cum prædefinitione, & consequenter cum futuritione conditionatâ conuersionis non fiat ipsa conuersio, hoc enim repugnat, quia non potest simul esse & non esse conuersio; est ergo illud auxilium, vt in sensu diuiso à scientiâ mediâ, & prædefinitione Petrus non conuertatur; nam
51 in sensu composito non potest non conuerti: hæc autem impossibilitas, & sensus compositus, quia est consequens & non antecedens, vt dixi alibi, non tollit libertatem, quo differt à sensu composito prædeterminationis; quæ cùm omnino sit antecedens, & non det locum carentiæ, tollit libertatem ad illam.

SVBSECTIO SECVNDA.

Noua argumenta è libertate etiam desumpta.

POSSET quis vlteriùs vrgere: Si ex suppositione scientiæ mediæ de conuersione Petri futurâ, Deus poneret prædeterminationem, adhuc tolleretur libertas, quia prædeterminatio antecedit statum absolutum, & est connexa cum operatione, licet supponat futuritionem conditionatam; ergo & prædefinitio, licet supponat scientiam mediam, quia tamen antecedit futuritionem absolutam, & est connexa cum effectu non minùs quàm prædeterminatio, tollet libertatem.
52 Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est manifesta: nam physica prædeterminatio independenter à scientiâ mediâ infert suum effectum: quòd autem hîc & nunc ea detur ex suppositione futuritionis conditionatæ, est omnino per accidens. Præterea iam in statu absoluto mutantur conditiones, sub quibus præuisa erat conuersio liberè exercenda; fuit enim præuisa sine prædeterminatione. Si autem posteà in statu absoluto ponitur prædeterminatio, iam mutatur status conditionatus non solùm quia fit absolutus, sed quia fit alius sub aliis causis, & aliter operantibus in conditionato totaliter sine prædeterminatione, in absoluto verò partialiter cooperante etiam prædeterminatione. Nihil autem horum reperitur in prædefinitione, quæ inprimis non habet aliam connexionem cum effectu ex se (vt dicemus infrà) nisi quatenus innititur scientiæ mediæ, & determinat ad danda auxilia, sub quibus præuisus est effectus futurus infallibiliter, li-
53 berè tamen. Præterea, non immutat causas præuisas in statu conditionati: nam solas & omnes illas ponit in statu absoluto, quas viderat in conditionato. quid ergo mirum, si relinquat tam liberum statum absolutum, quàm reperit conditionatum?

Replicabis contra hoc: Etiam prædefinitio immutat statum conditionatum, nam in hoc fuit præuisus effectus futurus liber, sine prædefinitione tamen, in absoluto autem ponitur ipsa prædefinitio, ergo mutatur status. Respondeo, prædefinitionem, etiamsi sit in statu absoluto, non tamen immutare causas actus liberi, quia ipsa non est causa illius actus, neque conditio, neque aliquid aliud immediatè concurrens ad actum liberum, vnde respectu huius habet se per accidens. Fateor, prædefinitionem esse causam causæ actus liberi, sed tamen respectu ipsius actus liberi habet se per accidens, nam causæ actus liberi non pendent à prædefinitione, etsi hîc & nunc determinet ad illas; hoc autem respectu effectus illarum causarum habet se per accidens. Quod 54
amplius explico: prædefinitio solùm hoc habet, cogere Deum vt det auxilia efficacia, quæ aliàs poterat dare aut non dare pro suo libitu: atqui Deum esse necessitatum ad danda auxilia efficacia, si hæc me non cogunt, vt supponimus, non potest magis obesse libertati, quàm si ea omnino liberè dedisset. Pone enim, Deum operari ex necessitate naturæ, sicut aliqui Philosophi dixerunt, numquid ideò nobis libertas auferetur, si dare nobis auxilia indifferentia? Certè per se notum est, necessitatem alterius in operando mihi non posse præiudicare, nisi quando ille mihi applicaret causas me necessitantes. Vnde, etiamsi quis necessitatus esset ad danda mihi omnia requisita ad scribendum, non propterea ego cogerer scribere. quis hoc non videt? Ergo quia Deus ex prædefinitione se ipsum obligauerit mihi dare auxilia libera, efficacia tamen ex suppositione scientiæ, non magis meæ nocebit libertati, quàm si sine vllâ obligatione illa dedisset.

Obiicies Secundò: Prædefinitio efficax, quan- 55
tumuis esset causa mediata, si esset prærequisita necessariò, tolleret libertatem, vt ostendi Disputatione x. Physicâ à numero 70. agens de voluntate generali Dei; ergo causa remota potest etiam tollere libertatem, ergo, quia prædefinitio non sit causa immediata, sed remota, non ideò relinquit liberam voluntatem. Respondeo, concesso Antecedenti & consequentia, nego tamen à me solùm probari, non lædi libertatem per prædefinitionem, eò quòd sit causa mediata. Dixi enim, *& quia est causa mediata, & quia non necessaria, solumque infert auxilia indifferentia, efficacia tamen*; hoc autem potest habere ex præuisione scientiæ mediæ. Thomistica autem electio vel volitio efficax, quam in Physicis reieci, eo ipso quòd necessaria est, debet antecedere omnem scientiam mediam, & consequenter non potest esse illatiua auxiliorũ quæ sint efficacia solùm ex suppositione, sed necessariò debet inferre auxilia naturâ suâ efficacia, & tollentia libertatem; qua- 56
lia sunt physica prædeterminatio. Vnde etiam illa electio Thomistica, quantumuis necessaria, non tolleret libertatem immediatè ratione sui, sed ratione prædeterminationis illatæ: si enim per impossibile eâ stante Deus posteà daret auxilium indifferens, non tolleretur nostra libertas, sed Deus fuisset expositus periculo, vt eius voluntas efficax non obtineret intentum, eò quòd non sciebat certò, imò dubitabat, an auxilium, quod dederat, esset futurum efficax, & poterat contingere vt non esset, nisi solùm sufficiens. Cùm ergo in nostrâ sententiâ hoc periculum tollatur per certitudinem scientiæ mediæ, non est vnde illa voluntas efficax cogat Deum ad inferenda auxilia prædeterminantia, & tollentia libertatem, poterit ergo dare libera, efficacia tamen, qualia Societas ponit.

Tertiò obiicies: Præceptum Dei de subeundâ 57
morte in hoc instanti v. g. impositum Christo, non est immediatè operatiuum, & tamen necessitat Christum Dominum ad subeundam mortem, ergo licet præfinitio non sit immediatè operatiua

ratiua potest necessitare voluntatem. Nego consequentiam. Discrimen est, quia præceptum de morte efficit, carentiam mortis esse præceptum. Christus autem Dominus ob vnionem ad Verbum erat incapax peccati, & consequenter incapax non moriendi: è quo fit, vt Deus non posset illi dare concursum ad non moriendum, quia non potest dare concursum ad rem repugnantem subiecto. Cetertùm ex eo, quòd Deus ex amore pœnitentiæ Petri necessitetur ad danda Petro auxilia efficacia pro eâ pœnitentiâ, non fit Petrus incapax carentiæ pœnitentiæ, ergo benè potest illi Deus dare concursum indifferentem ad pœnitentiam, & ad carentiam illius, & consequenter relinquere illæsam eius libertatem. Secundò respondeo, repugnantiam illam vnionis hypostaticæ cum peccato esse antecedentem, nec niti futuritioni alicui consequenti operationum Christi, ideò esse suppositionem tollentem libertatem, quod nec scientia media, nec præfinitio illi innitens vllo modo habent, vt dictum est.

58 Hinc intelliges, cur causa mediata non necessaria non præcedat in priori naturæ simpliciter & absolutè ad effectum, sic verò causa immediata etiam non necessaria. Quam difficultatem nonnulli recentiores tetigerunt, nullam tamen disparitatem reddentes, sed tamquam rem per se notam eam supponentes: aiunt enim, esse per se notum, in priori naturæ ad operandum solùm debere concipi causas omnes immediatas, ex mediatis autem solùm eas quæ necessariæ sunt. Hæc illi supponunt, vt per se nota; habent tamen maximam difficultatem. Sicut enim effectus non indiget causis remotis non necessariis, ita neque indiget proximis non necessariis, ergo quoad hoc idem erit de remotis quod de proximis. Reddenda ergo est huius rei ratio, eò quòd causa mediata possit habere connexionem cum effectu ex suppositione futuritionis conditionatæ ipsius effectus, quatenus, vt dixi, est illatiua causæ proxi-
59 mæ, quæ præuisa est habitura effectum. Omnis autem causa habens connexionem ex suppositione conditionatâ, non est absolutè & simpliciter antecedens pro priori naturæ; quia ipsemet effectus non potest seipsum pro priori naturæ antecedere. At causa proxima non potest habere connexionem ex eo, quòd inferat aliam causam dependenter à scientiâ mediâ, hoc enim iam esset influere solùm remotè; ergo si habet connexionem, debet illam habere ex naturâ suâ, & independenter ab omni futuritione; ergo debet antecedere effectum ratione illius connexionis naturalis, & consequenter debet tollere libertatem, sicut diximus suprà de prædeterminatione datâ post scientiam mediam.

Contra totam istam doctrinam solùm posset vltimò obiici, prædefinitionem diuinam esse causam proximam operationis: vnde rectè in-
60 fertur, per illam tolli libertatem. Probatur Antecedens, quia repugnant in Deo duæ voluntates efficaces de operatione v. g. quarum vna procedat ab alterâ: nam illa prior, quam nos dicimus *remotam*, eo ipso quòd efficaciter velit operationem, est efficaciter executiua illius, & quidem immediatè, nam potentia operatiua personæ rationalis immediatè determinatur ad operandum per volitionem efficacem ipsius personæ circa illam operationem, si ea potentia expedita sit; ergo omnis voluntas efficax in Deo immediatè illum determinat ad operandum; talis autem est prædefinitio, ergo erit causa immediata.

Ob hoc argumentū nonnulli recentiores reiiciunt in Deo ordines intentionis & executionis distinctos ratione inter se, & præterea præcludunt viam ad prædefinitiones, sed immeritò; nam assumptum argumenti euidenter falsum est. Potest enim agens liberum velle efficaciter effectum, mediatè tamen, quatenus vult alium actum voluntatis præmittere, quod euidenter ostendo ad hominem: Quantumcumque enim 61
sit in manu hominis dare eleëmosynam, vel ieiunare, potest tamen liberè quis ex amore Dei super omnia imperare actum eleëmosynæ, qui actus posteà exequitur immediatè eleëmosynam; ille autem prior, quantumcumque fuerit voluntas efficax de eleëmosynâ, non est immediatè executiuus illius, sed debet præmittere ipsum formalem actum eleëmosynæ imperatum, vt aduersarij fatentur, admittentes in nobis passim actus imperantes & imperatos, in quibus omnibus est eadem difficultas. Malè ergo isti docent, omnem voluntatem efficacem de aliquo obiecto immediatè esse executiuam illius, quando potentia est expedita; actus enim imperans volitionem eleëmosynæ, vult etiam efficaciter mediatè ipsam eleëmosynam, & eam solùm mediatè exequitur; etiamsi potentia loco-motiua, id est manus ad dandam eleëmosynā expedita sit. Ratio à 62
priori est, quia agens liberum, vt tale, potest seipsum determinare ad operandum pro suo libitu, potest enim dicere, si velit (quis enim illi contradiceret?) Volo dare eleëmosynā, ita vt ea procedat ex actu eleëmosynæ aut charitatis, quorum vnum volo habere sub disiunctione. Item, Volo vt existat ille effectus, sed per tales causas quas ego applicabo posteà per aliam volitionem. Non ergo repugnat voluntas efficax, quæ non sit immediatè effectiua sui obiecti adæquati, sed vnius immediatè, alterius verò mediatè.

Confirmo, illa voluntas dandi auxilium efficax, imò & voluntas omnis prædeterminans, est amabilis reflexè à Deo per aliam voluntatem, quâ efficaciter imperetur; hæc autem voluntas imperans erit tunc voluntas efficax de actu prædeterminato v. g. & tamen non erit immediatè illum exequens, sed tantùm inferens voluntatem executiuam. Hoc tam clarum est, vt nisi confusione terminorum nequeat impugnari. Fateor, hos ordines intentionis & executionis à nonnullis malè posteà applicari, vt suis locis Deo duce ostendemus; illos tamen esse possibiles, nullo modo potest negari, & consequenter non potest hinc refutari prædefinitio efficax.

Ex his aduerto, præfinitionem non determi- 63
nare ad volitionem auxilij propriè vt intentionem ad electionem, sed vt actum imperantem ad imperatum, quatenus scilicet amans conuersionem, vult reflexè volitionem auxilij efficacis propter ipsam conuersionem; volitio autem secuta vult ipsum auxilium propter se, quæ eo ipso potest manere sine præfinitione imperante, sicut meus amor de Deo, quia illum respicit propter se, potest manere sine amore salutis reflexè imperante ipsum amorem Dei super omnia. Ex quo colligitur, non esse necessariam præfinitionem ad volitionem auxilij. Quòd si aliquando præfi-

nitio solet vocari intentio determinans ad electionem mediorum, id intelligendum est eo sensu, quo aliquando actus imperans solet dici intentio, id est per præfinitionem determinari Deum ad habendam volitionem de auxilio, sicut actus imperans determinat ad habendum actum imperatum.

64 Tandem aduerte, eos, qui dicunt libertatem actibus intrinsecam, difficiliùs explicare, quâ ratione ea volitio mediorum non pendeat à præfinitione: nam cùm ea sit necessaria saltem necessitate contrarietatis (stante enim præfinitione non potest non esse voluntas dandi auxilium efficax) videtur necessariò futuram diuersam à volitione non supponente præfinitionem, quæ eo ipso est libera libertate etiam contrarietatis, in sententiâ autem horum Auctorum actus liber differt à necessario, ergo volitio auxilij necessaria, quæ supponit præfinitionem, non potest illam non supponere; aliàs eadem volitio fuisset indifferens, vt esset vel libera vel necessaria, quod in horum sententiâ repugnat: in nostris autem principiis, quibus docemus, eumdem actum posse è libero in necessarium transire, facilè intelligitur, quâ ratione volitio auxilij sit eadem, siue libera sit siue necessaria, id est, siue supponat præfinitionem imperantem, à quâ reddatur necessaria, siue illam non supponat, & sit etiam in se formaliter libera.

SVBSECTIO TERTIA.

Aliud argumentum contra præfinitiones solutum.

65 ALIVD argumentum contra intentionem efficacem seu præfinitionem nostræ bonæ operationis, desumitur ex eo, quòd si potest Deus antecedenter efficaciter velle nostra bona opera, poterit & nostram gloriam. Hoc autem videtur absurdum: si enim v. g. antequam Petrus habiturus sit actum liberum meritorium, iam Deus efficaciter decreuit illi dare gloriam, repugnat, vt gloria postea detur in præmium eorum meritorum; præmium enim necessariò debet esse aliquid indebitum, quod donetur posteà per merita; nemo enim meretur id quod habet. Huic argumento Primùm respondeo, si in voluntate efficaci antecedenti de gloriâ hæc specialis difficultas propter rationem præmij aliquid vrgeat, tunc non sequi, alios actus liberos, de quibus nos suprà, & in quibus non est ea specialis difficultas, non posse præfiniri. vnde posset negari sequela à gloriâ ad eos actus, & è cõtrario. Secundò dico, argumentum procedere ex eo, quòd non velint illius Auctores intelligere nostram volitionem efficacem, quam dicimus possibilem: quando enim dicimus, per illam hominibus gratis gloriam decerni, non intelligimus, vt τὸ *gratis* cadat supra gloriam, id est, decerni, vt gloria detur gratis, (si enim hoc esset, argumentum haberet vim) cadit ergo τὸ *gratis* supra voluntatem dandi, non verò supra obiectum illius; est enim voluntas illa ex se liberalis, ex parte verò obiecti onerosa, quia est voluntas vendendi gloriam propter merita. Et, licet ipsum velle vendere gloriam, sit gratuitum, quia non cogitur Deus ad hoc volendum, non tamen vult gloriam dare liberaliter, sed ex meritis, seu vendere: si sit quando Petrus v. g. ex se ipso animo benefaciendi amico id maximè optanti, vult illi vendere equum, voluntas hæc vendendi liberalis est, & propter illam meretur Petrus gratias apud amicum, quia non tenebatur hoc facere, non tamen vult equum gratis dare, sed ob iustam pretium. Hoc ergo posito, respondeo argumento in formâ, ex vi voluntatis antecedentis non intelligi gloriam Petro debitam immediatè & absolutè, sed quatenus ex vi huius voluntatis intelligitur Petrus habiturus merita, quibus illâ gloriam emat, vnde numquam debetur illi gloria indepẽdenter à meritis; posteà autem vilis iam meritis in ipso Petro, habet Deus voluntatem exequendi immediatè gloriæ, quæ in se non est liberalis, sed ex iustitiâ, eo modo, quo voluntas efficax vendendi equum, est voluntas non quidem immediatè tradendi equum, sed faciendi contractum, & acceptandi pretium in ordine ad equum; posteà autem acceptato iam pretio, oritur alia voluntas dandi physicè ipsum equum. Hæc secunda nec ex parte obiecti, nec in se est liberalis. Non ex parte obiecti, vt patet: non in se, quia iam ad illam cogitur ex acceptione pretij; illa autem prior contrahendi ex parte obiecti, non erat liberalis, quia nil volebat gratis dare, in se autem liberalis erat, quatenus à nullo cogebatur ad volendum contrahere, sed hoc à semetipso liberaliter vult. Idem est in gloriâ, mutatis terminis *pecuniæ* in *merita*, & *equi* in *gloriam*, & *vendendi* in *merendi*. 66

Tandem hoc confirmatur ex aduersariorum sententiâ: nam voluntas generalis inefficax dandi omnibus hominibus gloriam, in se omnino est liberalis, non verò ex parte obiecti, quia per illam neque inefficaciter vult dare Deus gloriam gratis, sed propter merita, quæ per illam voluntatem optat etiam inefficaciter. Quod ergo hic dicunt hi de inefficaci, dicimus nos de efficaci. Quid clarius esse potest?

SVBSECTIO QVARTA.

Concluditur quæstio.

67 EX argumentorum solutione constat prædefinitionis efficacis dependentis à scientiâ mediâ de futuro consensu possibilitas; quæ rursus sic confirmatur: si ego scirem certò & infallibiliter ex reuelatione diuinâ, Petrum v. g. daturum mihi librum infallibiliter si ab illo petam, quantumcumque liberè posset illum non dare, ego possem efficaciter velle librum, & ad hoc velle petere; poterit ergo etiam, & Deus eodem prorsus modo.

Dices: Discrimen est manifestum, quia mea voluntas efficax potest frustrari, non verò diuina. Sed contrà, quia hæc voluntas mea innitens scientiæ diuinæ hîc & nunc non potest frustrari, nisi quatenus ego possum non petere librum, quæ est mutatio ex parte meæ voluntatis; si autem ego non mutor (prout Deus non potest mutari) tam infallibiliter mea voluntas effectum obtinebit quàm diuina; ergo discrimen hoc nullum est. Confirmatur conclusio alio exemplo: eo enim quòd ego sum certus per reuelationem, paratum mihi concursum, si ego velim operari, possum efficaciter

ficaciter velle operari, etiam antequam mihi
68 Deus paret in actu secundo auxilium. Tandem confirmatur, Deus potest promittere alicui, Petrum absolutè conuertendum, etiam antequam hoc videat, si sciat illum conuertendum, casu quo vocetur, & velit Deus de facto illum vocare, tunc autem ea promissio non minorem habet connexionem quàm præfinitio; ergo si vna non repugnet, neque altera.

Ratio à priori huius sententiæ ea est: nam, vt superiùs insinuaui, hæc præfinitio solùm determinat Deum ad danda auxilia efficacia, libera tamen; hæc autem determinatio (vt per se patet, & suprà ostendimus) nullo modo lædit libertatem, quia non influit immediatè; ergo. Confirmatur: operari infallibiliter, & posse non operari, nullo modo inter se repugnant; ergo potest Deus vtrumque vnico actu amare efficaciter, & consequenter poterit & efficaciter præfinire consensum, & simul dare potentiam ad oppositum, ac proinde & simul relinquere libertatem. Non ergo præfinitiones, vt impossibiles, vllo modo reiiciendæ sunt. Vtrùm autem de facto dentur, viderint Theologi.

69 Hinc infero etiam contra nonnullos, qui præfinitiones admittunt, non solùm per prædefinitionem, supponentem essentialiter scientiam mediam, sed etiam per illam quæ scientiam mediam antecederet, non euertendam libertatem, si tamen Deus post prædefinitionem haberet scientiam mediam de auxiliis efficacibus & liberis, eaque vteretur. Ratio est, quia illa præfinitio seipsâ nec tollit nec ponit libertatem immediatè, id enim fit per comprincipia influentia in operationem, quæ inferuntur ex illâ præfinitione, vnde quantumuis detur in Deo illa intentio efficax ante scientiam mediam, si tamen posteà occurrunt media efficacia & libera, quibus obtineatur quod intenditur per prædefinitionem, non est vnde tollatur libertas, non quidem per ipsam intentionem per se, vt dixi, quia non influit; nec per electionem, quia hæc solùm voluit media libera, licet efficacia; ergo ex nullo capite læsa fuit libertas. Fateor, illam prædefinitionem antecedentem scientiam mediam, fuisse quasi expositam, vt tolleret libertatem: si enim posteà non occurrerent media efficacia & libera, teneretur Deus ponere media efficacia, etiamsi necessitantia, quibus libertas tolleretur: verùm, si occurrerent media libera, vt dixi, & efficacia, posset per eam præfinitionem non tolli libertas.

SECTIO IV.

Quid sit libertas in actu secundo.

70 INQVIRO, an actus amoris v. g. qui mihi iam est liber, id habeat per suammet essentiam, ita vt sicut ei est essentiale, esse amorem Dei, sit etiam, esse liberum; an verò id habeat per entitatem intrinsecam sibi superadditam realem, vel modalem, an per denominationem extrinsecam, & vnde. Similem quæstionem explicuimus Disputat. XIV. Logicæ, Sectione 1. vtrùm scilicet veritas sit essentialis actibus intellectus, & exibi dictis ferè præsens difficultas explicata mansit: arbitror enim, idem esse de vtrisque actibus dicendum, scilicet & veritatem & libertatem illis esse extrinsecam, cum hac differentiâ, quòd veritas propositionis desumitur ab obiecto, libertas autem actus voluntatis ab indifferentiâ eius potentiæ à quâ procedunt: verùm, quia duo vel tria argumenta specialem videntur habere difficultatem, in præsenti ea oportet examinare.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia docens libertatem esse essentialem proponitur.

RECENTIORES nonnulli, quibus adhæsit Hurtadus Disput. 15. de Animâ sect. 6. defendunt, libertatem esse essentialem actui. Eam probant ex D. Thomâ 1. 2. quæst. 19. art. 1. vbi docet, bonum & malum esse per se differentias actuum voluntatis; ergo sentit D. Thomas, libertatem, quæ requiritur ad bonitatem & malitiam, esse essentiales actui. Verùm, licet hi putent, hoc testimonium clarum esse pro ipsis, ego ostendo esse valdè obscurum: ibi enim D. Thomas non loquitur nisi præcisè de bonitate & malitiâ quæ ex parte obiecti prouenit actibus, & hanc nunc admittimus libenter, esse essentialem actibus, quia hi per suammet essentiam respiciunt obiecta; vnde D. Thomas hîc concludit his verbis: *Differentia autem speciei in actibus est secundùm obiecta*; hîc autem quid ad libertatem, quæ non prouenit ex obiecto, sed ex principio indifferenti & cognitione? ergo S. Thomas hîc nihil de libertate. 71

Arguunt alij Secundò: Actus liber essentialiter est perfectior quàm necessarius; ergo libertas est aliqua perfectio intrinseca actui. Hoc argumento summùm probatur, libertatem esse modum intrinsecum in actu, non verò esse quid essentiale illi. Respondeo tamen, neque hoc probari: dico enim, actum liberum à necessario non differre intrinsecè, sed solùm extrinsecè; ergo solùm extrinsecè potest inter illos esse excessus perfectionis. 72

Sed vrgent: Potentia libera in actu primo differt à necessariâ, ergo actus secundus liber in seipso debet differre à necessario; ergo intrinsecè debet esse liber. Ego retorqueo argumentum pro me contra aduersarios: Potentia libera in actu primo non differt intrinsecè à potentiâ necessariâ, sed solùm per denominationem extrinsecam à voluntate Dei, volentis concurrere vel indifferenter vel determinatè; ergo similiter in actu secundo libertas non erit essentialis & intrinseca ipsi actui, sed denominatio extrinseca partialiter, vt infrà explicabimus. Vides, si consequentia bona sit, meum argumentum esse euidens: nam assumo Antecedens certissimum, aduersarij verò falsum.

Tertiò arguunt: Vitalitas est essentialis actui secundo, ergo & libertas. Respondeo, falsum esse Antecedens, si de ipso amore loquatur; idem enim, qui fit à potentiâ, & propterea dicitur vitalis physicè, potuit diuinitus infundi à Deo, quo casu non esset vitalis physicè, vt suprà ostendi. Præterea, etsi etiam loquamur de actione absolutè, est falsum, illi esse essentiale, actu esse vitalem: quia licet essentialiter emanet à voluntate, non tamen eius terminus vnitur necessariò cum voluntate, prout requiritur ad actionem vitalem, 73

potest enim diuinitus Deus vnionem illius amoris cum potentiâ impedire; quo casu illa actio non esset vitalis in actu secundo, quia actu non immaneret terminus in principio & subiecto operante. Tandem respondeo, etiamsi vitalitas sit essentialis actioni, non ideò libertatem futuram essentialem. Disparitas est manifesta, quia vitalitas præcisè consistit in eo, quòd procedat ab hac causâ, & ab hoc subiecto quod est essentiale actioni, libertas autem etiam pendet à potentiâ ad oppositum, quæ potentia non respicitur essentialiter ab actione, vt dicemus infrà.

74 Alij, relictis his argumentis tamquam imbecillibus, duo alia pro se afferunt. Primum (quo & simul respondent obiectionibus, quæ contra ipsos fieri possent) Quia actus liber constituitur in ratione talis per hoc, quòd procedat à voluntate cum cognitione & concursu indifferenti ex parte Dei: hæc autem tria sunt essentialia actui, ergo & libertas. Consequentia est bona. Maior certa. Probatur Minor: quia actio essentialiter pendet à principio à quo oritur, ergo & à voluntate influente, & etiam ab eius cognitione, pro cuius variatione variatur actus voluntatis. Pendet tandem à concursu indifferenti ex parte Dei, quia hic concursus est causa actionis, actio autem essentialiter pendet à suâ causâ; ergo actus pendet essentialiter ab istis tribus; ergo est essentialiter liber.

Hoc argumentum nullum est. Primò, quia summùm probat, libertatem esse essentialem actioni, non verò actui seu qualitati, quæ est amor liber: nam hic non pendet determinatè ab hac numero causâ, licet actio dependeat, vt suppono, ex Physicis, & ex dictis suprà. Sed neque 75 in actione aliquid probat: nam, licet hæc pendeat à voluntate nostrâ, quia est causa illius, non tamen ab indifferenti cognitione, nec ab indifferenti concursu Dei, vt ostendo manifestè. Nam in primis cognitio, vt & ipsi admittunt, non influit in amorem, sed solùm determinat voluntatem, illi proponendo amabilitatem obiecti, & per modum conditionis. Vnde idem numero amor Petri potest esse, & eadem numero actio, siue ea bonitas Petri repræsentetur per hanc numero cognitionem, siue per aliam ei omnino similem. Nec puto hoc ab vllo negandum: licet enim doceant multi, volitiones mutari ex mutatione cognitionis, id tamen solùm possunt apparenter probabiliter docere. Quando cognitio est clarior aut confusior, maiorem aut minorem bonitatem repræsentat, estque diuersi ordinis supernaturalis aut naturalis, aut diuersæ speciei: at si solùm mutetur numero propositio in aliam æqualiter omnino proponentem obiectum, nec probabiliter dici potest, mutandum amorem, de 76 quo suprà egi fusiùs. Vnde infero, Ergo hic numero amor non pendet ab hac numero cognitione, cuius contrarium vniuersaliter videntur hi supponere in argumento. Vlteriùs inde infero, Ergo nec pendet à cognitione indifferenti. Probo hanc consequentiam; nam voluntas ambulandi v. g. quæ solùm mouetur à bonitate cognitâ in ambulatione, non pendet ab eo quòd ostendatur aut non ostendatur malitia in ambulatione (hæc enim ostensio requiritur, vt possit odio haberi ambulatio per alium actum distinctum, non verò, vt ametur per hunc, qui solùm respicit bonitatem quam amat;) ergo poterit esse eadem volitio ambulationis, & quando solùm cognoscitur eius commoditas, & quando simul cognoscitur incommoditas; ergo idem actus potest esse à cognitione indifferenti, & à non indifferenti, id est, à proponente solam bonitatem, vel à proponente bonitatem & malitiam.

Secundò ostendo, etiamsi amor penderet à 77 cognitione indifferenti, & ex hac parte non posset à libero in necessarium mutari, non tamen pendere à concursu Dei vt indifferenti, & hoc à hunc clariùs probo quàm in cognitione: Deus enim immediatè concurrit ad extra per suam omnipotentiam, hæc autem determinatur per volitionem ipsius Dei, vnde sic argumentor, vel potiùs respondeo argumento: Actioni creatæ solùm est essentiale, pendere ab omnipotentiâ diuinâ; quòd autem hæc omnipotentia applicetur ad concurrendum per volitionem indifferentem, vel per determinatam, omnino est per accidens actioni externæ; ergo per accidens est actioni externæ oriri à principio libero vel necessario, quatenus hoc principium includit concursum indifferentem vel determinatum ex parte Dei in actu primo. Sequela est euidens. Antecedens probatur manifestè, Primò in nobis: ambulatio enim, quæ est actio exterior, & oritur immediatè à potentiâ loco-motiuâ, eadem prorsus est, siue potentia motiua determinetur ab hac volitione, siue ab illâ, ex hoc vel ex illo fine, aut motiuo. Idem ostendo clariùs & ad hominem in Deo, cum meritò hi cum communi argumentantur contra P. Vasquez, 78 aientem, non posse esse in Deo diuersum actum liberum sine mutatione diuersâ in creaturis; arguunt, inquam, hi ipsi contra Vasquez: Quia productio gratiæ physicè eadem est in se, siue Deus eam velit propter hunc finem, siue propter alium. Vnde euidenter ego argumentor: Ergo actio Dei ad extra non variatur, neque numero, ex eo quòd Deus se applicet ad operandum per hanc vel illam voluntatem diuersam; ergo siue Deus suam omnipotentiam applicet per volitionem indifferentem, siue per necessariam, seu determinatam, actio tamen exterior ab omnipotentiâ orta, eadem numero semper erit. Male ergo supponunt hi, actionem physicam productiuam amoris essentialiter pendere ab hac numero volitione Dei.

Posses tamen vrgere: Principium liberum immediatè influens diuersum est à principio necessario, illud enim dicit potentiam non faciendi, quâ caret hoc secundum, præterea illud est perfectius quàm hoc; ergo non potest eadem numero actio esse indifferens, vt procedat à principio libero aut necessario, sed pro huius variatione etiam actio debebit variari.

Huic argumento posset responderi, principium 79 liberum vt tale formaliter quasi dicere duplicem potentiam, faciendi vnam, & non faciendi alteram: actum autem liberum non oriri nisi à potentiâ præcisè faciendi, à quâ etiam oritur quando est necessarius. Hanc solutionem puto omnino veram in sententiâ negante puram omissionem, tunc enim libertas in actu primo constituitur per duas quasi potentias ad duos actus oppositos: quando autem reducitur ad actum libertas, solùm vna ex illis potentiis operatur, quia vterque actus oppositus simul non potest fieri, altera autem

tem potentia requiritur in actu primo, non tamquam id quod debet influere, sed tamquam id quod constituit libertatem, siue tunc quælibet ex illis potentiis ab alterâ præsente, denominetur potentia perfectior siue non; quod parum attinet ad punctum præsens, pertinetque ad quæstionem de nomine.

80 Hinc aduerte, minùs consequenter loqui multos ex aduersariis, qui cùm negent puram omissionem liberam, vtuntur tamen hoc argumento ad probandam libertatem esse essentialem actui. Nos verò, qui admittimus puram omissionem, non possumus hanc reddere solutionem: nam potentia libera, quatenus non factiua præcisè, propriè non est potentia; vnde libertas in actu primo, nec ratione nostrâ dicit duas potentias, sed vnicam præcisè factiuam, sine connexione tamen cum effectu: & hæc carentia connexionis, quæ complet libertatem in actu primo, solet aliquando dici potentia non faciendi, verè autem non potest esse potentia, vt patet. Ideò ergo respondeo argumento, potentiam influentem liberè & necessariò ex parte ipsius potentiæ, sæpè esse eamdem etiam ratione nostrâ; vnde non infertur, actionem liberam & necessariam esse diuersam ex diuersitate principij. Quòd verò non differat, patet manifestè: nam aliquando ex conditionibus solùm, quæ non influunt in ipsum actum, etiam in sententiâ aduersariorum, actus fit vel liber
81 vel necessarius. Sic eadem voluntas creata ex cognitione intuitiuâ Dei, determinatur ad amorem Dei, ad quem non cogitur ex cognitione obscurâ de Deo; cognitio autem non influit in amorem. Similiter in nobis de facto ex actu imperij de amore Dei v. g. cogitur voluntas ad amandum, cùm tamen imperium non influat, nec sit principium amoris: vnde eadem sunt principia immediata amoris imperati & non imperati. Constet ergo, principium liberum influens physicè & immediatè, non semper esse diuersum à principio necessario; quod in Deo manifestiùs constat: eadem enim est formalissimè omnipotentia, quæ ad actum nostrum liberum concurrit, & quæ ad necessarium, in vno tamen casu Deus suam omnipotentiam relinquit vt à nobis determinetur, & tunc relinquit nobis libertatem, & fit actus liber; in alio verò non relinquit nobis determinationem, sed ipse eam omnipotentiam suâ volitione determinat, & per illam etiam nos, ideoque noster actus est necessarius. Vides ergo, principium influens semper esse idem ex parte Dei, & consequenter actionem liberam & necessariam esse posse eamdem numero. Adde, etiamsi ab his omnibus principiis physicis penderet actus, adhuc posse aliunde è libero in necessarium transire in ordine ad meritum & demeritum, vt ostendam infrà à num. 107.

82 Secundum argumentum eorum sit: Quia principium liberum reducitur ad actum secundum per operationem liberam formaliter; ergo hæc dicit aliquid adæquatè distinctum ab ipso principio. Patet consequentia, quia per ipsum principium non potest reduci ad actum secundum formaliter. Confirmatur: quando potentia ex necessariâ operante transit in operantem liberè, exercet de nouo libertatem; ergo aliquid de nouo producit quod non producebat anteâ alioquin nihil modò exercebit quod non exercuisset anteà; nam comprincipium quod de nouo habet, non est exercitium libertatis, sed libertas ipsa in actu primo. Ratio à priori, quia actus secundus debet distingui adæquatè à primo; ergo & actus secundus liber ab actu primo libero, seu principio libero; ergo libertas actus non potest vllo modo esse denominatio extrinseca ex ipso principio libero desumpta.

Sed neque hoc argumentum vrget; quia principium liberum non reducitur ad actum secundum per operationem liberam secundùm totum quod hæc dicit, sed solùm per id quod dicit in recto, scilicet per ipsum actum; hic autem distinguitur realiter ab ipso principio: neque, quia 83
operatio libera oriatur à causâ liberâ, ideò totum quod dicit operatio libera in recto & in obliquo, debet distingui ab ipso principio libero, sicut, licet pater sit causa filij, & denominetur extrinsecè talis à filio, & è contrario, filius à parente, non tamen totum quod dicit pater vt talis, distinguitur à filio: item, licet homo senior v. g. sit prior iuniore, adhuc tamen in ratione senioris inadæquatè constituitur per ipsum iuniorem, & hic in ratione talis per seniorem. Poterit ergo actus liber, licet oriatur à potentiâ liberâ, inadæquatè constitui in ratione liberi per ipsam potentiam. Ad confirmationem respondeo: quando potentia è necessario operante fit liberè operans, non exercere de nouo efficienter suam libertatem, sed solùm formaliter. Explico distinctionem: exercere efficienter de nouo, est producere aliquid de nouo; hoc autem dico non esse necessarium ad
hoc vt operetur liberè; solùm enim requiritur, vt 84
illud idem quod anteà producebat, nec poterat non producere, nunc possit omittere, ad quod nõ requiritur ab eâ potentiâ aliquid noui produci, sed potentiam posse illud omittere, seu esse in se liberam ad non producendum illud, & hoc est de nouo exercere formaliter suam libertatem, id est, actum ipsum nunc de nouo formaliter denominari liberum, quod præstatur ab illâ potentiâ liberâ, quæ iam de nouo denominat formaliter liberum suum actum, eò quòd iam de nouo est potens cessare ab illo, quam denominationem anteà non tribuebat.

SVBSECTIO SECVNDA.

Soluitur aliud argumentum eiusdem sententiæ.

ARGVVNT alij recentiores: Deo specialiter placet actus liber bonus, & displicet malus, ergo in ipsomet actu est specialis bonitas moralis, ergo & libertas quæ requiritur ad bonitatem moralem. Et, vt tota vis argumenti percipiatur, pone, hominem habere voluntatem furandi, sine libertate tamen: hæc voluntas non displicet Deo formaliter; accedat libertas, ea vo- 85
luntas iam est peccatum, & Deo displicet; ergo aliquid mali de nouo accessit, ratione cuius Deo de nouo displiceat: hoc autem non potest esse libertas in actu primo, quia hæc est bona & placens Deo; ergo debet esse aliquid intrinsecum ipsi actui, ergo libertas est actui intrinseca.

Respondent nonnulli, positâ indifferentiâ in actu primo, resultare denominationem intrinsecam mali in ipso actu, indifferentiam tamen eam non

non esse partem illius malitiæ, sed connotatum extrinsecum ; quo posito resultat in actu ipso ea intrinseca denominatio malitiæ, sicut de similitudine & alijs denominationibus sæpè docent. Hanc sententiam vniuersaliter loquendo sæpè reieci, nec volo ex proposito eam hîc impugnare. Breuiter tamen sic argumentor: Vel tota essentia malitiæ, quando actus est liber, consistit in solâ entitate actus, vel in ipsâ & libertate & actu primo simul. Si hoc secundum, incurris iam in argumentum proximè factum, cui debebis aliter mecum posteà respondere. Si verò primum, ergo manente eodem numero actu, manebit eadem
86 numero malitia. Patet euidenter consequentia, quia hæc per te consistit adæquatè in solâ entitate actus, qui totus tunc manet. Quod verò soles respondere in simili, manere in esse entitatis, & non in esse denominationis, sæpè ostendi esse ridiculum, quia vel denominatio in esse denominationis est sola vox, vel etiam entitas: si sola vox, ergo tam verè manet actus malus quàm anteà, licet non vocetur malus sicut anteà, quod est falsum; Deo enim displicet actus quia est in se malus, non quia ego illum voco malum: si verò denominatio, etiam est entitas; ergo dum perit in esse denominationis intrinsecæ, perit in esse entitatis intrinsecæ, quod à te negatur.

Vt ergo argumento respondeam, suppono doctrinam, quam suprà Disput. VII. & Disputatione III. de Pœnitentiâ à num. 23. tradidi, posse scilicet formam aliquam constituere partialiter effectum formalem aliquem, qui de ipsâ propriè non possit prædicari, & quem in se non contineat. Sic odium v. g. reddit obiectum odio habitum, ipsum autem odium in se nullo modo odio habe-
87 tur, sed potiùs amatur. Sic etiam in sententiâ aduersariorum denominatio patris prouenit partialiter vt à formâ à filio genito; hic autem non est propriè vllo modo pater. Similiter ego constituor inadæquatè dexter ab alio, qui est mihi à sinistris, ille autem nullo modo est dexter, sed potiùs habet contrariam denominationem, scilicet *sinister*. Idem est in denominatione prioris & posterioris. Sic possemus innumera exempla afferre, è quibus constat, etiamsi libertas in actu primo non sit in se vllo modo mala, sed potiùs bona, posse tamen tamquam partem & formam inadæquatam constituere voluntatem furandi malum.

Responderunt posteà his exemplis aduersarij, omnem denominationem sumi ab vnâ ratione, quæ sit talis *vt quo*, qualis est effectus formalis *vt quod*, v.g. *humanum* ab humanitate, *album* ab albedine, & *malum* à malitiâ, siue ea ratio *vt quo* formalis sit simplex vt *albedo*, siue composita vt *humanitas*, quæ conflatur ex materiâ & formâ & vnione, vna pars necessariò est materia, altera forma, quibus debet addi compositio. Hæc sunt
88 formalia verba illorum. Sed non possum non mirari solutionem: quis enim illis negat, vnam partem humanitatis esse materiam, alteram formam, vt tam seriò illud inculcent, quasi ibi pro illis lateret magnum mysterium? Rogo iam ad rem: Iste effectus formalis *humanitatis* nónne conflatur ex materiâ, formâ, & vnione? Ita planè. Rogo vlteriùs: Materia sola est humanitas, anima sola est humanitas, vnio sola est humanitas? nullo modo. Quare ergo faciunt argumentum contra nos, Actus solus non est malitia, libertas in actu primo non est malitia; ergo vtraque simul non est malitia? perinde enim est ac si dicerent, Materia sola non est humanitas, neque anima sola, neque vnio sola; ergo nec omnes tres simul erunt humanitas. In hoc erat lis nostræ responsionis, non verò in eo quòd materia non esset materia, aut forma non esset forma. Manet ergo 89
semper verum, posse ex duabus partibus conflari vnum effectum formalem, qui non reperiatur in qualibet seorsim, quod est primum principium in Philosophiâ, quando partes sunt essentiales: dicitur enim de illis, quòd ratio totius non saluetur in qualibet seorsim, sicut è contrario in homogeneis, quæ essentia v.g. saluatur in qualibet gutta & parte illius.

Sed vrgebis Primò: Ergo etiam homo poterit dici iustus à formâ quæ non sit iustitia. Videant & ipsi, quid debeant respondere obiectioni. Sicut enim humanitas componitur ex partibus quæ non sunt seorsim humanitas, & exercitus ex hominibus quorum quilibet non est exercitus, cur etiam iustitia non componetur ex duabus partibus, quarum quælibet non sit iustitia? Respondeo, fortasse non esse repugnantiam, vt sint possibiles diuinitus duæ qualitates distinctæ, quarum neutra seorsim sit prima radix & essentia supernaturalis, & consequenter neutra seorsim sit sanctitas, vtraque tamen simul sumpta id habeat: quæ enim repugnantia in eo, quòd vna entitas sola non sufficiat ad constituendam filiationem adoptiuam Dei, sed requirantur duæ? Ego nec apparentem video magis in hoc, quàm in aliis effectibus formalibus vel totis, quæ ex duabus partibus componuntur. Quòd si in gratiâ esset 90
specialis difficultas, non ideò deberet esse in operibus meritoriis demeritoriisque, quæ possunt reddi digna, indignaque præmio per extrinsecam denominationem, licet per illam homo non possit reddi sanctus.

Secundò vrgebis: Compositum malum non resultat nisi ex malitiâ vnius partis; si enim vtraque sit bona, erit bonum compositum, quia integram causam habet bonam. Hoc Antecedens aliis verbis sæpè positum ab illis, à me etiam sæpè negatum est: nec prodest illud iterùm repetere, quia iterùm illis negabitur; imò in præcedentis argumenti solutione ostendimus manifestè, posse vnum compositum resultare, cuius denominatio in nullâ parte sit. quod idem de malitiâ intelligendum est: neque enim magis repugnat, malitiam ex duabus partibus componi quarum neutra sit malitia, quàm humanitatem ex duabus quarum neutra sit humanitas. Sed specialiter id ostendo in effectu mali. Libertas licet sit essentialis actui, vt contendunt hi, in obiecto tamen ipso externo non potest non esse denominatio extrinseca à prohibitione v.g. esus carnis die Veneris. tunc sic argumentor: Ille esus carnis secundùm se indifferens redditur malus & illicitus à præcepto Ecclesiæ de non comedendis carnibus; præceptum autem neque est malum neque illicitum, sed bonum & licitum, obiectum autem secundùm se neque est malum neque illicitum. Da 91
ergo mihi, quæso, vnam formam malam & illicitam, à quâ iste effectus mali obiectiuè proueniat. Neque hic potest dicere, illam denominationem prouenire ab actu voluntatis essentialiter

malo:

malo: nam ante actum iam in se est malum & illicitum illud obiectum, imò ideò actus est malus & illicitus, quia obiectum est malum illicitum, ac contrarium rationi naturali, siue ea malitia, quæ est in obiecto, dicenda sit formalis siue non, de quo non disputo: illud enim mihi sufficit, verè obiectum reddi malum & illicitum, & non à formâ malâ aut illicitâ, sed à prohibitione, quæ est & bona & licita, eo enim ipso ostendo argumentum aduersariorum nullum esse.

92 Vrgeo idem in peccato habituali, quod in sententiâ horum consistit in præteritione physica peccati, & in carentiâ condonationis diuinæ (vt & fusè probaui eo loco de Pœnitentiâ) ergo potest forma in se bona vel indifferens constituere formaliter effectum malum; carentia enim condonationis, quæ est indifferens, complet peccatum habituale, quod est malum.

Huic instantiæ etiam responderunt, Deo semper displicere peccatum præteritum, etiam postquam est condonatum, sed personam quæ illud commisit, non amplius displicere postquam condonauit, quia condonatio sustulit ab eâ personâ peccatum; & moraliter mutauit personam. Hæc responsio potuisset sustineri, si hi admitterent entia moralia media inter physica & rationis, in quibus consisteret peccatum habituale, & quæ essent propriè mala. Verùm, quia ipsi, & benè, talia entia negant, solutio hæc in re parum dicit. Et hoc ostendo euidenter, quidquid sit, an Deus semper odio habeat peccatum præcedens, hodie homo redditur malus moraliter & peccator habitualis, & obiectum displicentiæ diuinæ pro hodiernâ die. Relictis ergo entibus mediis moralibus, rogo, Quæ est forma mala, à quâ redditur homo hodie malus? Non præteritio sola peccati, aliàs etiam post condonationem redderetur malus, quod est hæreticum, quia & tunc esset præteritio physica peccati; ergo forma simul cum præteritione constituens hodie hominem malum, est carentia condonationis: neque enim est aliud physicum vnde ea denominatio resultet; vnde ea carentia, quæ in se est indifferens, est pars constituens hodie hominem malum, ita vt eâ solâ ablatâ, licet in eâ nihil mali auferatur, auferatur tamen ab homine hodie ratio mali & maculati coram Deo, & dignitas ad odium; potest ergo res indifferens complere malitiam, & dignitatem ad odium, ita vt sine tali re indifferenti nec ea malitia nec dignitas reperiatur.

Idem rursus ad hominem ostendo, quia peccatum actuale redditur in horum sententiâ infinitè graue à Deo, vt à formâ moraliter illi inhærente; ergo Deus, qui est infinitè bonus, tamquam forma constituit peccatum in ratione infinitæ offensæ, qui est effectus formalis malus.

94 Respondent, malitiam desumi in actu, eò quòd oriatur à cognitione de Deo; grauitatè verò ab ipso Deo, quasi in formante peccatum. Sed cõtrà, quia ego non feci argumentum in malitiâ peccati; hæc enim non ponitur ab his infinita (benè id aliunde scio) sed in grauitate & ratione offensæ, quæ est infinita, & non potest à cognitione finitâ vt à formâ desumi, & solùm ab his explicatur per inhærentiam formalem ipsius Dei, quod & in hac solutione admittunt. Iam autem inde infero consequentiam manifestam, Ergo in ratione infinitæ offensæ (qui effectus formalis etiam est malus) constituitur peccatum per formam non solùm non malam, sed infinitè bonam, scilicet per ipsum Deum.

Tandem idem ostendi eo loco de pœnitentiâ aliis exemplis de Musicâ, picturâ, pulchritudine, &c. duæ enim voces, quarum quælibet secundùm se est bona, & iuxta artem canit, si coniungantur hîc & nunc, facient aliquando ingratissimum sonũ, eò quòd non concordent inter se: similiter in pulchritudine, oculi v.g. & nasus in se pulchri & proportionati, si coniungantur cum facie cui non sunt proportionati, etiamsi reliqua pars faciei esset pulchra in se, facient tamen hîc & nunc deformem faciem. Idem in cibis: læpè enim ex commistione duorum, quorum quilibet in se gratissimus est, resultat tertius ingratissimus.

Aduerto, malè à nonnullis impugnari Hurtadum, quasi hîc minùs consequenter locutum, dum admittit puram omissionem, & negat libertatem extrinsecam esse; contra quem sic arguunt: Eadem omissio actus videtur posse transire de liberâ in necessariam, & è contrario; ergo libertas non est intrinseca omissioni, ergo nec actui positiuo. Facilè respondeo pro illo, sicut actus liber & necessarius in sententiâ eius specie differunt, ita omissionem liberam etiam differre specie à necessariâ, illa enim est carentia actus liberi, hæc autem est carentia actus necessarij, carentię autem differunt specie iuxta terminorum diuersitatem. Quòd si loquamur de ipsâ externâ omissione Sacri v.g. fatebitur libenter, eam posse transire de liberâ in necessariam; & è contrario, sicut eadem actio externa iam libera iam necessaria esse potest. Neque hîc disputatur de actione externâ, sed de actu voluntatis, & quoad hoc, quid erat necessum ad puram omissionem recurrere? 95

Secundò aduerto, malè eosdem argumentari, 96
casu quo quis possit die Festo audire duo Sacra: aiunt enim, Omissio cuiuslibet Sacri est in se indifferens, quia sine violatione præcepti potest existere, dummodò vnum Sacrum audiatur; vtraque autem omissio simul sumpta iam est peccatum, ergo ex duabus rebus indifferentibus in se potest resultare vnum totum malum moraliter. Hoc, inquam, argumentum nullum est: quia si loquamur de omissione internâ, quæ propriè est peccatum, facilè respondebit Hurtadus, eam solam esse malam, quæ est tempore aut naturâ posterior, quia per illam solam violatur præceptum, eamque specie esse diuersam à primâ. Quòd si ambæ sint simul naturâ, dicet Hurtadus, & benè, vtramque esse malam, eò quòd per vtramque saltem partialiter se reddit impossibilitatum ad audiendum Sacrum ad quod tenetur; vel vt meliùs dicam, tunc solùm erit vnica omissio audiendi Sacrum, vnica inquam omissio omnium volitionum, quæ eo ipso erit mala intrinsecè. Si autem de ipsâ extrinsecâ auditione & omissione loquamur (vt in solutione præcedentis obiectionis dixi) fatebitur Hurtadus, per extrinsecam denominationem posse prouenire malitiam. Addo, in hoc argumento nõ esse specialius 97
mysterium in duabus omissionibus audiendi duo Sacra, quàm in duabus volitionibus positiuis non audiendi hoc vel illud Sacrum: vnde non est cur specialiter quoad hoc in omissionibus, quàm in actibus positiuis hi argumententur: in vtrisque nulla est, vt diximus, specialis difficultas.

SVB-

SVBSECTIO TERTIA.

Noua obiectio contra prædicta soluitur.

OSTENDI, malitiam posse componi ex partibus in se seorsim bonis, ex libertate in actu primo, ex cognitione præcepti, & ex volitione ipsâ. Iam autem insurgit hîc noua difficultas: ergo quandoquidem illæ tres simul sumptæ constituunt malitiam, æqualiter Deo vna displicebit, ac altera.

Posses fortè respondere, actum ipsum seu volitionem esse partem in recto, cetera verò in obliquo, ideoque Deo solum actum displicere, non alia. Sed contrà, quia rectum & obliquum (vt sæpè dixi) est solùm in ordine ad nostrum modum concipiendi, in re autem ipsâ omnes sunt æqualiter partes compositi, ergo Deo æqualiter displicebunt.

98 Respondent nonnulli, Deo displicere libertatem in actu primo non secundùm se, sed vt coniunctam cũ odio Dei: sicut nasus magnus displicet non secundùm se, sed vt coniunctus cum exiguâ facie, & hæc è contrario displicet non secundùm se, sed vt coniuncta cum magno naso.

Hi Auctores non explicant difficultatem, quia semper videtur manere verum consequens obiectionis suprà illatum, scilicet Deo tam displicere prohibitionem esus carnium die Veneris, quàm ipsum esum. Quod amplius ostendo: sicut prohibitio non displicet per te, nisi vt coniuncta cum esu, ita esus non displicet nisi vt coniunctus cum prohibitione; ergo tam Deo displicet prohibitio vt coniuncta cum esu, quàm hic vt coniunctus cum prohibitione. Dicere autem, Deo æquè displicere suam legem prohibentem, ac ipsum actum transgressionis, est valdè durum, ne amplius dicam; & potiùs dicerem, libertatem esse essentialem, quàm hoc concederem.

99 Aliter ergo nobis respondendum est, scilicet, sicut à parte rei, licet malitia componatur ex libertate & lege prohibente, solus tamen ipse actus est malus; ita etiam solum actum Deo displicere, quia solum id displicet quod malum est. Ostendi autem suprà, effectum aliquem formalem, qui resultat ex duabus vel tribus rebus distinctis, sæpè soli vni ex illis conuenire. Sic obiectum constituitur odio habitum ab odio, & à sua entitate, esse tamen odio habitum, nullo modo conuenit ipsi odio, quod potiùs amatur, sed præcisè entitati subiecti. Sic in omni denominatione visi, cogniti, quæ licet inadæquatè sumatur à visione, ipsa tamen visio non est visa, sed obiectum: neque potest dici Visio coniuncta cum obiecto est visa. Idem est in denominatione patris, quæ conflatur tamquam ex parte ex ipso filio, qui tamen nullo modo est pater, neque vt coniunctus cum filio. Idem in denominatione prioris, dextri: & plura alia exempla possunt adduci pro eadem doctrinâ. Ergo cùm sola volitio comedendi carnes sit mala, sola illa displicebit Deo, etiamsi aliæ partes concurrant ad constituendam illam in ratione mali. Declaratur vlteriùs ex principio lumine naturæ noto: Id solùm 100 est malum moraliter, quod est transgressio legis: atqui sola volitio comedendi carnes est transgressio legis, etiamsi ipsa lex requiratur vt illa volitio sit transgressio (vbi enim non est lex, nec præuaricatio esse potest) & hoc ex terminis est manifestum; ergo sola volitio displicet Deo: lex autem, sicut neque vt coniuncta cum volitione est transgressio, ita neque vt coniuncta cum volitione Deo displicet, vt suprà dixi, odium neque vt coniunctum cũ obiecto odio haberi, sed solũ ipsum obiectum coniunctũ seu denominatum ab odio.

Disputatione VIII. de Pœnitentiâ à num. 25. dedi doctrinam, quâ præsens difficultas facilimè enodatur. Ostendi enim ibi, sæpissimè requiri ex parte obiecti ad amorem vel odium circumstantias aliquas, quæ tamen non terminant formaliter odium vel amorem: sic, vt ego desiderem obiectum, requiritur illud esse absens, & tamen nullo modo desidero absentiam. Sic, vt dem eleëmosynam, illamq; amem, requiritur, me nouisse paupertatem illius cui volo dare eleëmosynã, & tamen nõ amo paupertatem illius, imò potiùs ea mihi displicet. Similiter, vt Deus 101 det hoc numero auxilium, conducit illud à Deo videri coniunctũ cum peccato futuro (quando id permittit ex affectu ad gloriam, vel ex animo puniendi illum cuius permittit peccatum) & tamen Deo nullo modo displicet futuritio peccati; ergo possunt esse multæ conditiones, quæ necessariò præuideantur ex parte ipsius obiecti, non tamen amentur aut odio habeantur, sed solùm obiectum præsentibus illis. Hanc eamdem doctrinam tenentur recentiores, cum quibus ago, concedere in peccato habituali: vt v. g. in Deus odio habeat Petrum v. g. oportet vt illum videat peccasse, & peccatum non fuisse condonatum ab ipso Deo, per hoc tamen non displicet Deo carentia ipsa condonationis; hæc enim amatur potiùs à Deo, directè autem displicet peccatum præcedens & ea persona, dependenter tamen ab eo quòd Deus videat hîc & nunc non fuisse condonatum peccatum.

Aduerte tamen, licet in ordine ad odium Dei sit conditio libertas in actu primo, quia, vt dixi, solus actus secundus terminat odium, in ordine tamen ad rationem peccati, eam libertatem esse partem intrinsecam: nam, vt dixi suprà, nonotum, quod dicit peccatum intrinsecè & essentialiter, terminat odium Dei. Quod explico clarissimo & communissimo exemplo approximationis in ordine ad causam operantem: licet enim approximatio nullo modo influat in effectum, & consequenter non sit causa, sed conditio requisita ad causandum, si tamen eadem approximatio comparetur cũ isto effectu formali, *potens proximè causare*, iam non est conditio, sed pars, quia solâ ablatâ illâ approximatione, formaliter perit ille effectus formalis *potentis proximè*: hic enim duo dicit, & virtutem influentem, & conditiones requisitas ad influendum. Ita similiter libertas in actu primo, qui est conditio, vt odium terminetur ad meum actum, est simul pars intrinseca mei actus vt potentis proximè terminare odium Dei, & consequenter vt mali.

Tandem hoc idem explicatur ex eo, quòd solus ille actus odij Dei v. g. est in meâ potestate, ergo solus ille mihi debet imputari ad meritum vel demeritum, licet non imputetur, nisi quando sunt aliæ formæ à quibus denominatur liber bonus, aut malus, &c. Hæc ex terminis sunt manifesta, nec maiori egent explicatione.

Posset

103 Posset aliquis rursus obiicere pro libertate essentiali actus: Non repugnat aliquis actus voluntatis, qui essentialiter sit liber, ergo talis est de facto. Sed ego retorqueo argumentum, & sumo contrarium Antecedens: Non repugnat actus qui de se sit indifferens vt sit liber vel necessarius, ergo talis est de facto; & rogo, quænam ex his sit melior consequentia, tua, an mea. Puto, meam esse meliorem, quia non debemus de facto multiplicare vel diuersificare entitates sine necessitate; nec valet consequentia, Possibilis est talis diuersitas, ergo datur. Valet autem, Potest fieri sine diuersitate, ergo nisi aliunde sit ratio, in contrarium, debemus dicere, de facto fieri sine tali diuersitate.

SVBSECTIO QVARTA.

Vera sententia.

VERA ergo & communior sententia, quam è Societate PP. Suarez, Molina, Vasquez, Valentia, Salas, & recentiores communiter defendunt, imò Vasquez ausus est dicere à nullo ex antiquioribus negari, docet, libertatem esse denominationem extrinsecam actui voluntatis à potentiâ indifferenti, & paratâ ad vtrumque. Hanc probat P. Vasquez: quia idem actus potest transire de libero in necessarium, ergo libertas non est illi essentialis. Non facio tale argumentum, quia, vt probetur eumdem actum posse transire à libero in necessarium, & è contrario, debet iam supponi nostra conclusio; ideò enim potest mu-
104 tari, quia nō est essentialis, non è contrario. A posteriori verò, licet possit ostendi ex mutatione, libertatem non esse essentialem, quia tamen nullam nos habemus experientiam talis mutationis (ego enim non possum dignoscere, vtrùm sit idem numero actus, quando liberè & quando necessariò operor) inde fit, vt mutatio non sit in se nobis nota, sed ipsam aliunde debeamus probare, ex eo scilicet quòd libertas sit accidentalis actui, non verò possimus ex mutatione libertatem accidentalem persuadere.

Probatur ab aliis Secundò, Quia veritas est denominatio extrinseca propositioni ab existentiâ obiecti, ergo & libertas actui. Neque vtor hoc argumento, quia aliqui ex aduersariis negabunt Antecedens; & qui concesserint, non tenentur consequentiam admittere, quia in libertate reperitur ratio malitiæ, quæ non videtur posse prouenire ab extrinseco, quidquid sit de veritate: & propterea initio dixi, esse in hac quæstione specialiorem difficultatem.

105 Tertiò alij, Quia actus liber libertate contrarietatis non differt à necessario quoad speciem; ergo saltem libertas contrarietatis non est actui essentialis; ergo nec libertas contradictionis. Patet hæc vltima consequentia, quia omnia argumenta, quæ pro libertate contradictionis ab aduersariis fieri possunt, possunt etiam fieri in libertate contrarietatis. Prima consequentia per se est manifesta. Antecedens verò probatur, quia idem est amor Dei, siue habeam paratum concursum ad odio habendum Deum, siue non, quia amor non pendet à principiis odij, dummodo fiat taliter vt possim ab eo cessare.

Respondebis fortè, libertatem requisitam ad meritum & demeritum, solùm esse libertatem contradictionis; ideò tua argumenta solùm probare, hanc libertatem esse essentialem, quidquid sit de libertate contrarietatis. Sed contrà Primò, quia negari nequit, maioris meriti esse amorem virtutis, quando non solùm possum cessare ab eo amore, sed etiam possum, imo tentor vehementer facere contrarium; iam ergo totus ille excessus amabilitatis & bonitatis moralis prouenit ab extrinseco illi actui.

Respondebis fortè, casu quo quis habet liber- 106
tatem ad peccandum & benè operandum, se reducere ad actum secundum per duo exercitia libertatis, vnum quo non vult peccare, alterum quo vult obiectum virtutis, & propterea magis mereri, quia habet duos actus bonos. Sed contrà, quia in horum sententiâ voluntas non semper se determinat per duos actus bonos, sed sæpè per puram omissionem circa peccatum v.g. & per actum positiuum virtutis contrariæ. Tunc autem pura omissio, quia in se non est meritoria, non auget valorem actus positiui; ergo hic augetur ab extrinseco, quod contendo. Patet consequentia, quia licet non habeam duos actus positiuos, vnum, quo dicam, Nolo odium ad quod tentor, & alium, quo amem Deum, sed præcisè amando vincam tentationem, negari nequit, illum amorem esse magis meritorium, quàm si non fuissem tentatus, nec potuissem odio habere.

Secundò impugno eam solutionem, & confir- 107
mo euidenter præcedens argumentum, si essem necessitatus ad vnum è duobus actibus virtutis omnino inter se æqualibus, nullo modo imputaretur mihi ad meritum, facere hunc potiùs quàm illum: vt enim ostendi alibi, & aduersarij fatentur, electio inter duo omnino æqualia, nec meritoria nec demeritoria est, si supponatur necessitata voluntas ad vnum ex illis. quis enim dicat, mereri illum qui cogitur ad dandum vnum è duobus ducatis omnino æqualibus, mereri inquam, ex eo quòd det hunc potiùs quàm illum alium? certè ego ex hac electione nullas illi agerem gratias, magis quàm si fuisset coactus determinatè ad vnum. Tunc sic: In eo casu quilibet ex illis actibus est liber libertate contradictionis, & physicè tam liber, ac si non teneretur ad alium ei omnino æqualem: tam enim est in meâ manu non facere actum A. eleëmosynæ in particulari, quando teneor vel ad illum, vel ad actum B. orationis, quàm si non tenerer ad vllum ex illis. Manet ergo idem omnino actus mi- 108
sericordiæ, siue tenear ad illum sub disiunctione, siue non; quia disiunctio ad alium actum æquè bonum non immutat physicè principia huius, nec me cogit ad hunc, & tamen in vno casu nullo modo est actus ille meritorius ex defectu libertatis moralis, in alio verò idem numero est meritorius; ergo libertas, quæ ad meritum conducit, etiam in sententiâ aduersariorum est denominatio extrinseca ab indifferentiâ potentiæ, & ibi omnia eorum argumenta infringuntur.

Declaro, ita vt nulla possit esse solutio. Da, à Deo me determinari vel ad odium vel ad amorem, Petrum verò determinari ad amorem, vel ad alium actum virtutis æquè bonum; amor tam est mihi liber quàm Petro, & è contrario intrinsecè in se: idem enim est prorsus amor, siue sim necessitatus siue non, ad alium actum æquè bo-

num, siue ad illum aut alium actum malum, & tamen in Petro ille actus non est bonus, eò quòd non potuit malum efficere, nec cessare ab hoc vel altero bono æquali, quo casu non est locus merito, vt paulò antè dixi: in me autem est bonus amor ille idem manens quoad reliqua, præcisè ex eo quòd, licet ego sim determinatus ad illum vel alterum actum sub disiunctione, ille tamen alter
109 actus est malus. Vnde absolutè ego sum liber ad benè & malè operandum; ideoque dum benè operor, mereor; ergo sine mutatione intrinsecâ actus potest reddi bonus aut malus moraliter, & indifferens. Quod dico de me & de Petro, possum de me ipso dicere pro diuersis temporibus. Negari ergo nequit, libertatem ad meritum requisitam esse denominationem extrinsecâ actui, quo clarissimè soluitur argumentum aduersariorum è numero 74.

Ratione à priori nostra Conclusio euidenter probatur, quia ablato omni prædicato essentiali actus, in quo tu dicis consistere libertatem, præcisè quia intelligo istum actum fieri, quando potest voluntas illum omittere, intelligo illum ita prodire, vt potuerit non prodire; ergo intelligo illum liberum; ergo libertas non est intrinseca & essentialis adæquatè actui, sed desumitur & ex ipso actu & ex potentiâ ad oppositum, vel ad carentiam residentem in voluntate quando fit actus.

SECTIO V.

Vtrùm possit actus mutari è libero in necessarium.

110 SVPPONIMVS ex Sectione præcedenti, eumdem actum, qui modò est liber, potuisse esse necessarium, in quo conuenit cum actu vero vel falso intellectus. Inquirimus ergo, an ex suppositione quòd fuerit liber, possit in necessarium mutari, aut è contrario.

PRIMA CONCLVSIO. Potest mutari ob variationem concursus Dei. Probatur, quia voluntas deambulandi v. g. durans per duo aut tria instantia, potest in primo oriri à voluntate cum concursu indifferenti, in secundo verò potest Deus habere concursum determinatum ad vnum, quo redditur actus necessarius, ergo potest mutari.

Dices: Propositio non potest mutari de verâ in falsam; ergo nec volitio è liberâ in necessariam. Negant aliqui Antecedens, contra quos latè egi Disputatione XIV. Logicæ, Sectione 2. Ego eo admisso respondeo, negando consequentiam, quia volitio, vt transeat è liberâ in necessariam, non debet amare obiectum diuersum aut pro diuerso instanti, sed sufficit eam durare per duo instantia, vt in primo oriatur à concursu indifferenti, in secundo autem à determinato, quod rectè potest fieri sine mutatione actus per solam mutationem in principio influente. Veritas autem non potest mutari, nisi actus mutet obiectum,
111 quod repugnat. Explicatur vlteriùs disparitas, veritas & falsitas iudicij etiam in primo instanti suæ durationis desumitur ex existentiâ obiecti, in omnibus instantibus affirmatis, siue hæc præterita, siue præsentia, siue futura sint: & eodem modo ac ex eisdem prorsus capitibus desumitur veritas illius propositionis in secundo instanti quo in primo; vnde veritatem vel falsitatem, quam habuit in primo, debet habere in secundo, & è contrario, libertas autem volitionis in hoc instanti non desumitur ex modo quo in secundo producenda est ea volitio, sed præcisè ex eo modo quo nunc producitur. cumque in hoc instanti possit principium esse contingens, in secundo verò necessitatum, potest actus in primo esse liber, & in secundo necessarius; licet iudicium non possit successiuè esse falsum & verum.

SECVNDA CONCLVSIO. Etiam ex variatione 112
cognitionis potest idem actus è libero fieri necessarius. Probatur, quia cognitio v. g. visio beata non proponit aliam bonitatem in Deo, quàm cognitio infusa; ergo vtraque poterit illuminare ad amorem eiusdem obiecti, & consequenter ad eumdem amorem concurrere cum hac differentiâ, quòd visio beata, quia clariùs proponit bonitatem, rapit in amorem, in quem non rapit infusa, quia obscurior. Et in hoc sensu intellige, quæ dixi Disputatione VIII. Physicâ à numero 25. de variatione volitionis ex varietate cognitionis, non de varietate quoad substantiam, sed quoad modum liberi vel necessarij; ergo si cognitio infusa succedat visioni beatæ, aut è contrario, poterit idem amor Dei ex variatione cognitionis mutari è libero in necessarium.

Ex his infertur, quemlibet actum, quantumuis malum vel bonum, posse mutari in indifferentem, amittendo scilicet libertatem, sine quâ nec bonitas est nec malitia moralis, vtrùm autem è bono in malum possit mutari, vel è contrario, solius est Theologi: pendet enim ex eo, an actus bonus debeat amare honestum quia honestum. Quod si requiritur, non potest idem actus è bo- 113
no in malum mutari: imò neque potest habere indifferentiam vt sit bonus aut malus, quia non potest idem actus esse indifferens ad amandum honestum quia honestum, & ad amandum illud ob alium finem. Sed de hoc fusiùs Theologi.

SECTIO VI.

An possit esse libertas in actu secundo sine omni actu.

DVPLEX est hîc difficultas: Prima, an possit esse pura cessatio actus, quæ non sit libera, sit tamen à voluntate, sicut actus necessarius; Secunda, an possit esse libera.

SVBSECTIO PRIMA.

Pura omissio, quæ sit in potestate agentis, non tamen libera, reiicitur.

VNVS vel alter ex recentioribus secutus Cietanum opinatur, quando voluntati per intellectum proponitur obiectum aliquod indifferens, posse voluntatem cessare ab omni actu, vel amare obiectum: quòd si cesset, eam omissionem non futuram liberam, etsi fortè sit voluntaria. Huius opinionis fundamentū non est aliud, quàm voluisse vtriusque partis oppositæ argu- 114
menta conciliare: ideò negantibus puram omissionem liberam concedit intentum; affirmantibus verò, nullam esse repugnantiam in eo, quod voluntas tunc purè omittat, etiam annuit. Sed

quod

quod in simili sæpè contingit, dum vult vtrobique satisfacere, omnes offendit.

Reiicitur hæc sententia ab omnibus aliis vnanimi consensu, imò erronea à multis iudicatur, quia videtur impossibile, nec posse concipi, aliquem hominem hîc & nunc aduertentè se teneri sub peccato mortali Deum amare, & cognoscentem id à se posse præstari, sicut & verè potest; hunc, inquam, aduertenter & cum potentiâ ad amandum, non amare, & tamen nullo modo peccare. Certè hoc modo omnia præcepta posituua sine vllâ culpâ possemus violare; & qui deberet pauperi mille aut centum v. g. & videret hîc & nunc illum pauperem fame mori, insuper haberet ibi ad manum in abundantiâ & panem & pecuniam, & se ad hoc veneri nosceret, posset tamen hîc & nunc nec venialiter peccare non dando panem pauperi, sed eum mori permittendo per
115 puram omissionem. Ad quid ergo (si vera est hæc sententia) Christus Dominus terret seruum negligentem, dum dicit: *Seruus sciens voluntatem Domini, & non faciens, vapulabit multis?* Vt quid D. Iacobus ampliùs clamat: *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi?* Vt quid DD. & Concionatores clamant, nisi præcepta seruauerimus, nos damnandos? Possem enim ridendo eis omnibus respondere: O quàm estis vos omnes stulti ac simplices! per puram omissionem nihil horum faciam, & tamen non solùm non damnabor propterea, sed nec Purgatorium videbo, quia nec venialiter peccabo; quid ergo toties infernum obtenditis?

Ratione à priori eadem sententia impugnatur, quia actus positiuus non aliter potest esse mihi liber, nisi quatenus in meâ potestate est ab illo cessare. Si enim non est mihi liberum cessare ab amore, neque erit liber amor; ergo repugnat in terminis, cessationem ab amore non esse in meâ potestate, & tamen liberè me amare; aut è contrario, amorem mihi esse liberum, & non esse mihi liberum cessare ab illo: ergo eo ipso quòd actus positiuus est mihi liber, debes fateri, esse mihi liberam cessationem ab illo. Hæc sufficiant contra hanc sententiam, quæ ex se, explicatis terminis, apparet falsa.

Obiicies: Potentia libera est potentia faciendi & non faciendi; sed quando purè quis omittit, non reducit ad actum potentiam faciendi, ergo non reducit ad actum potentiam liberam, ergo ea omissio non est libera. Non video, quid velint hi Auctores hoc argumento suadere: videntur enim velle conuincere, non exerceri libertatem, nisi quando duo contradictoria simul ponuntur, scilicet factio & non factio, quia tunc solùm reducitur ad actum tota potentia libera faciendi & non faciendi, quod prorsus rationi repugnat. Nec argumentum magis probat, omissionem non esse liberam, quàm ipsum actum positiuum, qui etiam non est exercitium potentiæ non faciendi. Respondeo ergo, potentiam liberam esse ad vtrumque diuisiuè ad actum, & eius carentiam, non ad vtrumque collectiuè, vnde exercitium illius non potest nisi in actu solo, vel omissione solâ saluari. Quomodo autem omissio possit esse libera, docebitur inferiùs.

SVBSECTIO SECVNDA.

Sententia negans puram omissionem proponitur.

HAc ergo omissâ sententiâ, secunda valdè communis est, stante libertate in actu primo non posse voluntatem purè omittere, sed necessariò vel debere amare obiectum propositum, vel reflexè velle non amare, aut efficere actum incompossibilem cum eo amore quem omittit; ita, vt omissio illius non sit libera in se, sed vel in actu reflexo in quo est volita, vel in incompossibili. In hanc abiere nonnulli recentiores, qui pro eâ referunt D. Thomam 1.2. quæst. 71. art. 5. Sed hi non videntur attentè legisse D. Thomam, imò nec sine attentione: tam clarè enim contrarium docet, vt non possit de mente eius dubitari. in responsione enim ad 2. hæc habet formalia verba: *Ad secundum dicendum, quòd aliquid dicitur voluntarium, non solùm quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est vt fiat vel non fiat: vnde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle & non velle.* Hæc ille. vbi duas habet propositiones contradictorias his recentioribus, Prima: *Aliquid dicitur voluntarium non solùm quia* 118 *cadit super ipsum actus voluntatis*; recentiores autem dicunt, *Nisi cadat super omissionem actus voluntatis, non potest esse vllum voluntarium.* Secunda: *Ipsum non velle est voluntarium*; aduersarij autem dicunt, *Solum velle est voluntarium.* Adde, eo loci in argumentis contrariis omnibus probari sententiam horum recentiorum, his autem respondere D. Thomam nihil probare. Quòd si in corpore huius Articuli docet, semper in peccato omissionis reperiri aliquem actum positiuum, qui sit occasio omissionis, quo videtur eis fauere, ibi tamen expressè docet, sine vllo actu exteriori vel interiori posse esse peccatum omissionis, & concludit, eum actum, qui est occasio omissionis, habere se ad peccatum omissionis per accidens, ideoque verius esse, peccatum omissionis nullum requirere actum. Quid clarius?

Arguunt Primò à ratione: Cessatio & omissio non potest esse libera, nisi vel quia volita (& tunc iam includit actum) vel in se ipsâ: hoc autem secundum repugnat, quia in se est pura negatio actus voluntatis, & nihil aliud; ergo est potiùs negatio voluntarij, quàm voluntarium. Confir- 119 mant Primò: potentia libera est vitalis, ergo non reducitur ad actum nisi per vitam in actu secundo; sed negatio actus non est vita, ergo. Secundò: potentia libera respicit bonum & malum, sicut intellectus verum aut falsum; ergo sicut intellectus per cessationem actus non fertur in obiectum, ita voluntas non fertur ad obiectum per omissionem, ergo non exercebit suam libertatem. Tertiò: voluntas in actu secundo exercens libertatem, debet aliquid habere quod non habeat in actu primo; sed omissionem actus etiam habuit in actu primo, ergo per illam non potest libertatem exercere. Hoc argumentum variis modis & phrasibus proponitur & dilatatur à recentioribus. Meliùs alij, qui eamdem sententiam tutantur, illi & omnibus eius fulcris diffidunt. Et primò dico, argumentum cum duabus confirmatio-

nibus primis, si quid probat non probare, repugnare puram omissionem, sed eam non posse esse liberam, quod Auctores primo loco refutati dixere. Tertia confirmatio sola videtur id directè
120 probare, sed ab eâ incipiendo, respondeo, in priori naturæ causæ, seu potentiæ liberæ, non esse omissionem actus, sed præcisionem, id est, tunc non concipi neque actum neque carentiam illius, quia neutrum est principium libertatis, seu effectus illius: in secundo autem instanti seu posteriori naturæ, quando exercetur libertas, iam intelligitur & est in ipsâ voluntate carentia operationis liberæ. Et hanc doctrinam tenentur ipsi admittere in omissione externâ: pro priori enim naturæ, antequam Deus se determinet ad producendum aut non producendum Petrum, datur præcisio ab existentiâ Petri, & tamen non datur carentia, aliàs non posset in eo instanti Petrus existere; pro posteriori verò, quando Deus se determinat non producere Petrum, datur iam verè & realiter carentia illius. quid ergo specialius inueniunt recentioers in omissione actus interni, quàm in omissione externâ, quoad secundam difficultatem?

121 Secunda confirmatio petita ab intellectu, nulla prorsus est: arguitur enim in illâ à causâ necessariâ ad liberam, quod argumentum nullum est. Disparitas in præsenti est manifesta: nam potentia necessaria, quando non operatur, non à se sed ab extrinseco cessat, id est, ex defectu principij requisiti ad operationem: ideò mirum non est, si carentia operationis positiuæ non sit operatio ipsius; at potentia libera, qualis est voluntas, quia positis omnibus prærequisitis ad operandum, potest pro libitu non operari aut operari positiuè, ideò ipsa carentia operationis ei imputatur, perinde ac si eam voluisset. Vt enim benè dixit D. Thomas suprà à nobis relatus, *ipsum non velle, quatenus hic & nunc est in meâ potestate vtile, potest dici & esse voluntarium.*

122 Ad primam confirmationem ex vitalitate petitam, faciliùs adhuc respondeo, potentiam liberam dicere ordinem in actu secundo, & ad vitalitatem, & ad omissionem illius; ideò secundùm totum quod includit, non esse potentiam vitalem, id est operatiuam ab intrinseco, quia, vt libera, est operatiua, & non operatiua. Hinc ad argumentum facilè respondetur, omissionem actus, licet nihil sit positiuum, sed præcisè carentia actus, esse tamen liberam, quia hîc & nunc fuit in potestate voluntatis eam carentiam non esse, ponendo actum quo formaliter illa destrueretur.

Sed vrgebis, & sit secundum argumentum: eadem omissio in se est, siue Deus paret concursum indifferentem, siue non; in vtroque enim casu est purum nihil: sed si Deus neget concursum indifferentem, ea omissio non est libera, ergo etiamsi eum paret, non erit libera. Confirmatur: do hominem omittentem liberè volitionem de auditione Sacri, neget Deus illi, perseueranti in eâ omissione, concursum indifferentem, de quo ipse nihil sciat, iam ergo, stante eodem iudicio & omissione eadem, & eodem modo iudicante se peccare ac anteà, transiuit à peccante ad non peccantem, quod prorsus videtur incredibile.

123 Ego miror, hoc argumentum nobis obiici ab aduersariis, cùm sit eadem prorsus difficultas in actu positiuo: muta enim casum in hominem liberè amantem obiectum malum, & da tunc à Deo illi negari concursum indifferentem, ecce ille homo in eodem statu perseuerans & putans se peccare sicut anteà, non tamen peccat, quid ergo respondebis?

Fortasse dices, te negare ideò eumdem actum numero transire de libero in necessarium, ac proinde non habere locum meam instantiam. Sed contrà Primò, quia multi negantes puram omissionem, admittunt, libertatem esse extrinsecam actui; ergo iam in horum sententiâ argumentum ruit. Contrà Secundò, quia si libertas sit essen- 124
tialis actui, dices, mutari amorem positiuum eo ipso, quòd Deus neget concursum indifferentem, & tum etiam ego dicam, mutari ipsam omissionem, quæ cùm suam entitatem desumat in ordine ad actum positiuum quem negat, necessum est, vt quando datur priuatio actus liberi, ea sit diuersa à priuatione actus necessarij, sicut ipsi actus per te inter se sunt diuersi; ergo non manet eadem omissio peccaminosa, quæ anteà, quod tu malè supponebas in argumento. Contrà Tertiò, quia si est aliqua repugnantia in eo, quòd homo nesciens se omittere necessariò, transeat ad omittentem liberè & peccantem, eadem planè est etiamsi mutet actus positiuos: nam tota mutatio fit etiam ipso inscio, non enim nescit se esse prædeterminatum: imò putat se operari liberè, etiamsi fecerit actum necessarium, aut è contrario; ergo propter hoc non specialiter ea omissio neganda magis, quàm non negetur, mutari hominem ab operante liberè in necessariò operantem. Absolutè igitur argumento respon- 125
deo, nullum esse inconueniens, vt, si Deus faceret illud miraculum, negando concursum indifferentem, homo putaret se liberè operari, eò quòd haberet plenam aduertentiam, in re tamen non operaretur liberè & consequenter; si amaret obiectum malum, putaret se peccare, cùm tamen verè non peccaret, eò quòd verè non habuisset libertatem, etiamsi ipse putaret, quod ab omnibus dicendum est, siue detur pura omissio siue non, siue libertas sit essentialis actui siue non; quia stante iudicio indifferenti, potest aliunde esse necessitas ad operandum, quæ si ignoretur ab operante, vt potest ignorari, ille putabit se liberè operari, quando operatur necessariò, vt paulò antè dixi.

Tertiò arguunt: Omne quod est liberum, ablatâ libertate manet voluntarium, subiectum enim liberi est voluntarium, quod præcipuè locum habet in nostrâ sententiâ suprà positâ de diuisione voluntarij in liberum & necessarium tamquam subiecti in accidentia: sed pura omissio ablatâ libertate non est voluntaria; ergo neque
126 est capax vt supra illam cadat libertas. Hoc argumentum valdè extollitur à nonnullis recentioribus, non video tamen quâ consequentiâ ad propria principia, quibus docent libertatem esse essentialem actui; tunc enim actus liber non priùs est voluntarius quàm liber, quia vtrumque est illi essentiale, & consequenter non potest in eo manere voluntarium, ablatâ libertate. Dic ergo idem de omissione, eam scilicet, quæ est libera, non potuisse esse purè voluntariam. Quòd autem inter actus positiuos vnus possit esse voluntarius, & non liber, in omissionibus verò id repugnet,

pugnet, per accidens omnino se habet ad hoc, vt illa omissio, quæ hîc & nunc potuit fieri esse, sit vel non sit libera; libertas enim huius omissionis non constituitur per possibilitatem alterius omissionis diuersæ & non liberæ, sed per hoc, quòd
127 ipsa hîc & nunc potuit impediri à voluntate. Da vnam potentiam volitiuam talem, quæ nullum actum necessarium possit elicere, numquid ideò non poterit esse libera? certè libertas non iuuatur, sed impeditur potiùs per necessitatem ad operandum. Respondeo ergo, omissionem non posse esse voluntariam, nisi sit libera, quia non potest oriri à voluntate, nisi quando ab ea potest impediri, quia in se non producitur; actum verò positiuum posse habere vtrumque, ideò voluntarium; quod est subiectum liberi & necessarij, est voluntarium positiuum.

SVBSECTIO TERTIA.

Alia quorumdam argumenta.

RECENTIORES alij his rationibus meritò diffidentes, primò arguunt ex Ecclesiastici 1. vbi laudatur ille, qui potuit transgredi, & non est transgressus, eò quòd supponatur, non posse dari puram omissionem sine actu, alioquin potuisset non transgredi per puram omissionem sine merito & laude. Leuissimum argumentum, Primò, quia ibi non est sermo de transgressione præcisè præceptorum negatiuorum, sed de omnibus præceptis tam positiuis quàm negatiuis; qui autem non transgreditur præceptum positiuum, proculdubiò debet habere actum positiuum,
128 quo corruit tota vis argumenti. Quòd si licet loca Scripturæ cum talibus diuinationibus interpretari, rogo istos Auctores, respondeant mihi, cur etiam à Spiritu sancto laudatur, *qui post aurum non abiit*, & dicitur mirabilia fecisse in vitâ suâ, cùm tamen tam potuit iste non ire post aurum sine vllo merito, scilicet ex motiuo indifferenti, aut etiam venialiter peccaminoso, quàm potuit ille transgredi per puram omissionem; nec Spiritus sanctus dicit, *qui post aurum non abiit propter bonum finem*, sicut suprà non dicit, *qui non est transgressus actu positiuo*; debent ergo hi Auctores loca Scripturæ iuxta subiectam materiam intelligere. Si enim laudatur non-transgressio, supponitur fuisse bona, siue ad hoc requiratur actus positiuus, siue non, sicut, si laudatur qui post aurum non abiit, supponitur habuisse bonum finem, etiamsi verba ipsa exprimant actionem aut omissionem, quæ & pro malo & pro indifferenti fine fieri potest. Imò in ipsâ non-transgressione positiuâ locum habet mea instantia, quia potuit quis non transgredi ex motiuo indifferenti, quo casu nihil mereretur.

129 Secundò adducunt ex Euangelio seruum pigrum, cuius omissio reprehenditur, & motiuum illius interrogatur, *Quare non dedisti pecuniam meam ad vsuram?* Si autem posset esse pura omissio, responderet seruus, *Quid me interrogas de motiuo, cuius non est capax omissio?* Si attendissent hi ad parabolam, aduertissent, seruum non solùm omisisse purè, sed abscondisse pecuniam, qui est actus liber positiuus, quod & ipse fassus est ante reprehensionem, *posui illam in sudario*, vel, *abscondit pecuniam domini sui*. Benè ergo potest motiuum huius actus interrogari: supponebat enim ille dominus, seruum non mansisse semper cum pecuniâ in manibus per puram omissionem nihil faciendo, sed illum tanto tempore habuisse necessariò aliquem actum quo illam seponeret saltem, vt posset comedere. Adde, nimis materialiter ab his Auctoribus sumi illud *quare*: ibi enim significat idem, ac si diceret, Quam excusationem huius omissionis reddes? Ad hoc autem non est necessarium, omissionem habere finem, aut motiuú: si enim ille potuisset respondere, Omisi ex necessitate aut ignorantiâ inuincibili, satisfecisset profectò interrogationi, licet non attulisset motiuum.

Tertiò D. Ioannem adducunt, aientem, omnia 130
quæ sunt in mundo, esse concupiscentiam carnis, aut oculorum, ac superbiam vitæ: vbi omnia peccata includuntur; non autem includerentur, si esset pura omissio libera, illa enim esset peccatum, & non esset concupiscentia, aut superbia. Respondeo, hanc diuisionem non esse Metaphysicè adæquatam; facilè enim est aliqua peccata inuenire, quæ ibi non includantur, v. g. pusillanimitas, mendacium iocosum, imò detractio, stando præcisè in ratione detractionis, quæ non necessariò oritur à superbiâ. Quomodo autem reducetur ad carnis & oculorum concupiscentiam? vel cur ibi concupiscentia aliorum sensuum non declaratur? neque enim solùm peccatur per visum; imò peccata quæ per visum fiunt, possunt reduci ad carnis concupiscentiam & superbiam, non ergo erat necessum tria illa membra ponere.

Dicendum ergo, ibi præcipua capita & com- 131
muniora assignari; per hoc autem non excludi aliqua alia peccata quæ consistant in omissione. Imò & ipsa omissio saltem per accidens potest reduci ad aliquod ex his capitibus, non quidem amatum, sed cognitum, vt dicemus infrà contra hos recentiores ad hominem.

Quartò arguunt à ratione: Quia omnis omissio libera debet esse propter finem, seu debet habere motiuum aliquod; hoc autem repugnat puræ omissioni, ergo non potest dari pura omissio libera. Consequentia est bona. Maior probatur, quia hæc est natura voluntatis, vt in tantum sit libera, in quantum ei proponitur obiectum cum indifferentiâ, id est bonum & malum. Si enim bonum sine malo proponatur, necessitatur ad amorem; ad odium verò, si malum sine bono; ergo quoties amat, mouetur à bonitate, & quoties omittit, mouetur à malitiâ in obiecto propositâ: similiter è contrario, cùm odio habet, mouetur à malitiâ, cùm omittit odium, à bonitate propositâ, semper ergo debet habere motiuum. Minor 132
primi syllogismi probatur, quia obiectum cognitum non potest actu mouere, nisi medio actu positiuo, negatio enim sola de se est indifferens, vt sit propter hoc vel illud motiuum; ergo, quòd de facto sit potiùs propter hoc quàm propter illud, includit aliquid positiuum, quo directè tangatur motiuum illud.

Respondebis, moueri voluntatem ad omissionem, duo dicere, & ipsam omissionem, & cognitionem proponentem motiuum omissionis. Sed contrà, Ergo qui omittit furtum v. g. stante præcisè cognitione de malitiâ morali furti, mouebitur ad omissionem ex solo hoc motiuo, vitandi scilicet malitiam moralem furti; ergo ille mere-

bitur per eam omissionem, quod repugnat in omnium sententiâ; & ipsimet purè omittentes fatentur, puram omissionem non sufficere ad me-
133 ritum, eò quòd non habeat motiuum. Contrà Secundò, possunt esse aliquando duo motiua contraria & incompossibilia ad omissionem aliquam, v. g. omittens Sacrum die Dominico, cognoscit eam omissionem esse vtilem vel ad dormiendum, vel ad ludendum: demus, iste omittat, non potest ab vtroque motiuo moueri, quia non potest simul velle ludere & dormire; non est autem maior ratio, cur moueatur ab vno potiùs quàm ab alio, quodlibet enim ex se est satis sufficiens ad mouendum; ergo in prædicto casu non omittit propter vllum motiuum, & tamen omittit, & est cognitio de motiuo; ergo omittere non consistit præcisè in complexo illo, motiui cogniti, & omissionis positæ; debet ergo esse aliquis actus positiuus quo tangatur vel hoc vel illud motiuum, ideoque possit nosci à quo motiuo hîc & nunc trahatur voluntas.

134 Respondebis Secundò, non esse necessarium, vt voluntas omittens moueatur à motiuo, sed sufficere cognitionem illam motiui se habere tamquam conditionem. Contrà insurgunt, quia ideò omittit voluntas, quia proponitur obiectum vt aliquo modo malum; ergo omittit, quia obiectum est malum; mouet ergo malitia voluntatem, ne amet illud obiectum; ergo malitia illa est motiuum omissionis. Confirmant hoc idem, quia voluntas necessariò trahitur à bonitate propositâ, quando non proponitur simul ratio mali; ergo malum propositum est causa cur non trahatur necessariò, seu cur omittat hîc & nunc voluntas, ergo est motiuum omissionis. Hæc est tota vis huius argumenti, quod fusè satis proponunt hi Auctores.

Et autem ego facillimè respondeo, & quidem ex eorumdem doctrinâ, in præsenti obliti non tam contra nos, quàm contra se argumentan-
135 tur. Disputatione de Prædestinatione à numero 28. dixi, obiectum aliquod dupliciter posse mouere voluntatem, vel directè, quando amatur aut odio habetur per actum positiuum; vel indirectè, quando non amatur vllo modo bonitas cognita, nec odio habetur malitia, cognitio tamen de illâ hîc & nunc impellit aut allicit voluntatem: quæ est etiam doctrina horum recentiorum, & per eam explicui, quomodo permissio peccati possit esse effectus prædestinationis. Licet enim permissio peccati in ratione vtilis constituatur per peccatum ipsum futurum, quod nullo modo à Deo amatur aut intenditur, tamen hîc & nunc ideò Deus dat hoc auxilium, seu permittit peccatum, quia videt illud secuturum ex tali auxilio, non quia amet hoc quod est, illud sequi, sed quia cognoscit hoc, & fortè, si hoc non nouisset,
136 non daret hîc & nunc tale auxilium. Iam ergo hinc clarè constat contra hos Auctores, motiuum aliquod posse voluntatem mouere, siue directè siue indirectè (voca vt volueris) etiamsi illud motiuum nullo modo tangatur actu aliquo voluntatis. potest ergo motiuum indirectè ad omissionem mouere, etiamsi per alium positiuum actum seu per ipsam omissionem non tangatur vllo modo, sed præcisè sit illa omissio dependenter à cognitione de illo motiuo, seu sit à motiuo cognito, non tamen amato aut odio habito. Huius manifestæ doctrinæ à priori ratio clarissimè redditur, quia, sicut ipsimet iam hîc contra nos arguentes dicunt, natura voluntatis ea est, vt necessariò feratur in obiectum propositum præcisè vt bonum, 137
sicut ignis necessariò calefacit passum approximatum: ita ego dico, sicut licet approximatio non sit nisi pura conditio, adhuc eâ magis vel minùs ablatâ, ignis magis vel minùs calefaciat; ita similiter, quò maior aut minor apparet in obiecto bonitas, eò magis aut minùs attrahitur voluntas: propositio autem malitiæ habet se vt conditio ad hoc, vt hîc & nunc obiectum illud non attrahat necessariò, sicut separatio passi ab agente conducit per modum conditionis, vt ignis non ita calefaciat, quod præstatur ab illâ separatione, non producendo actum aut formam aliquam positiuam, sed per se ipsam. Est tamen inter ignem & voluntatem hæc sola differentia, quòd, ablatâ omnino approximatione, ita retardatur actiuitas ignis, vt impediatur penitus, eò quòd sit potentia necessaria, quæ, positis requisitis, necessariò operatur, cessat verò, aliquo ex illis omnino ablato: voluntas verò, quia potentia libera est, ita 138
à cognitione malitiæ retardatur ne amet bonitatem, vt tamen maneat adhuc cum virtute ad bonitatem eam amandam. Et propositio malitiæ præcisè efficit, ne teneatur voluntas illam bonitatem propositam necessariò amare, ideoque redditur libera in actu primo.

Ceterùm sicut in vtroque exemplo voluntatis cognitio, & ignis approximatio, sat sunt rationes formales operandi, ita non est necessum, vt quando voluntas purè omittit, ea cognitio malitiæ seu malitia cognita impediat amorem, causando actum aliquem positiuum; sed sufficit, si per se reddat illud obiectum non amabile necessariò, seu non cogens ad sui amorem. Idem vlteriùs declaro argumento vel exemplo physico: quando enim duo entia contraria æqualis virtutis & resistentiæ inuicem concurrunt, vnum impedit aliud, nihil tamen efficiendo, sed præcisè quasi 139
formaliter æquando virtutem virtuti, resistentiam resistentiæ; cognitio ergo de bonitate inclinat voluntatem ad obiectum (sed & hæc inclinatio etiam causatur formaliter ante ipsum amorem in sententiâ aduersariorum omniumque) cognitio ergo superueniens de malitiâ præponderat in altera bilance, & resistit attractioni alterius cognitionis: ad hoc autem non est necessum, vt quid positiuum à se distinctum efficiat, sed præcisè vt ibi sit; eo enim ipso, si non cadit voluntas in alteram partem, tribuitur illi cognitioni directè vel indirectè, sicut ponderi exitenti in contrariâ bilance tribuitur, ne altera cadat, etiamsi in eo casu non sit vllus actus positiuus. Tandem idem ostendo in opinione multorum ex aduersariis, aientium, libertatem esse essentialem actui; tunc enim nō potest voluntas elicere actum amoris A. v.g. qui est liber, nisi sint duæ cognitiones 140
(vel vna duabus æquiualens) proponentes & malitiam obiecti, & bonitatem illius, quia sine iis cognitionibus nō est libertas essentialis illi actui. Tunc sic argumentor: Iste actus pendet essentialiter à cognitione de malitiâ obiecti, & tamen ea malitia non mouet propriè ad eum actum; quia, vt ego amem virtutem, non me mouet ratio mali physici quæ in illâ reperitur, imò potiùs hæc deterret, ergo non est bona consequentia, Voluntas, vt

vt omittat, pendet essentialiter à cognitione de malitiâ, ergo ea malitia cognita mouet in actu secundo, seu directè ad eam omissionem; quæ est vis totius tui argumenti. Si autem hanc necessitatem cognitionis, & attractionem in actu primo velis vocare motionem indirectam, sum tecum contentus, dummodò non requiras mihi, vt in actu secundo aliquid positiuum fiat ab eâ cognitione de malitiâ, vt dicatur impedire amorem, aut suo modo efficere vt omissio existat.

141 Hinc constat, etiamsi motiua, quæ ponuntur, sint contraria, & consequenter non possim simul amari, siue directè mouere, omnia tamen simul hic & nunc retrahere voluntatem, & esse causam indirectè, ne voluntas amet illud obiectum: nam, quò magis proponitur obiectum illud incompossibile cum diuersis bonis etiam contrariis inter se, eò minùs amabile redditur, quia præcludit mihi ostium ad plura bona, licet non simul, eligenda; inter quæ tamen possem pro meo libitu eligere. Est autem magis bonum, habere capacitatem non solùm vnius boni, sed vel huius vel illius cum optione eligendi, quàm esse determinatum ad vnum ex illis. Vnde ad obiectionem suprà factam dico, æqualiter in eo casu concurrere cognitionem de vtroque fine opposito, quia in ordine ad motionē indirectam non contrariantur

142 simul, quod manifestè constat: nam per actum positiuum possum amare eam omissionem, propterea quòd dat libertatem mihi ad vtrumque finem sub hac conditione, etiamsi vtrumque simul non possim amare; ergo cognitio huius optionis potest concurrere indirectè ad omissionem, etiamsi fines inter se sint incompossibiles. Constat Secundò, cur pura omissio non sit meritoria, quia scilicet non habet motiua directa, sed indirecta; actus autem bonus moraliter, vt & aduersarij ipsi fatentur, etiamsi positiuus sit, debet non solùm amare positiuè bonitatem, sed propter illam; vnde, si amem ieiunium propter malum finem, imò & si propter indifferentem, non erit actus simpliciter meritorius; at è contrario omissio boni præcepti mala est, etiamsi non habeat pro motiuo malitiam, quia non requiritur ad peccatum vt ipsa malitia sit motiuum, fortè enim id non potest esse, quòd si possit, saltem non est necessum, vt quis peccet contra ieiunium, vt velit comedere, eò quòd comestio est prohibita, sed sufficit, si

143 hoc velit, quicumque sit finis. Non ergo mirum, si inter omissiones hanc differentiam nos ponamus, vt omissio boni sit mala simpliciter, omissio verò mali non sit bona, etiamsi vna non habeat pro motiuo formali malitiam; sicut nec altera bonitatem, quandoquidem in ipsis actibus positiuis eamdem vos & omnes alij ponitis differentiam; cuius rei ea potest reddi ratio, quia malum ex quocumque defectu, bonum autem ex integrâ causâ, de quo fusiùs Theologi.

SVBSECTIO QVARTA.

Possibilis est pura omissio libera.

CONTRARIA sententia, quam suprà ostendi esse D. Thomæ loco ab aduersariis pro se citato, docetur ab eo clariùs hac 1. 2. quæst. 6. art. 3. vbi in fine corporis concludit, quandoque voluntarium esse absque omni actu externo, sed cum interno, quandoque verò & sine omni interno, vt quando non vult, quo nihil clariùs, est etiam communior in scholis. Probatur autem variis argumentis, sed non omnia solida sunt.

Primò arguitur, Quia conceptus libertatis 144 præcisè est posse amare & non amare, vel odio habere & non odio habere; sed non amare, non requirit actum positiuum, ergo nec libertas. Facilè respondebunt aduersarij, se hanc repugnantiam probare non ex conceptu libertatis, prout explicatur per hæc verba, posse amare & non amare, sed aliunde.

Secundò arguitur: Demus, hominem amare liberè Deum, eò quòd habet paratum etiam concursum ad actum oppositum: demus vlteriùs, Deum negare concursum ad omnem alium actum, tunc ille amor Dei manebit liber, ergo, quia tunc potuit purè omittere liberè; ergo libertas saluatur præcisè in ordine ad actum, & eius carentiam. Huic argumento valdè fidunt non- 145 nulli recentiores, sed immeritò, respondent enim aduersarij, si libertas sit denominatio extrinseca actui, posse quidem manere eumdem numero amorem Dei, non tamen futurum tunc liberum, quia actus liber est ille, qui procedit à voluntate potente eum omittere: atqui, si non habeat concursum ad actum positiuum aliquem oppositum amori, non potest illum omittere; ergo tunc ille amor non erit liber. Neque potest obiici, in hac solutione reddi pro ratione conclusionem: nam benè potest quis argumento respondere cum conclusione, quando eam aliunde supponit probatam, & consequenter non sistit solutio in ipsâ conclusione, sed in ratione illius. Si verò dicatur libertas essentialis actui, tunc dicent, non mansurum eumdem numero actum, quia ille pendet essentialiter à principio libero; non est autem principium liberum, nisi sit ad actus duos oppositos.

Vrgebis cum eisdem recentioribus: Actus 146 amoris non procedit à principio ad odium, ergo ablato concursu ad odium, poterit manere amor. Neque hoc vrget: dicent enim aduersarij, amorem vt sic non pendere à concursu ad odium, pendere verò amorem liberum, quod & arguens tenetur admittere. Sicut enim ipse dicit, Amor non pendet à concursu ad odium; ita ego dico, Amor non pendet à potentiâ ad illum omittendum; ergo etiam poterit manere idem numero amor, licet non possit omittere, & consequenter de libero transibit in necessarium, quod ab arguente negatur: putat enim, libertatem esse essentialem. Quòd si non manet, tenetur dicere, amorem pendere à potentiâ illum omittendi, sicut hi, quos impugnat, dicunt, amorem liberum pendere à potentiâ ad actum oppositum.

Tertiò alij, Quia Deus potest voluntati præci- 147 pere, ne vllum actum eliciat; ergo est possibilis pura omissio. Negatur Antecedens ab aduersarijs, quia Deus nequit præcipere quod non est in meâ potestate.

Quartò, Quia si non est possibilis pura omissio, confunduntur inter se libertas contrarietatis & contradictionis. Nego sequelam: quia libertas contrarietatis est ad odium & amorem de eodem obiecto, contradictionis verò ad amorem vel odium, vel carentiam vtriusque, volitam tamen actu reflexo: aliud autem est dicere, Nolo

efficere amorem Dei, aliud verò, Deum odio habere.

148 Quintò, Quia non tenetur homo de quacumque re auditâ vel visâ gaudere aut tristari, potest ergo suspendere actum purè omittendo. Neque hoc vrget: vel enim illa res proponitur vt amabilis aut odibilis, & tunc dicent aduersarij, teneri nos vel amare vel odio habere illam, aut saltem reflexè velle non amare: si verò non proponatur vt amabilis vel odibilis, suspendet voluntas actum circa illam, non tamen liberè, quia non potuit ex defectu cognitionis bonitatis vel malitiæ actum elicere.

Fortiùs posset Sexto obiici, Quando efficio amorem intensum vt quatuor v. g. mihi est libera carentia vlterioris intensionis, & non per actũ, quo virtualiter vel formaliter sit volita; ergo in seipsâ. Probo Minorem, in quâ solâ videtur esse difficultas, quia quatuor gradus intensionis, quos efficio, non sunt incompossibiles cum quinto, expressè autem non habeo actum, quo dicam, nolo quintum; ergo. Respondent nonnulli, intensionem esse accidens actus, ideoque esse voluntariam in ipso actu, in quo mihi sunt voluntaria cetera actus accidentia, vbicatio, duratio, &c. Hæc
149 solutio nulla est, quia licet accidentia, quæ necessariò pullulant ex actu, sint in ipso mihi voluntaria, non tamen ea quæ non sequuntur ex actu: carentia autem quinti gradus (etiamsi eam voces accidens, in quo fortè erras) nullam habet connexionem cum quarto gradu, hoc enim posito, potest esse & non esse ea carentia.

Respondebis Secundò, eo ipso quo elicio actũ remissum, me velle ipsam remissionem. Sed contrà, quia in actu remisso sunt duo, & entitas actus, scilicet quatuor gradus; quia autem hi fiant, non sequitur carentia quinti, quia quintus poterat esse cum quatuor primis: est etiam carentia seu omissio quinti gradus, & hæc est libera in se sine actu positiuo eam volente, ergo.

150 Posses vlteriùs respondere, dari in quolibet actu punctum terminatiuum, quod impossibile sit cum quinto gradu, & consequenter in puncto virtualiter esse volitam omissionem quinti gradus. Hæc solutio supponit falsam doctrinam de punctis terminatiuis: neque enim, quando diuiditur aqua v. g. resultat aliqua pars terminatiua, quæ repugnet vnioni eiusdem partis, & quæ deberet amitti, si rursus aqua continuaretur; tale enim punctum omnino gratis fingitur, etiam in sententiâ Aristotelis de partibus & punctis finitis. Secundò potest impugnari, quia illud punctum terminatiuum non videtur habere motiuum vllum, & in se non est volitio; ergo non euadis difficultatem omissionis puræ per istud punctum. Hæc secunda impugnatio non vrget, quia illud punctum terminatiuum amoris, etiam est aliquid illius amoris, sicut punctum terminatiuum lineæ est aliquid lineæ; ergo sicut aliæ partes vel puncta amoris sunt in se voluntaria, & habent medium, ita etiam habebit & illud pun-
151 ctum. Aliter argumento è num. 148. respondent alij recentiores, si talem cognitionem habeo de Petro v.g. vt non possim illum amare, nisi actu intenso vt quatuor, tunc, inquiunt, carentia intensioris amoris, etsi sit pura, non tamen est mihi libera: si verò talem habeam cognitionem & aduertentiam, quæ requiruntur vt possim illum amare vt quinque vel vt sex, tunc, si non amo nisi vt quatuor, necessariò debeo habere alium actum reflexum, quo dicam, Nolo amare vt quinque, sed solùm vt quatuor; & licet, inquiunt, non videamur experiri in nobis talem actum, semper tamen datur. Quod confirmant exemplo actus fidei, qui in se non est liber, eò quòd sit actus intellectus, sit tamen hîc & nunc magis aut minùs intensus prout imperatur à voluntate, etiamsi nõ videamur in nobis experiri tale imperium de intensione actus fidei. Sed contrà, quia exemplum hoc 152 actu fidei non est ad rem, Primò, quia valdè est probabile, semel imperato assensu fidei per piam affectionem, non esse necessarium imperium circa intensionem assensus, sed intellectum tunc assentiri, quantum potuit hic & nunc, nec potest ab aduersariis ostendi necessitas talis imperij. Secundò, quia si semel ponimus imperium de substantiâ actus, facilè intelligitur quomodo illud idem imperium determinet intensionem: ceterum in nostro casu, tu ponis vnum actum imperij, qui nihil aliud præstat, nisi præscribere limites intensioni; quis autem dubiter, facilius posse cognosci, aut sentiri in nobis vnum actum adæquatè distinctum, & nouum, quàm cognosci in altero actu vnam circumstantiam aut respectum ad intensionem. Hæc vera omnino iudico; sed quia quando venitur ad experientias in nobis, etiamsi ego euidenter probem, non esse in nobis talem experientiam, tu semper dices, ego tamen experior, neque erit modus conuincendi, omitto hoc argumentum, & hanc tuam solutionem pro nunc tolero.

SVBSECTIO QVINTA.

Fortior probatio nostræ sententiæ.

VENIO ad argumenta quæ efficaciter nostram 153
sententiam suadent. Et quidem primum & efficacissimum est, ostendisse, omissionem liberam nullam in se dicere repugnantiam, etiam naturaliter loquendo: vnde non minùs debet tribui voluntati potestas ad illam, quàm ad actus positiuos, & in hoc ipsi aduersarij consentiunt, scilicet si argumenta ipsorum non sint solida, hoc ipso eos cecidisse causâ, nec nos teneri nouum argumentum proferre.

Secundò positiuè idem probo cum P. Hurtado: quia vt homo amet liberè aliquod obiectum (& mirum est aduersarios non aduertisse, sed docere) non est necessum vt habeat cognitionem reflexam de ipso amore, sed solùm de bonitate & malitiâ obiecti, vnde sic argumentor: Iste potest tunc liberè cessare ab amore & odio obiecti, quia nec bonitas obiecti necessitat ad amorem, neque malitia ad odium, nec quia non amet, tenetur odio habere obiectum, sed potest vtrumque omittere, non autem per actum reflexum, quo velit non amare aut non odio habere, quia per te non cognoscit amorem neque odium; ergo potest purè omittere liberè.

Nec potest dici, requiri necessariò cogniti- 154
nem de ipso amore vel odio, tum, quia hoc ab ipsis negatur; tum quia si, vt amem liberè Petrum qui est obiectum mei amoris, non sufficit cognoscere bonitatem & malitiam ipsius Petri, sed reflexè debeo cognoscere amorem ipsum; ergo, vt

vt hunc amorem tamquam obiectum possim per secundum actum liberè amare, debebo cognoscere secundum amorem, & sic in infinitum, quod repugnat. Sequela probatur, quia non est vlla ratio, cur non possim Petrum liberè amare, nisi cognoscam amorem de Petro, & possim ipsum amorem reflexè amare liberè, etiamsi non cognoscam secundũ amorem reflexum supra illum.

155 Tertiò & efficaciùs sic aliud efformo argumentum: Quando sum liber ad amandum & odio habendum Petrum v. g. demus, per actum positiuum me liberè illum amare, nihil aliud præterea requiritur pro hoc exercitio meæ libertatis. Iam sic argumentor: datur in eo casu libera omissio pura, ergo possibilis est pura omissio libera. Probo euidenter Antecedens, quia tunc potui non solùm elicere amorem, sed etiam imperium de ipso amore; hoc autem omisi purè & liberè, ergo datur pura omissio libera. Consequentia est euidens. Maior certa: quia si habui cognitionem de amore, vt possem dicere, Nolo amorem, habui eam vt possem dicere Volo amorẽ, seu Impero amorem. Minor probatur, quia istud imperium non est repugnans cum amore habito, ergo in amore non fuit volita eius imperij carentia vir-
156 tualiter: in se autem non fuit volita reflexè, quia illud imperium non fuit cognitum, & consequenter non potuit terminare actum voluntatis: vel quia licet fuerit cognitum, non tamen necessariò debuit per tertium actum reflexum amari eius carentia, vt tu ipse supponis; datur ergo in eo casu liberè omissio pura eius imperij; ergo possibilis est pura omissio.

Idem argumentum fit, quando homo potens amare & odio habere Deum, v. g. eum odio habet, tunc enim simul cum odio potuit habere actum reflexum, seu imperium de ipso odio, item & voluntatem reflexam de non amando Deo, quia hi duo actus vnus imperans odium, alter volens carentiam amoris, nullatenus opponuntur cum odio, vt per se manifestè constat, & tamen solùm habuit odium, vt tu ipse admittis, ergo in eo casu dantur duæ puræ omissiones liberæ, vna de imperio odij, altera de voluntate non amandi.

157 Idem argumentum fit, quando homo vult aliquid impossibile cum amore Dei: v. g. vult studere, aut aliquod aliud opus exercere, quo virtualiter impeditur ad amandum Deum, tunc enim non est necessarium (vt omnes aduersarij fatentur) habere actum, quo dicat, Nolo amare, sed sufficit voluntas virtualis non amandi; ergo in eo casu datur pura omissio libera illius reflexæ voluntatis de non amando Deo, quæ voluntas non repugnat cum voluntate studendi, imò potiùs est illi valdè conformis; benè enim congruit, Volo studere, & propter hoc volo me non occupare in amore Dei. Ecce ergo in omni casu, siue virtualiter siue expressè se determinet voluntas ad amandum aut non amandum, ad odio habendum aut non odio habendum, semper datur omissio libera de duobus aut tribus actibus, ad quos hîc & nunc erat indifferens. Hoc argumentum euidentissimum est, nec potest aliquid vel probabiliter responderi; videamus tamen quid possit excogitari pro illius solutione.

Primò potest quis dicere, voluntatem non 158
posse habere duos actus, & consequenter eo ipso, quòd se ad vnum determinet, virtualiter velle carentiam aliorum, & consequenter non dari omissionem liberam circa alios. Sed contrà, quia hoc non potest dici ab aduersariis aientibus passim, posse dari actus imperantes & imperatos in voluntate. Contrà Secundò, quia non potest vel apparens repugnantia adferri in eo, quòd simul voluntas duos actus habeat: imò quotiescumque ex intentione finis se determinat ad electionem mediorum, habet simul intentionem, & electionem, & idem posset probari positiuè in multis aliis casibus.

Responderi posset Secundò, eam omissionem 159
in prædicto casu habere suum motiuum, ad quod iam feratur voluntas per actum illum positiuum, quem habet. Contrà, quia motiuum amoris, id est bonitas in obiecto amato, licet sit motiuum pro carentiâ odij (quod fateor libenter) non tamen est motiuũ pro omissione imperij de amore, vel pro omissione volitionis odij: nam Deum esse bonum, & à me amari, non me mouet vt ego non velim reflexè amorem, vel vt ego non respuam positiuè odium; ergo omissio illius imperij & volitionis de odio, nullum habet hîc & nunc motiuum, quod terminet actum positiuum, vt tu contendis.

Tandem fortè dices, omnino esse necessarium, vt quandocumque amo liberè libertate contradictionis, habeam semper imperium reflexum de amore, & voluntatem reflexam de negatione odij. Contrà Primò, quia expressè docetur con- 160
trarium à te, & experientia idem ostendit, nec est vllus qui, quando vult liberè deambulare, habeat tales actus, Volo velle deambulare, & Volo non odio habere deambulationem; sed immediatè & directè Volo ipsam deambulationem, hæc enim est vna multiplicatio actuum à nemine cognita.

Contra Secundò, quia inde sequeretur, numquam esse in nobis actum alicuius virtutis formaliter meritorium, nam semper illi actus prodirent necessariò hîc & nunc ab actu imperante efficaci, & determinatè etiam pro hoc instanti, vnde tolleretur illis libertas, iuxta dicenda alibi; ergo numquam esset actus meritorius amoris Dei, spei, humilitatis, &c. sed soli actus imperantes essent meritorij: quod quàm sit absurdum, tu videris. Deinde hîc sequeretur processus in infinitum, de quo num. 153. Nobis hæc sufficiant pro purâ omissione liberâ.

DISPV-

DISPVTATIO NONA.

De Habitibus.

DE habituum extensione egi Disputatione 1. Logicæ à num. 29. vbi probaui, pro obiectorum etiam materialium diuersitate, diuersos habitus naturales constituendos esse. De eorum inter se vnione ibidem à numero 37. Quæ de intensione & corruptione dici poterant, facilè intelliguntur ex dictis Disput. IV. de Speciebus impressis, à numero 206. & 212. est enim eadem quoad hoc de vtrisque ratio. Solùm igitur restat nobis in præsenti disputare, quid sint, in quibus potentiis reperiantur, & quo pacto ad actus concurrant. Sed priùs quædam de habitu supernaturali breuiter perstringam.

SECTIO I.

De habitu supernaturali.

QVIA ex habitu supernaturali nonnulli arguunt ad naturales, vt infrà constabit, oportet breuiter habitum supernaturalem explicare, licet id ad solum Theologum videatur pertinere.

SVBSECTIO PRIMA.

Explicatur Habitus supernaturalis.

1 EST ergo habitus supernaturalis qualitas quædam per se à Deo infusa animæ, aut Angelo, eos eleuans ad efficiendos actus supernaturales. Habitum per se infusum esse qualitatem, id est, accidens reale, inde constat, quia non est de complemento substantiali hominis, magis quàm habitus naturalis aut actus naturales; vnde homine æquè substantialiter completo manente, & perit & aduenit, sicut calor, color, &c. vnde infertur, eam esse accidens. Esse verò accidens reale, non modale constat ex eo, quòd nulla sit vel apparens ratio, ad dicendum, eum esse essentialiter affixum subiecto magis quàm sint habitus naturales aut primæ qualitates, &c. non enim, quia possit habitus infusus diuinitus existere sine animâ, vllus sequitur processus infinitus, sed solùm infertur, requiri vnionem distinctam, sicut in aliis accidentibus, colore, luce; ergo habitus per se infusus est accidens reale, siue qualitas.

2 Dicitur *per se à Deo infusa*, quia non acquiritur per actus, sed petit ab ipso liberaliter voluntati infundi, quo differt ab habitu naturali, qui naturâ suâ per actus acquiritur, licet aliquando possit infundi præter exigentiam, vnde non per se, sed per accidens infusus in eo casu dici posset.

Dicitur *eleuans animam vel Angelum ad actus supernaturales*, quia cùm anima & Angelus sint naturâ suâ improportionati ad actus supernaturales voluntatis & intellectus, vt eos possint connaturaliter efficere, requirunt aliquod principium intrinsecum eis actibus proportionatum; & consequenter supernaturale, quo eleuentur & compleantur ad illos: hoc autem est habitus supernaturalis.

Ex his infertur, eos habitus esse simpliciter 3 necessarios ad actus, non tamen ita, vt neque de potentiâ absolutâ eorum concursus suppleri nequeat per auxilium extrinsecum, vt non bene aliqui docent) de facto enim peccator fidelis exercere solet actus supernaturales misericordiæ & iustitiæ, cùm tamen eis habitibus supernaturalibus iustitiæ & misericordiæ careat, de quo fusiùs Theologi. Sunt ergo simpliciter necessarij, quia connaturaliter & sine pouo miraculo non possunt actus supernaturales sine eis fieri; quo differunt à naturalibus, sine quibus connaturaliter actus elicitur: ob id habitus supernaturales magis sapiunt naturam potentiæ quàm habitus, licet hoc nomine vocentur, eò quòd separabiles sunt, & distinguantur per obiecta formalia.

Hi habitus non dant facilè posse, id est, non 4 facilitant potentiam ad suos actus. Quod probo, quia quantumuis paruulo fuerint in Baptismo tales habitus cum gratiâ infusi, adhuc cùm ad vsum rationis peruenit, non sentit se magis facilem ad opera bona, quàm si baptizatus non fuisset, alioquin ex illâ facilitate, quam in se experiretur, posset certò cognoscere se fuisse baptizatum, & recepisse gratiam, ergo habitus supernaturalis non facilitat potentiam. Secundò, potest iustus se diu exercere in operibus humilitatis v. g. & non in operibus liberalitatis aut orationis, &c. ergo ille non habebit facilitatem ad liberalitatem & orationem, sed solùm ad humilitatem: & tamen habebit intensissimum habitum supernaturalem liberalitatis & orationis; nam in quolibet iusto sunt omnes supernaturales habitus ad quæcumque opera bona supernatu- 5 ralia, & intenduntur æqualiter per quemlibet actum cuiuscumque virtutis sit, ergo habebit habitum intensissimum ad eos actus, sicut illum habet ad alios actus supernaturales in quibus se exercuit: & tamen, vt dixi, non habet eam facilitatem; imò sæpissimè contingit in iustis, vt ad aliqua bona opera ex non obligatoriis habeant summam facilitatem, & summam difficultatem ad alia. Et etiam in ipsis obligatoriis potest hoc non rarò contingere: nam licet omnia exequantur, aliqua tamen cum magnâ facilitate, v. g. audire Sacrum die festo, alia difficulter valdè, v. g. ieiunare, aut inimico parcere; ergo habitus supernaturalis non dat facilè posse.

Huius rationem à priori eam aliqui reddunt, quia facilitas supponit potentiam completam; sed hi habitus non supponunt illam completam, ergo non facilitant. Leue argumentum: non enim 6 video, cur in eadem entitate non possint coincidere hæc duo, & complere & inclinare ad eumdem actum. imò de facto cognitio clara Dei & complet potentiam ad amandum, quia sine cognitione non potest amare, & inclinat determinando ad amorem, quod maius est quàm facilitare. Idem est in specie impressâ intellectus, à

quâ

quâ arguens dicit, prouenire facilitatem intellectus ad cognoscendum; illa enim aut simpliciter posse, quia sine specie nihil est; & præterea dat facilè posse. Meliùs ergo huius ratio desumetur ex propriâ naturâ horũ habituum cognita per experientiam quâ deprehendimus eos solùm cõplere, licet possint esse alij qui cõpleant & facilitent.

SVBSECTIO SECVNDA.

Aliquæ difficultates circa illum expeditæ.

7 PRIMA potest esse, vtrùm physicè intendantur per actus. Dixi *physicè*: nam intendi moraliter, id est meritoriè, suppono vt certum. Communiter negatur ob hanc rationem; quia cùm sint prærequisiti ad actus, non possunt ab illis physicè produci, & consequenter nec physicè intendi; sicut ob eamdem rationem potentiæ naturales non possunt intendi per actus. Hæc ratio non me mouet: solùm enim probat, primum gradum habitus non posse produci ab actu, quia præcedit illum. Verùm, cur secundus gradus habitus non poterit physicè produci ab actu facto per primum gradum ipsius habitus. sicut in speciebus omnes communiter admittunt, eas intendi per actus, cùm tamen tam requisitæ sint ad actus intellectus, sicut habitus supernaturales ad actus supernaturales; ergo esse prærequisitas non impedit, quò minùs propriis actibus intendi possint. Instantia de potentiis non est ad rem, quia hæ à nullo sunt intensibiles, ergo neque ab actibus, quod verum etiam est, licet eos non præcederent, habitus autem supernaturales sunt absolutè capaces intensionis; vnde non eis repugnat ex hoc capite ab actibus intendi.

8 Fateor, non improbabiliter posse dici, eos physicè per actus intẽdi; in quo nec leue video absurdum, sicut in simili dixi de speciebus suprà Disputatione IV. num. 206. Aduerte tamen, quia, vt paulò antè dixi, per quemlibet actum bonum intenduntur omnes habitus supernaturales, tunc dicendum esse, eum solùm intendi physicè ab actu qui est circa idem obiectum, scilicet habitum misericordiæ solùm intendi physicè per actum misericordiæ, reliquos moraliter, seu meritoriè. Ratio differentiæ est, quia actus iustitiæ non præcontinet vllo modo physicè habitum humilitatis vel temperantiæ, vt ex se patet; ergo physicè non poterit ab illo causari, ergo solùm causabitur physicè ab actu circa proprium obiectũ, vt in naturalibus contingit, & in eisdem habitibus supernaturalibus: è contrario actus solùm causatur physicè ab habitu sibi correspondente.

9 Quòd si adhuc durum tibi videtur, influxum physicum concedere actibus in habitus, quia contra communem sententiam; dic, eos non intendi physicè ab actibus, quia & prærequiruntur ad illos, & sunt illis perfectiores: licet autem aliquis actus possit intendere suum principium partiale, vt de speciebus dixi suprà, id tamen intelligendum præcisè, quando principium est imperfectius ipso actu, vt est species respectu cognitionis; non quando est perfectius, vt est habitus supernaturalis. Si enim actus in entitate suâ & in intẽsione & gradu imperfectior est suo principio, non videtur posse habere virtutem ad illud intendendum, siquidem etiam res æqualis imperfectione & gradu non potest aliam intendere, calor v.g. vt duo, passum calidum vt duo. Hæc ratio non est adeò efficax: posset enim responderi, potentiam cum habitu vt duo, posse efficere actum vt tria. Deinde, ex consortio potentiæ pos- 10
se eum actum iuuari, vt produceret habitum supra propriam intensionem, idcò paulò antè dixi, probabile esse, eos actus intendi physicè.

Secunda difficultas, vtrùm, licet actus supernaturales non intendant physicè habitus supernaturales per se infusos à quibus oriuntur, producant tamen alium habitũ supernaturalem specie diuersum à primo, qui non sit per se infusus, sed acquisitus, nec dans simpliciter, sed facilè posse. Hæc quæstio noua inter Auctores est. De eâ agit Hurtadus Disputatione XVI. de Animâ, à §. 74. vbi satis inclinat in affirmatiuam partem, non tamen audet eam absolutè defendere, quia noua videtur. Alij autem recentiores eam omnino reiiciunt.

Mouentur ij Primò, Quia si darentur tales ha- 11
bitus supernaturales acquisiti, deberent permanere in peccatore; absurdum autem est dicere, in peccatore manere habitum supernaturalem charitatis, & aliarum virtutum (videtur enim expressè contra Tridentinum, docens, solùm manere in peccatore fidem, & spem supernaturalem.) Quòd autem deberent permanere tales habitus, probatur, quia illi non penderent à gratiâ, nec enim ab eâ causantur; nec essent passiones illius, potest enim gratia esse sine illis; ergo non esset vnde ab eâ penderent. Deinde etiam in peccatore datur facilitas ad actus supernaturales, in quibus peccator se diu anteà exercuerat: neque enim per primum peccatum, quo amittit gratiam, amittit etiam inclinationes omnes bonas longo exercitio ac labore ante peccatum acquisitas, quæ non nisi vel per longum otium, vel per longum exercitium oppositorum actuum amittuntur; ergo si propter hanc facilitatem inius- 12
tis concedimus eos habitus supernaturales acquisitos, etiam debemus eosdem concedere in peccatore; absurdum autem id esse constat, ergo non producuntur tales habitus.

Non vrget hoc argumentum: Concedo enim, eos manere in peccatoribus, nego autem, id esse absurdum, neque enim est contra Concilium, Patres, aut Theologos, qui solùm negant manere in peccatore habitus supernaturales per se infusos, & dantes simpliciter posse, de quibus præcisè ipsi disputauerunt, quia id tantùm eorum intererat; alios autem habitus supernaturales dantes præcisè facilè posse, sicut ipsi de eis non cogitarunt; vel saltem nihil voluerunt determinare, an dentur in iustis, sed id Theologis disputandum permiserunt, ita nec eos negarunt in peccatore. Solùm ergo ea est opinio contra duos vel 13
tres recentiores, quod non sufficit ad illam reddendam vllo modo vel suspectam, vel minùs probabilem, præsertim cùm alij pro illâ stent. Vide Hurtadum Disputatione 16. § 80. vbi eam à nouitate & omni calumniâ vindicat. De aliâ responsione ad hoc argumentum dicam in tertiâ obiectione.

Secundò mouentur, Quia nulla est necessitas ponendi tales habitus. Respondeo, necessitatem probandam Sectione 3. cùm de necessitate habitium naturalium in voluntate egerimus, eadem enim

enim de vtrisque videtur ratio. cur enim actus naturales habebunt virtutem producendi habitus naturales facilitantes ad actus sibi similes, & actus supernaturales non habebunt virtutem producendi habitus supernaturales facilitantes ad actus supernaturales?

14 Tertiò, Quia non potest manere facilitas ad faciendum actum sine potentiâ simpliciter ad illum requisitâ; sed in peccatore non manet potentia, quia non manet habitus infusus, ergo nec facilitas. Hoc argumentum non impugnat eos habitus, sed vt summùm probat, non posse illos in peccatore manere. Quòd si hoc sufficienter probaret, potiùs esset argumentum pro nobis, quàm contra nos; quia propter illud possemus eos concedere in iusto, negare verò in peccatore sine incõsequentiâ, quò magis adhæreremus communi modo loquendi neganti habitus supernaturales in peccatore, & faciliùs responderemus primo argumento suprà facto sine nouitatis notâ, vt contendunt respondere nonnulli. Verùm arbitror hoc argumentum nullam habere efficaciam, & consequenter solutionem horum non esse bo-

15 nam. Licet enim in peccatore non maneat habitus infusus, dans simpliciter posse intrinsecè, manet tamen simpliciter potentia saltem per auxilium extrinsecum Dei parati ad concurrendum cum eo peccatore: tunc autem benè poterit manere facilitas, quæ solùm exigit vt maneat in animo potentia simpliciter, siue illa proueniat ab habitu, siue ab aliquo extrinseco (quod & omnes fateri tenentur: nam licet non dentur habitus supernaturales acquisiti, hoc tamen certum, hominem iustum ex nimio vsu actuum supernaturalium habere facilitatem ad actus similes etiam supernaturales virtutum infusarum, quam non amittit per vnum peccatum lethale, licet amittat gratiam, & habitus infusos) ergo manet in illo facilitas (quidquid illa sit) ad actus supernaturales, licet non maneat habitus infusus dans simpliciter posse, ergo & poterit manere habitus supernaturalis acquisitus dans facilè posse sine habitu infuso dante simpliciter posse, quando-

16 quidem hæc potentia manat aliunde. Nec potest dici, in tali peccatore maneret solam facilitatem ad actus naturales, & ab hac per accidens eum facilitari etiam ad supernaturales: hoc, inquam, dici non potest: nam etiamsi non fecisset actus naturales, sed solùm supernaturales, sine dubio habuisset facilitatem ad similes actus, quæ non posset repentè destrui per vnum actum peccaminosum, & non contrarium his actibus, sed in aliâ materiâ disparatâ.

Quòd si adhuc replices, hoc quod est Deum decreuisse ex suâ libertate dare auxilium extrinsecum ad hos actus, esse omnino per accidens in ordine ad habitum, ergo hîc non potest ex se manere in potentiâ magis, quàm si Deus decreuisset omne auxilium extrinsecum negare. Si hoc, inquam, obieceris, Secundò absolutè respondebo, etiamsi non maneret simpliciter posse in ordine ad actus supernaturales, adhuc non repugnare, vt maneat facilitas: nam in sententiâ eo-

17 rum contra quos ago, Christus Dominus non habens simpliciter posse peccare, habet tamen intensissimam cognitionem delectabilitatis in obiecto peccaminoso repertæ, quæ cognitio intensa est habitus (iuxta aduersarios) facilitans & inclinans ad actus amplectentes illud obiectum peccaminosum, etiamsi in Christo Domino aliqualiter reprimatur per cognitionem intensam de malitiâ eius obiecti. ergo potest manere facilitas sine potentiâ simpliciter acquisitâ, licet tunc non possit operari; ergo ob hanc rationem non sunt negandi tales habitus supernaturales, dantes præcisè facilè posse, seu acquisiti per actus. Idem clariùs confirmo, quia sensitiuæ species, quæ sunt in organo, si non causentur efficienter ab animâ, adhuc remanent ablatâ animâ, iuxta probabilem sententiam, etiamsi tunc ad sensationem non sit necessaria quam ipsæ species per se complebant, & ad quam ordinabantur; sicut etiam in corpore mortuo multa manent accidentia per se ordinata ad animam. Ergo, licet ea facilitas supponeret per se potentiam, quia tamen non conseruabatur ab illâ, sed à solo Deo & animâ, poterat, his manentibus, etiam illa manere aliquamdiu, licet paulatim fortè periret. Nec in hoc est vlla prorsus repugnantia.

Dicendum ergo censeo, probabilissimum esse, 18
dari tales habitus supernaturales acquisitos, si ad actus naturales dantur habitus naturales in voluntate, de quo Sectione 3. Quod hac ratione confirmo: etiamsi homo sæpè exercens actus supernaturales amoris Dei, nullum exerceret actum naturalem amoris, sine dubio esset facilis postea ad amandum, vt lumine naturæ videtur notum: atqui ea facilitas non posset ab habitu infuso prouenire, quia hic non dat facilè posse, vt suprà dixi, & est communis sententia; nec ab habitu naturali, qui nullus tunc erat; ergo à supernaturali, quia nihil aliud remanet vnde posset oriri.

Vrgeo id ampliùs: nam quia in communi sententiâ non potest actus naturalis attingere idem obiectum formale quod actus supernaturalis (quam veram esse non puto, suppono illam tamen, vt ostendam, omnes eius Auctores tenere mecum hîc habitus istos admittere) in hac ergo sententiâ, iusto se exercente in actibus supernaturalibus, manenteque valdè facili ad eos actus, non potest ea facilitas prouenire ab habitu naturali ex actibus naturalibus simul cum supernaturalibus habitu acquisito: nam hic habitus non facilitat ad idem obiectum formale actus supernaturalis, iuxta hanc sententiam, nec potest facilitas illa ex habitibus per se infusis prouenire, vt aliunde iam suprà probaui; ergo debet ab habitu aut qualitate aliquâ supernaturali eorum actuum repetitione acquisitâ prouenire, non enim id potest ex cognitione aut aliunde prouenire, vt in vniuersum dicam Sectione 3. vbi probabo, dari in voluntate habitus distinctos.

Aliqui non audentes eiusmodi habitus super- 19
naturales concedere, dixerunt, ab actibus supernaturalibus produci habitum in substantiâ naturalem, per quem facilitetur potentia. Citant pro hac sententiâ Molinam & alios. Ego tamen Primò in hac re arbitror, hos non habere pro se vllum positiuum vllius momenti argumentum; illa enim omnia reducuntur ad hoc, quòd videatur nouum, tales habitus in peccatore admittere. Sed quid ad hoc respondendum, ex dictis constat.

Secundò dico, hos non philosophari consequenter ad ea quæ de habitibus acquisitis ipsi omnesque alij docent, scilicet habitum produ-

ctum

ctum per actus, tamquam semen illius, semper facilitare ad actus similes iis à quibus productus est. Hìc autem docent produci habitum, qui facilitat ad actus etiam genere diuersos, quales sunt naturales ad quos illi habitus facilitant, comparati respectu actuum supernaturalium à quibus sunt producti. Hoc autem videtur rationi naturali repugnare, actus enim producens habitum videtur conari relinquere semen sui, seu facilitatem ad actus suæ speciei. quid autem actus supernaturalis erit sollicitus de productione aliorum naturalium? Confirmo ratione à priori idenri: tam potens est in genere supernaturali actus supernaturalis, quàm naturalis in naturali; sin, assigna mihi differentiam: ergo, si naturalis producit naturalem, supernaturalis etiam producet supernaturalem.

20 Fortè respondebis, à me sæpè dictum, non esse bonam consequentiam, ignis potest producere ignem, ergo adamas poterit adamantem; ergo nec erit bona, Actus naturalis producit habitum naturalem, ergo supernaturalis producet supernaturalem. Respondeo, licet illa consequentia in genere bona non sit, hìc tamen optimè esse: cùm enim experientia nos doceat, ab actu supernaturali produci habitum, quod & aduersarij fatentur, sicut producitur ab actu naturali: aliunde autem ipsum habitum in se non intueamur, nec experientia dicat nobis eum esse naturalem, certè rectè inferimus, Ambo actus producunt habitum, ergo quilibet producet habitum sui ordinis: quia nisi aliud obstet, quilibet debet producere habitum in eo ordine in quo est; & tam potens est supernaturalis in genere supernaturali, quàm naturalis in naturali. Ad exemplum de adamante facilè respondeo, ibi experientiam ipsam nobis ostendere disparitatem, seu adamantis incapacitatem ad producendum alium. At in actibus supernaturalibus nihil est vnde valeat probari, eum non esse tantæ virtutis in suo genere, quantæ sit actus naturalis in genere suo: ergo non discurrit consequenter. Qui cùm ei actui concedat habitum, negat esse supernaturalem; & priùs deberet omnem ei negare habitum, aliasque causas illius facilitatis relictæ quærere (vt faciunt alij) quàm id docere.

Secundò efficaciùs adhuc etiam hanc opinionem reiicio: quia per eam planè videtur præcludi via ad ostendendum actus ortos ab habitu, v.g. charitatis infusæ, supernaturales esse. Dicet enim quis, licet habitus infusus supernaturalis sit, & ab eo pendeat actus amoris, vt à causâ, adhuc tamen in suâ entitate esse naturalem; sicut, licet actus amoris sit per se supernaturalis, influatque efficienter in habitum, & hic ab eo pendeat, adhuc habitus ille naturalis est.

21 Vrgeo: non aliâ ratione visio beata supernaturalis est, nisi quia principium illius est supernaturale, scilicet lumen gloriæ: nam posito semel lumine gloriæ, naturaliter visio sequitur; (vt omnes admittunt) ergo licet habitus sequatur naturaliter ex actu, adhuc erit supernaturalis, quia principium immediatum illius non minùs est supernaturale, quàm omnis habitus à quo procedunt actus supernaturales, & quàm lumen gloriæ. sin, dicant quæ sit differentia.

Dixi, *quia principium immediatum est supernaturale.* Nam benè video, sæpè res aliquas in substantiâ naturales pendere mediatè ab aliquâ aliâ supernaturali, vel vt à conditione, aut occasione; sicut superbia dæmonis pependit ex donis supernaturalibus gratiæ, &c. vnde occasionem sumpsit. At quando aliquid pendet vt à principio immediato effectiuo, requisito ab aliquo supernaturali, necessariò videtur futurum supernaturale, vt de habitu argumentatus sum.

Fortè respondebunt, habitum productum ab eis actibus, non pendere ab illis, sed potuisse etiam produci per actus naturales, ideoque esse in se naturalem; at visionem beatam non posse produci nisi à lumine gloriæ, quod est supernaturale. Hoc ipsum dicent etiam de aliis actibus supernaturalibus. Sed contrà manifestè, quia in hac solutione petunt principium. Ego enim contendo, sicut lumen gloriæ, quia supernaturale est in se, producit visionem quæ in se est supernaturalis, & consequenter non potest à naturali principio produci; ita etiam actus supernaturales, quia tales, debere producere habitum absolutè supernaturalem, & consequenter, qui non possit ab aliis principiis naturalibus produci. Huic autem argumento respondes, nullam reddendo rationem, sed conclusionem, quam ego impugno. Contrà Secundò, quia si illi habitus producti 22 ab actibus supernaturalibus eiusdem sunt speciei cum productis à naturalibus, non est necessarium recurrere ad actus supernaturales: nam cùm, iuxta probabiliorem sententiam, quandocumque homo efficit actum supernaturalem, etiam efficiat naturalem circa illud obiectum, tunc ab eo actu naturali producetur ille habitus, nec est necessarium intrare tot difficultates: ergo habitus qui ab actu supernaturali producitur, etiamsi à te dicatur naturalis, tamen debet esse diuersus ab eo qui per actus naturales producitur.

Obiicies: Habitus relictus ex actibus supernaturalibus eodem modo facilitat quo habitus naturalis, nec vllus poterit diuersitatem vllam percipere; ergo ille habitus erit naturalis. Respondeo, istum esse periculosum modum discurrendi in istis materiis, eo enim probatur, nullam esse cognitionem supernaturalem in nobis, nec habitum infusum; nam cognitio infusa de honestate eleëmosynæ non facilitat aliter, aut non inclinat ad dandam eleëmosynam, quàm naturalis cognitio de eâ eleëmosynâ. Nec habitus infusus elicit aliter suum actum, quàm potentia suum, nec vllus vmquâ potuit diuersitatem eorum actuum in se experientiâ ipsâ dignoscere; ergo hinc nihil potest inferri de naturalitate aut supernaturalitate eius habitus. Ratio ergo est, quia principia, à quibus nostri actus oriuntur, non sentiuntur à nobis; vnde non experientiâ, sed aliunde ostendenda est habitus illius supernaturalitas, prout à nobis satis videtur huc vsque ostensa. Et hæc de his habitibus supernaturalibus sufficiant.

Aduertendum tamen est, eos distinguendos 23 pro diuersitate obiectorum materialium (sicut de reliquis habitibus naturalibus dixi Disputatione 1. Logicæ à numero 31.) quo differunt à per se infusis: qui cùm se habeant per modum potentiæ, nec sint producti ab actibus, possunt magis extendi, quàm acquisiti siue naturales sint, iuxta dicta etiam vbi proximè.

SECTIO II.

De habitu naturali, & an detur in potentiis cognoscitiuis.

HABITVM naturalem esse qualitatem quamdam productam ab actibus difficulter mobilem, inclinantemque ad actus similes his à quibus est producta, constat apud omnes. Per *το difficulter mobilem* (cetera enim aperta sunt) excluditur à ratione habitus inclinatio ex primo actu producta, quæ quia valdè remissa, facilè euanescit, & consequenter non dicitur habitus, licet in re conueniat cum inclinatione intensâ, & sit pars habitus, præsertim in nostrâ sententiâ, constituente gradus homogeneos. Habitus ergo significat inclinationem, non in quocumque gradu, sed cum tantâ intensione, vt difficulter possit deperdi: quapropter solet consuetudo, quâ habitus producitur, dici *altera natura*. De hoc habitu inquirimus, in quibus potentiis reperiatur: & primùm in hac Sectione de cognoscitiuis agemus, pro quo sit

SVBSECTIO PRIMA.

Nostra sententia.

PRIMA CONCLVSIO. Potentia omnino necessitata quoad exercitium, non eget habere inclinante. Hæc est communissima, & facilè suadetur, quia non potest intelligi maior inclinatio, quàm summa determinatio, & necessitas ad operandum, vt per se patet; ergo

24 Dices: Potest quis necessitatus ex vno capite ad operandum necessitari de nouo ex alio, vt si Beato v. g. determinato ad amorem Dei ex visione beatificâ, Deus infunderet prædeterminationem ad eumdem amorem; ergo etiam poterit cum determinatione ad operandum coniungi inclinatio, quæ minor est quàm secunda determinatio. Negant nonnulli consequentiam, eò quòd non repugnet, aliquem ex duplici titulo cogi ad operandum; id enim nihil est aliud, quàm habere duo comprincipia dicentia connexionem cum effectu, quod nullo modo repugnat: aiunt tamen, inclinationem necessariò debere esse ad opus contingens, vt per illam inclinetur potentia magis in vnam partem, quàm in aliam, ita tamen, vt sit adhuc libera & indifferens simpliciter ad vtrumque: ergo habitus, qui est inclinatio, non potest cohærere cum determinatione ad opus. Hæc solutio non placet, quia non ostendit, cur non possint cohærere duo principia, aliud omnino determinans, aliud verò ex se solùm inclinans: neque in hoc potest vlla maior repugnantia ostendi, quàm in coniunctione duorum
25 principiorum ex se determinantium. Pone v. g. cum cognitione summè intensâ alicuius magnæ bonitatis (quæ cognitio iuxta hos, cum quibus ago, est facilitas ad amorem eius bonitatis) physicam prædeterminationem. nónne tunc erit & facilitas & necessitas? seu, vt meliùs dicam, principium ex se inclinans ac facilitans, & principium determinans? ergo non repugnant inter se, licet tunc ea inclinatio habeat se quasi per accidens, eò quòd, stante omnimodâ determinatione, nihil præstet inclinatio; ex quo solùm infer- 26
tur, illam non esse ponendam naturaliter loquendo, quia nihil ponitur sine necessitate. Quod verò rursus dicitur, inclinationem debere relinquere potentiam liberam, dupliciter potest intelligi: vel, vt ea inclinatio ipsa per se non necessitet; & hoc est verum, nec in casu argumenti determinatio prouenit ab eâ inclinatione: vel potest ita intelligi, vt ea inclinatio seu facilitas pugnet etiam diuinitus cum alio comprincipio determinante; & hoc à nobis ostensum est esse falsum: nam Christus Dominus habuit habitus omnes bonos inclinantes ad non peccandum in omni materiâ, iuxta communem omnium Theologorum sententiam, & tamen simul habuit necessitatem non peccandi; ergo ea necessitas non repugnat habitui in eodem subiecto.

Meliùs ergo obiectioni è numero 21. respondetur, etiamsi possit principium facilitans & determinans simul cohærere, non tamen ideò esse superfluam eam facilitatem, quod solum nos in hac Conclusione primâ diximus.

SECVNDA CONCLVSIO ex primâ deducta. Sensus externi non habent habitus. Hæc à nemine, de quo sciam, negatur. Eius probatio sumitur ex præcedenti, quia ea potentia non habet habitus, quæ est omnino necessitata ad operandum; sed sensus externi sunt omnino necessitati ad operandum, positis omnibus prærequisitis, ergo non habent habitus. Explicatur argumentum: visus existente specie obiecti in oculo non potest non videre; ergo tunc non eget habitu inclinante. Si 27
verò careat specie aut alio prærequisito non potest videre, ergo tunc impertinens erit habitus inclinans; ergo in nullo casu visus est capax habitus. Idem est de aliis sensibus.

TERTIA CONCLVSIO. Neque sensus internus, phantasiæ v. g. habet habitus. Hæc videtur probari eodem modo quo præcedens, quia etiam phantasia est potentia necessitata ad operandum, positis omnibus prærequisitis. Nihilominùs tamen est propria & specialis in hac potentiâ difficultas: nam vsu ac consuetudine acquirit facilitatem circa suos actus, v. g. equus si doceatur in gyrum currere, primâ vice difficulter id apprehendet, faciliùs autem secundâ & tertiâ. Idem est in aliis infinitis exemplis. Cumque etiam primâ vice esset potentia necessaria, nec eam haberet facilitatem, videtur adhuc ei posse superuenire facilitas aliqua. Hæc autem ratio non habet lo- 28
cum in sensibus externis, tam facilè enim auditus audit primâ vice quàm secundâ. Respondeo ergo, potentias exteriores ideò non facilitari, quia transacto actu nihil omnino retinent; actus enim & species omnino perierunt, iuxta dicta Disputatione IV. à numero 212. è quo fit, vt primus actus non facilitet ad secundum, nisi forte per accidens, quando ipso vsu consumitur aliquis humor impediens aliqualiter potentiam, vt contingit in potentiâ loco-motiuâ, quæ ob hanc rationem vsu deambulandi facilitatur (etiam in visu idem sæpè contingit) phantasiam verò vel retinere species quibus vsa est pro primo actu, vel per illum nouas acquisiuisse: quo fit, vt ex primo actu facilitetur ad secundum, quia intensiores & clariores species habet pro secundo quàm pro primo; & licet species sint caulæ necessariæ,

cessariæ, quò tamen intensiores sunt, eò faciliùs excitantur, & sufficiunt ad concurrendum cum minori potentiæ conatu; in quo consistit ea facilitas, quæ in tali potentiâ internâ per consuetudinem acquiritur. 29 Alium autem habitum ponere qui facilitet, omnino est impertinens, & sine fundamento.

QVARTA CONCLVSIO. Neque etiam in intellectu dantur habitus à speciebus distincti. Hæc est sententia D. Thomæ, Soncinatis, & aliorum Thomistarum apud Suarez Disputatione 44. Metaphysices, sect. 4. Eam tenet Hurtadus Disputatione 16. de Animâ, sect. 2. estque communis inter recentiores, & probatur ratione suprà factâ, quia intellectus non minùs est potentia necessitata ad operandum, positis omnibus prærequisitis, quàm potentiæ exteriores, & sensus interior: sed hæ potentiæ non habent habitus à 30 speciebus distinctos, ergo nec intellectus. Explicatur argumentum discurrendo per omnes intellectus actus; quia inprimis à specie obiecti necessitatur ad apprehensiones, ergo pro illis non eget habitu: deinde, si illæ euidentes sint, determinant ad assentiendum; ergo ad hoc non eget habitu. Si verò solùm sint probabiles, per imperium voluntatis determinatur ad assentiendũ aut dissentiendum. Semel autem habitum iudicium de obiecto, producit species sui, quâ posteà ad illud idem determinatur intellectus. Prætereà ad assentiendum conclusioni euidenter ex præmissis deductæ, non eget habitu, neque imperio voluntatis, est enim omnino necessitatus ad illum. Denique, ad illationem probabilem determinatur per imperium voluntatis, cui subiacet intellectus in his quæ euidenter non apparent; ergo ad nullos actus eget intellectus noster habitibus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Obiectiones aliquæ solutæ.

31 OBIICIT Primò Suarez suprà D. Thomam, qui in aliquibus locis docet, habitus produci ab actibus, & habitũ esse simplicem quamdam qualitatem. Sed hæc loca parum fauent P. Suarezio, nam species producuntur etiam ab actibus, quod non benè à P. Suarez negatur: non enim est dubium (siue dentur habitus siue non) ex repetitione actuum intellectus intendi species; illa autem intensio semper fit ab ipsis actibus. Quod verò secundo loco obiicit ex D. Thomâ, aiente, habitum esse simplicem qualitatem, etiam habet locum in speciebus. Quomodo D. Thomas intelligendus sit dum videtur negare, intensionem fieri per additionem gradus, dixi Disputatione 111. de Generatione num. 20.

32 Secundò obijcit à ratione: Species solùm se tenet ex parte obiecti, & est simpliciter requisita; ergo vltra illam dabitur habitus inclinans potentiam ex parte potentiæ, & non requisitus simpliciter ad actus. Ratio à priori est, quia etiam acquisitis speciebus habet intellectus magnam difficultatem in producendo iudicio; hæc autem difficultas per habitum debet superari, ergo. Respondeo, præcipuam intellectus difficultatem oriri à speciebus, eò quòd imperfectæ & abstractiuæ sint: vnde ad ea, quæ per sensus & per proprias species percipit, habet difficultatem, neque habitum requirit. Licet enim species se teneant ex parte obiecti, potest tamen ab illis prouenire facilitas, quæ, vt augeatur, non indiget habitu ex parte potentiæ, sed maiori specierum intensione & claritate: sic enim tollitur difficultas, quam paulò antè dixi prouenire ab imperfectione specierum. Quòd si aliquando intellectus dubitat, 33 an debeat ferre iudicium, ideò est, quia per species non satis clarè ei proponitur obiectum, & consequenter non determinatur sufficienter ad assentiendum. Ceterùm tunc illa indifferentia tollitur vel per imperium voluntatis, vel quia tandem probabilior apparuit vna pars contradictionis: semel autem præstito assensu illi parti, species ab illo assensu productæ determinant ad secundò assentiendum eidem, & sic de reliquis, ad quæ nullus requiritur habitus distinctus.

Tertiò obiicit: Habitus facilitat ad rectũ vsum 34 specierum, ergo ab illis distinguitur. Respondeo, eas species, quò clariores & intensiores sunt, eò faciliùs excitare potentiam, & sine tanto illius labore ad clariorem obiecti cognitionem, ob rationem dictam paulò antè: neque esse alium vsum specierum præter hunc.

Aduerte, nonnullos hanc facilitatem constituisse in rectâ coordinatione specierum, contra quos benè agit ipse Suarez ibi num. 6. quia cùm species spirituales sint in eodem indiuisibili subiecto & loco, nullam possunt habere coordinationem, ergo non in coordinatione, sed in maiori intensione & perfectione specierum hæc facilitas constituenda est. Vnde etiam fit, vt longo 35 vsu specierum etiam materialium (quoties enim intellectus operatur, operatur & phantasia) humores & spiritus animales deseruientes ad phantasmata puriores & aptiores reddantur, quia consumuntur partes aliquæ etiam materiales, vel excrementa, quæ illos impediebant: sicut è contrario otio & cibis crassioribus hebetatur idem sensus interior, quia humores & spiritus animales & vitales etiam redduntur crassiores, & ipsa phantasia meliores efficit species, ac nobiliùs percipit; & quia ab illâ intellectus, dum est in corpore, pendet, etiam perfectiùs & faciliùs intelligit. Ex quo capite prouenit, vt vnus meliùs alio discurrat, & idem seipso indies, non propter habitum acquisitum, sed propter dispositiones meliores vsu acquisitas, non solùm antiqua meliùs percipiat, sed & nouas difficultates penetret, & diuersa indies inueniat; quod non potest in habitus refundi, quia de his rebus nullum habuit; debet ergo id in puriores spiritus animales vsu effecatos necessariò refundi.

Obiicies Quartò: In intellectu sunt aliqui habitus practici, alij speculatiui; aliqui qui dicuntur virtutes, aliqui facultates, &c. Quæ in solis speciebus saluari non possunt. Nego hanc secundam partem Antecedentis: nam illæ species dicuntur practicæ, quæ inclinant ad cognitionem dirigentem ad effectionem sui obiecti: illæ speculatiuæ, quæ ad cognitionem speculatiuam ordinantur: omnis enim ratio practici vel speculatiui debet etiam in habitu, casu quo distinguatur, ex cognitione desumi; ergo eodem modo poterit in speciebus. Item illæ dicentur habitus prudentiæ, quæ ad actus prudentiæ inclinant, illæ scientiæ, quæ ad actus scientificos: nec video, cur hæc 36

denominatio minùs possit ab actibus tribui speciebus, quàm qualitati illi quam Suarez vocat habitum.

SVBSECTIO TERTIA.

Specialis quædam difficultas, & qualis habitus possibilis sit in potentijs necessarijs.

37 MELIVS posset hîc obiici: Habitus duo præstat, vt dicemus infrà. Primum, concurrit formaliter inclinando voluntatem, vt causa formalis: & quoad hoc fateor libenter, nõ requiri habitum, quando potentia est determinata ad operandum; non enim potest esse maior inclinatio quàm determinatio, vt probatum est hucusque, vel saltem est ibi planè otiosa. Alterum quod habitus præstat, est, efficienter concurrere cum potentiâ, ita vt minori concursu potentia influat simul cum habitu, quàm sine illo; & ad hoc potest locum habere habitus, etiam in potentiâ necessitatâ: nam, licet intellectus sit potentia necessitata, defatigatur tamen in suis operationibus, ergo poterit habitum habere, non vt sit magis inclinatus ad actus, sed vt minori cum labore eos efficiat, & consequenter possit habere simul plures actus cum eo habitu quàm sine illo. Malè ergo probatur, ex eo, quòd potentia aliqua sit necessitata ad operandum, eam esse habituum incapacem.

38 Posset fortè quis respondere, talem qualitatem, iuuantem potentiam solùm efficienter, non esse habitum, quia hic vtrumque debet præstare, & inclinare & concurrere. Sed contrà, quia hæc iam esset quæstio de nomine, vtrùm ea qualitas dicenda esset habitus an non, in quâ posset aliquis contendere, hoc nomen habitus non significare necessariò eam inclinationem, sed solùm facilitatem. Nam de facto multi constituentes habitum, ei tantùm tribuunt talem influxum effectiuum. Sed quidquid de hoc sit,

Secundò impugnatur ea responsio, quia saltem poterit in re ipsâ dari in intellectu qualitas aliqua facilitans in genere causæ efficientis, vocetur vel non vocetur habitus. Et vrgetur impug- 39 natio, quia experientia ostendit manifestè, hominem non solùm ex repetitione actuum esse magis inclinatum ad similes actus, sed etiam cum minore labore & defatigatione eos facere, ideoque tunc posse faciliùs etiam attendere ad alia diuersa obiecta, ergo debent poni de facto tales qualitates, siue vocentur habitus, siue non. Propter hoc argumentum dixi consultò suprà, potentiam necessariam non indigere habitu inclinante, in aliis verò conclusionibus negaui de facto habitus intellectui & phantasiæ, non verò absolutè dixi eos repugnare. Ideò sit

VLTIMA CONCLVSIO. Non video vllam repugnantiam in eo, quòd potentia aliqua ex se necessitata, possit acquirere qualitatem aliquam, quâ modo explicato faciliretur ad actus: & in hoc conuenio cum P. Suarez & aliis ponentibus habitus, siue illa dicenda sit habitus, siue non.

40 Addo tamen, non propterea nostras Conclusiones suprà positas de intellectu & phantasiâ esse falsas: nego enim de facto in intellectu eas qualitates, nam intensio specierum non solùm præstat maiorem inclinationem, sed etiam maiorem facilitatem in actuali operatione. Cùm enim species sint principium efficiens, quò intensiores sunt & plures, eò magis iuuant potentiam, & consequenter hæc non tam multum defatigatur, nec est necessarium pro experientiis omnibus aliam ponere qualitatem, quidquid sit de possibili.

Sed replicabis: Duplex est concursus ad actũ, vnus ex parte obiecti, alter ex parte potentiæ. Ille ex parte obiecti poterit suppleri per species: at sicut obiectum non potest supplere concursum requisitum ex parte potentiæ, ita neque multiplicitas specierum poterit facere, vt potentia, quatenus potentia, minùs concurrat; ergo per solas species non poterit de facto facilitari noster intellectus, quia non minùs concurret ex se quàm anteà; ergo debebit poni vna qualitas, quæ propriè se teneat ex parte potentiæ, & consequenter possit eam iuuare. Hæc replica facit probabilem contrariam sententiam P. Suarez. nihilominùs tamen insistendo meo communi modo discurrendi, dico, non repugnare, vt vna eademque entitas vtramque illam virtutem habeat, nec esse necessitatem eas multiplicandi. Vnde dico, eas species acquisitas per intellectum, & auctas per actus, habere virtutem vtramque concurrendi, & iuuando potentiam, & supplendo defectum ex parte obiecti: non est enim vlla necessitas multiplicandi entitates. Secundò dico, concursum potentiæ non consistere in indiuisibili, & posse hunc attemperari etiam per speciem quæ concurrat loco obiecti.

SECTIO III.

An dentur Habitus in voluntate.

COMMVNIS Philosophorum & Theologorum 41
sententia, vno vel altero recentiore excepto, constituit habitus in voluntate, quibus illa facilis reddatur, & inclinetur ad operandum. Differentia inter voluntatem & intellectum, quoad præsens, satis aperta est: etenim intellectus, positis omnibus prærequisitis ad operandum, non potest non operari, ob quam rationem præcedenti Sectione ab illo habitus reiecimus. Voluntas autem adhuc positis omnibus prærequisitis potest operari & non operari. Vnde videtur, posse admittere habitum, à quo inclinetur potiùs in vnam partem, quàm ad aliam. Experientia autem videtur docere, ita de facto contingere, in obiectum enim, quod sæpiùs amplexata est, magis inclinatur voluntas quàm in oppositum, & aliquando nimiâ consuetudine ita ei firmiter adhæret, vt vix ab eo diuelli possit, & libertate in oppositum carere videatur; ergo.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans reijcitur.

HOC tamen non obstante duo vel tres recen- 43
tiores conantur ostendere, nequaquam prædictos habitus admittendos esse. Mouentur Primò, quia actus supernaturales non producunt habitus supernaturales facilitantes ad similes actus, ergo nec actus naturales producunt habitus naturales. Suprà à num. 10. reieci hoc Antecedens,

cedens, quo fit satis argumento. Secundò addo, consequentiam non esse formaliter bonam, nam in istis rebus non valet, Hæc entitas habet talem virtutem, ergo altera entitas diuersæ speciei, sub eodem tamen genere, habebit eamdem virtutem: experientia enim fortè potest in supernaturalibus saluari sine habitibus supernaturalibus recurrendo ad ipsos naturales, qui indirectè facilitent ad actus supernaturales: at in naturalibus sine habitibus non possumus experientiam defendere, de quâ infrà.

44 Secundò mouentur, Quia voluntas nequit ferri in incognitum, ergo nequit esse habitus illam inclinans in obiectum. Patet consequentia, quia secundùm illum excessum inclinationis ferretur in incognitum: non enim proponebatur obiectum tam bonum, vt posset tanto impetu attrahere voluntatem; ex quo inferunt, nec de potentiâ absolutâ posse in voluntate tales habitus reperiri. Simili argumento conati sunt iidem ostendere, vt suprà vidimus, Disput. VIII. Sectione 3. non posse voluntatem stante iudicio indifferenti prædeterminari. Verùm ibi ostendi, argumentum esse leue, quia voluntas solùm debet cognoscere obiectum quod amat, modum autem quo illud amat, non debet cognoscere, quia non est

45 necesse vt supra suos actus reflectatur. Quod nunc specialiter probo, quia fomes peccati, qui in nobis reperitur, non est cognitio aliqua, saltem sola, sed inclinatio ipsa naturalis ad bonum sensibile: sed hic fomes inclinat voluntatem ad illud obiectum, ergo potest esse inclinatio ad aliquod obiectum, quæ inclinatio non sit formaliter adæquatè cognitio, ergo & poterit esse habitus inclinans voluntatem, quin inde sequatur, eam ferri in incognitum.

Mouentur Tertiò, Quia facilitas, quam consuetudine acquirit voluntas, non prouenit ab habitu in illâ residente, ergo non dantur tales habitus. Probo Antecedens, quia si illa facilitas veniret ab habitu, vel numquam sentiretur ante operationem, vel semper deberet sentiri, quia, cùm semper eodem modo afficiat voluntatem, semper eodem modo debet eam facilitare: vnde vel numquam vel semper, quod est contra expe-

46 rientiam. Inprimis enim non semper sentitur ea inclinatio, quando quis v.g. de alio obiecto cogitat. Deinde, aliquando sentitur ante actum, vt patet in homine intemperato temperatè comedente; tunc enim non exerceret intemperantiam, & tamen sentit inclinationem magnam ad illam; ergo hæc inclinatio non semper, aliquando tamen sentitur ante actum; ergo non prouenit ab habitu; quia hic vel semper deberet illam dare, vel numquam. Respondeo facilè, illam inclinationem, licet proueniat ab habitu, posse aliquando, quin semper, ante actum sentiri. Ratio est aperta, quia sicut voluntas non potest amare obiectum nisi illud cognoscat, ita nec potest se ad illud sentire inclinatam, nisi dum habet cognitionem il-

47 lius: sicut quantumuis habeat physicam prædeterminationem, quâ non solùm inclinatur, sed etiam necessitatur: non tamen potest eam determinationem sentire, nec prædeterminatio necessitare, nisi præsente cognitione. Cùm ergo aliquando ante actum, non tamen semper, detur cognitio de illo obiecto in voluntate, fit vt aliquando, non semper, habitus ille inclinet, quantumuis ipse semper eodem modo informet voluntatem. Argumentum quidem haberet vim contra docentes, habitum solùm efficienter concurrere, contra quos agemus infrà, in nostrâ autem, concedente illi eam inclinationem formalem, non habet difficultatem.

Quartò denique, Quia non sunt necessarij tales habitus, ergo nec ponendi. Antecedens probatur, quia illa facilitas, quam in nobis experimur, prouenit vel ex cognitione experimentali, quâ post diuturnam actuum repetitionem, circa aliquod obiectum experti sumus talis obiecti bonitatem, nec reperisse nos in eo difficultates, quas anteà metuebamus. Prouenit item ex intensiori 48
cognitione bonitatis repertæ in obiecto, actuum repetitione acquisitâ. Hi sunt habitus qui ab aduersariis ponuntur, & quibus aliorum necessitatem impugnare conantur; sed ostendamus per illos nequaquam explicari facilitatem: quo & argumento huic respondebimus, & eorum sententiam impugnabimus, nostramque & communem defendemus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Dantur Habitus in voluntate.

Hoc autem sic ostendo. Pone alicui proponi obiectum aliquod vt bonum physicè, in eo autem neque aliam apprehendi rationem mali, neque aliam timeri difficultatem, quàm esse offensam Dei, v. g. in non audiendo Sacro, & comedendo cibo prohibito: exerceatur hic homo in non audiendo Sacro, & comedendo cibo prohibito, acquiret sine dubio facilitatem & inclinationem ad non audiendum Sacrum; tunc sic: Il- 49
la facilitas & inclinatio non potest prouenire ab vllo ex capitibus assignatis ab aduersariis, ergo ab aliâ qualitate residente in voluntate, quæ quia semen est actuum, ad eos inclinat, & eam nos *habitum* dicimus. Probo Minorem, in quâ est difficultas: ille homo inprimis in initio non aliam timuit difficultatem in non auditione Sacri, quàm offensam Dei: hanc autem difficultatem non est expertus non esse in tali non auditione, vt per se patet; ergo iam ex primo capite à te assignato non redditur ille homo post longam repetitionem facilior ad non auditionem, quàm initio. Deinde, 50
si habet nunc intensiorem cognitionem physicæ bonitatis in omissione Sacri repertæ quàm habuit priùs, etiam habet intensiorem cognitionem de malitiâ morali illius: quoties enim de nouo cognouit, illam esse bonam physicè, etiam de nouo cognouit, eam esse peccatum contra Deum, quia etiam tunc cognouit se peccare mortaliter; ergo, si ob repetitionem cognitionum intensa fuit cognitio de bonitate omissionis, etiam fuit intensa cognitio de malitiâ, quæ initio illum retrahebat à non-auditione; ergo modò ratione cognitionis non magis inclinatur quàm anteà. Patet hæc vltima consequentia apertè, quia non magis inclinat ad aliquod obiectum cognitio intensa vt octo de eius bonitate, si admisceatur cognitio etiam vt octo de eius malitiâ, quàm cognitio vt duo de bonitate, cum cognitione etiam vt duo de malitiâ; ergo ratione cognitionis intensioris (quod erat secundum caput facilitatis à te assignatum) non 51
est modò facilior quàm initio; ergo aliunde pro-

uenit illa facilitas. non est autem vnde nisi ex qualitate per repetitionem actuum in voluntate producta, & ex se inclinante ad illud obiectum. Confirmatur argumentum, quia sæpè contingit, & quotidie videmus, homines diu deditos Veneri, vix posse ab eâ diuelli, & tamen illa magna inclinatio, exercitio acquisita, neque prouenit ab eo quòd modo minorem agnoscant malitiam & difficultatem in Venere quàm initio, imò potiùs nouas & grauissimas sentiunt difficultates (nam & saluti, & honori, & diuitiis, & animo experiuntur illam sibi haud leuiter nociuam, quod initio non ita putauerant) item sæpè, se magno
52 vitæ discrimini vident expositos; præterea cognoscunt non esse tam bonum obiectum illud, nec tam satiare voluntatem, quàm sibi initio persuaserant. vt enim benè S. Gregorius Magnus, bona temporalia possessa minora semper apparent, quàm antequam possiderentur, quæ res est valdè nota ob experientiam quotidianam, & tamen isti ab istâ occasione peccandi diuelluntur multò difficiliùs, quàm in initio; ergo inclinatio illa summa non prouenit ex intensiori cognitione de maiori illius bonitate, & experientiâ minoris difficultatis, vt volebant aduersarij, sed ex qualitate diuturno exercitio ita intensâ, vt illum quasi determinet ad tale obiectum, adhuc intellectu reluctante per nouas cognitiones de minori illius
53 obiecti bonitate, & maiori difficultate. Et idem est in omnibus aliis bonis caducis, quæ antequam possideantur, & maiora & faciliora apparent, vt paulò antè dixi, quàm possessa, & nihilominùs difficiliùs relinquuntur possessa, quàm non possessa, præcisè propter habitum, & consuetudinem circa illa acquisitam repetitione actuum; ergo hæc inclinatio orta ex consuetudine non est cognitio maioris bonitatis, & minoris incommodi eorum obiectorum, sed qualitas quædam residens in voluntate productâ ab actibus, & ad eos inclinans. Denique his adde, in oppositâ sententiâ non rectè explicari, Primò, quo pacto vnus habitus alium sibi contrarium expellat: si enim habitus non distinguuntur à cognitionibus intensis, cum hæ, licet sint de obiectis contrariis, non pugnent inter se, quia cognitio intensa de temperantiâ non repugnat cognitioni intensæ de intemperantiâ, neque etiam habitus repugnabunt inter se, quod refragatur experientiæ, quâ, quò faciliùs amplectimur vnum obiectum, eò difficiliùs oppositum nos posse amplecti sentimus; ergo quia hi habitus opponuntur inter se, non ergo consistunt in cognitionibus, quæ inuicem non repugnant, vt dixi. Deinde Secundò non rectè explicatur, quâ ratione in Christo Domino non fuerit habitus vitiosus, cùm fuerit in illo cognitio summè intensa de delectabilitate obiecti peccaminosi.

Respondent huic vltimæ obiectioni, non fuisse in Christo Domino habitum vitiosum, quia hic vltra cognitionem intensam de delectabilitate peccaminosi obiecti, dicit carentiam cognitionis intensæ de malitiâ illius obiecti, quæ carentia non fuit in Christo. Sed hoc facilè impugnatur: nam etiam habitus virtuosus deberet dicere carentiam cognitionis intensæ de delectabilitate obiecti, quæ carentia non fuit in Christo; vnde non videtur in illo fuisse habitus virtuosus, quod est falsissimum.

Respondent, habitum virtuosum non dicere 54
carentiam cognitionis de bono opposito, secus habitum vitiosum, quia, inquiunt, sola cognitio boni honesti, passionibus sedatis, inclinat ad honestum, cognitio verò boni delectabilis non inclinat ad illud, nisi deficiat cognitio boni honesti oppositi. Sed contrà, quia hæc differentia videtur omnino gratis sine fundamento excogitata, ad fugiendam difficultatem. Quod vel inde manifestè patet, quia bonum delectabile, etiam sedatis passionibus, tam allicit quàm honestum, præcipuè quando delectabile solùm est peccatum veniale, vel imperfectio. quis enim dicat, etiam sedatis passionibus, honestatem quæ est in ieiunando vel in macerando proprio corpore, magis attrahere hominem, quàm delectationem quæ in esu perdicis reperitur, præcipuè quando edi potest sine mortali? Certè id mihi nullatenus 55
persuadeo. Ergo cognitio intensa de bono morali non est efficacior ad attrahendum, quàm intensa de bono delectabili; ergo etiam sedatis passionibus, habitus virtuosus debet dicere carentiam cognitionis intensæ de bono oppositio, sicut per te etiam dicit vitiosus; ergo cùm in Christo non fuerit hæc carentia, eò quòd habuerit cognitionem intensam de omnibus obiectis creatis, videtur sequi manifestè, non magis habuisse Christum habitum virtutis quàm vitij, quod falsissimum est.

Sed concedamus his, ceteris paribus, aliquantò plus attrahere cognitionem de bono honesto, quàm de delectabili; adhuc non dubium est, cognitionem intensam de obiecto honesto magnopere retardari ex cognitione intensâ de delectabili oppositio; ergo Christus Dominus in 56
horum sententiâ non habuit tam perfectum habitum virtutis, quàm alij homines non habentes tam intensam cognitionem de obiecto delectabili; carent enim hi eâ cognitione quæ est habitus vitiosus in sententiâ quam impugno, & inclinat in oppositum, quo non caruit Christus; ergo non habuit tam perfectum habitum virtutis ac alij homines, si in solâ cognitione intensâ consistat habitus, quod est absurdum.

Hæc quæ in contrariâ sententiâ vix explicantur, in nostrâ carent difficultate: cùm enim habitus non in cognitione intensâ, sed in qualitate naturâ suâ inclinante ad obiectum consistat, hæcque repugnet cum qualitate etiam intensâ ad oppositum inclinante, sicut repugnat calor intensus cum frigore, fueritque hæc qualitas inclinans 57
ad bonum in gradu intenso in Christo Domino in ordine ad opera bona, ideò in nullo gradu habuit eam, quæ inclinat ad malum; vnde habuit perfectissimum habitum virtutis sine habitu vitij. E quibus omnibus, iunctâ communi auctoritate, & argumento numero 47. facto, infero, longè probabiliorem esse sententiam, adstruentem habitus distinctos in voluntate, quàm quæ eos negat, quæ vix nec probabiliter defendi potest, vt constat ex dictis.

SECTIO

SECTIO IV.

Quo pacto Habitus concurrat.

QVI negant habitus distinctos in voluntate, hinc confirmant suam sententiam, quia explicari vix potest, quâ ratione tales habitus ad actus concurrant: neque enim videntur posse concurrere efficienter, nam ante ipsum actum sentitur eorum inclinatio; neque formaliter, quia si hoc modo concurrerent, semper sentiretur eorum inclinatio, cùm semper eodem modo habi-
58 tus informet voluntatem. Sed huic obiectioni feci satis suprà numero 45. vbi ostendi, rectè posse habitum in genere causæ formalis facilitare; neque hinc sequi, semper debere inclinare: quia licet semper eodem modo inhæreat voluntati, non tamen semper datur cognitio obiecti ad quod inclinat, & sine quâ non potest ad illud inclinare. vnde etiam non semper actu inclinat, sicut physica prædeterminatio, licet sit determinata ad actum, nisi tamen detur cognitio in voluntate, non potest actu determinare.

Sed vrgent ratione à priori: Quia si habitus non est cognitio, nec formalis affectio circa aliquod obiectum, non potest intelligi quâ ratione alliciat & inclinet formaliter voluntatem ad amorem, ergo non potest formaliter concurrere.
59 Facilè respondeo Primò, ipsas passiones, quæ in omnium sententiâ à cognitionibus distinguuntur, inclinare formaliter voluntatem ad obiectum, ergo potest aliquid inclinare, licet nec sit cognitio, nec amor obiecti, neque concurrat efficienter. Deinde, sicut impulsus in meâ manu productus, est qualitas naturâ suâ manum inclinans ad nouum vbi acquirendum; & licet actu non illud producat (pono enim me illi impulsui actu resistere) actu tamen me inclinat, & sentio illam inclinationem, & illi resistendo laboro: ita similiter dico, habitum esse impulsum quemdam naturâ suâ inclinantem ad producendum amorem (cùm enim amor sit entitas realis positiua, sicut vbicatio, non video cur possit esse qualitas naturâ suâ inclinans in vbicationem, & non possit esse alia inclinans ad amorem.) & dum est ille habitus in voluntate, præsenti cognitione voluntatem inclinari ad amorem, quem si non eliciat, sentit difficultatem, sicut eam sentit resisten-
60 do impulsui, ne moueat manum. Differentia tantùm est in eo, quòd impulsus manus cùm præcisè inclinet ad motum, quia non pendet à cognitione, potest actu inclinare etiam deficiente cognitione; habitus autem, quia inclinat ad amorem qui pendet à cognitione, non potest actu inclinare, nisi detur actu cognitio. Ex his fit, vt sicut quò maior est impulsus, eò maiorem sentit manus difficultatem in resistendo illi, & tantus potest esse impulsus, vt nullatenus valeat illi resistere; ita etiam quò intensior est habitus, & maior illius inclinatio ad amorem, eò voluntas maiorem sentiat difficultatem, & minorem habeat libertatem ad non amandum: tantaque potest esse inclinatio qualitatis in illâ residentis, vt nequeat voluntas resistere, & consequenter careat libertate, & eiusmodi est physica prædeterminatio, &
61 cognitio beatifica; habitus autem, quia non tam determinatè inclinantes, sicut physica prædeterminatio, non tollunt simpliciter libertatem, licet aliqualiter illam minuant propter aliqualem inclinationem ad obiectum. Ecce ergo, quàm facilè explicatur concursus habitus in genere causæ formalis, quem sentimus ante operationem. Et hæc fuit sententia Aureoli, Durandi, Paludani, & Scoti apud P. Suarez Disputat. 44. Sectione 5.

Deinde dico cum Suarez ibi numero 6. vbi D. Thomam, Caietanum, Capreolum, Occam, Gabrielem, Maiorem, & alios pro se refert, etiam efficienter habitus concurrere. Quod probo Primò à simili de impulsu, qui in tantum inclinat manum ad motum, in quantum est productiuus illius, & conatur suum effectum producere, ergo similiter habitus in tantum inclinabit voluntatem, in quantum de se ordinatur ad faciendum actum, conaturque efficere illum. Secundò idem 62
probo ab experientiâ, quia quò intensiorem habet habitum voluntas, eò cum minori labore & defatigatione efficit actum; ergo, quia minorem adhibet conatum, minoremque concursum præsente habitu quàm eo absente (si enim æqualem adhiberet conatum, non minùs defatigaretur) ergo habitus concurrit efficienter. Patet, quia alias non posset voluntatem à tanto concursu leuare; & hinc fit, vt præsente habitu intenso cum maiori distractione ad alia obiecta, possit voluntas actus illius habitus efficere, vt patet in homine habente habitum intensum amandi Deum: eò enim faciliùs etiam occupatus in aliis rebus Deum diligit, cuius non potest alia esse ratio, nisi quia partito concursu cum habitu, maior remanet voluntati virtus ad alios actus.

Dices: Habitus producuntur ab actibus, ergo 63
habitus non sunt productiui actus, quia non possunt duæ res se inuicem causare efficienter. Ob hoc argumentum mouentur nonnulli recentiores, ad negandum habitui talem concursum efficientem. Sed immeritò; non enim vrget, quia in multorum sententiâ (quæ saltem ex hoc capite non reiicitur) accidentia concurrunt partialiter ad formam, & posteà forma concurrit ad alia accidentia similia, & ipsimet, qui hæc obiiciunt, tenentur id fateri: nam species intellectuales, vel saltem phantasiæ, quæ intenduntur per actus, producuntur ab his, & illæ posteà concurrunt efficienter ad actum similem, neque in hoc vlla potest esse repugnantia.

Hinc inferes Primò, Auctores, qui dicunt, habitus solùm concurrere formaliter, quales sunt Aureolus, Durandus, & alij suprà pro primâ parte nostræ sententiæ allegati; hos, inquam, non sufficienter explicare maiorem hanc facilitatem quæ in ipso actuali exercitio prouenit ab habitu: hæc enim, vt proximè dixi, arguit efficientiam, quam non concedunt illi Auctores. Item eos, qui 64
solùm concursum efficientem habitui concedunt, vt sunt Suarez, & alij ab ipso proximè citati, non explicare, quâ ratione inclinatio habitus sentiatur ante actum; in nostrâ autem sententiâ asserente, & formaliter & efficienter habitû concurrere, vtrumque rectè explicari, & omnibus aduersariorum argumentis fieri satis.

Inferes Secundò, non rectè à P. Vasquez in 1. 2. Disputat. 83. cap. 2. explicari habitus facilitatem per hoc, quòd habitus concurrat ad nouum modum ipsius actus, qui modus sit facilitas. Infe-
res, inquam, hac doctrinâ non rectè explicari fa-

cilitatem habitus, quia, si voluntas totam substantiam actus efficit sicut anteà, tantùm laborabit ac anteà, licet habitus producat illum alium modum; sicut tantùm defatigabitur quis portans lapidem, siue alius iuxta ipsum portet alium
65 lapidem, siue non. Ratio est, quia tunc non completur nec minuitur concursus voluntatis in suum actum, sed additur nouus concursus, ob nouam tamen entitatem, quæ se solâ illum concursum requirit; ergo tantum defatigatur voluntas quantum anteà; ergo, vt habitus eam reddat facilem, & minùs laborantem, debet cum ipsâ ad substantiam actus concurrere, iuxta dicta suprà. Adde, non posse explicari in actu ipso producto, quid sit ea facilitas.

Rogabis Primò, vtrùm posset habitus simul cum voluntate ad actum se intensiorem concurrere. Huic ex parte satisfeci in simili de specie, in præsenti tamen addo, minorem etiam esse difficultatem: cùm enim habitus non det simpliciter posse, & sine illo possit voluntas eum actum intensum efficere, multò meliùs poterit cum habitu, licet hic multò remissior sit quàm actus, & in nostrâ sententiâ gradus homogeneos adstruente poterit habitus ad omnes gradus concurrere simul cum voluntate, licet propter remissionem, quam habet, non admodum eam facilitet ad tam intensum actum.

66 Secundò potest quæri, an habitus sine vnione præcisè assistendo voluntati possit illam facilitare. Respondeo breuiter, facilitatem, quæ ex concursu effectiuo prouenit, posse tunc ab eo præstari: nam (vt sæpè dixi) ad concurrendum efficienter, non est necessum, concausas esse vnitas; inclinationem autem antecedentem, quæ in genere causæ formalis præstatur, non posse sine vnione intelligi, vt per se est euidens.

Rogabis Tertiò, an anima simul cum habitu possit actum intensiorem facere, quàm sola. Negaret aliqui, quia si id esset verum, sequeretur, habitum dare etiam simpliciter posse, nam actum in eâ intensione non potest sine habitu voluntas facere: atqui habitus non dat nisi facilè posse, ergo. Hæc ratio nihil valet. Nam quando dicitur, Non potest voluntas eum actum in tantâ intensione facere, iam hoc non pertinet ad simpliciter posse, sed ad meliùs, sicut etiam sine habitu non potest voluntas facere simpliciter actú cum eâ suauitate, in hoc sensu, id est, ad modum quo actus sit, benè potest habitus dare simpliciter posse, id est, vt fiat
67 cum tali aut tali facilitate, intensione, &c. Puto ergo dicendum, voluntatem adiutam habitu posse habere intensiorem actum, quàm solam. Ratio est manifesta: quia concurrente habitu, non ita influit voluntas, sicut sine illo, ergo habet ex præsentiâ habitus maiores vires, quàm sola, ergo poterit facere plures gradus actus. Confirmo, gradus intensionis in meâ sententiâ sunt omnino similes, & primus potuit esse octauus, & è contrario, ergo voluntas potest ab habitu iuuari ad nouos gradus seu maiorem intensionem. Patet consequentia, nam ille nouus gradus non requirit diuersam vel altioris ordinis virtutem, cùm non sit perfectior primo, sed solùm magis multiplicatam seu magis expeditam; atqui per habitus augetur voluntatis virtus, quia ipse habitus potest efficere tales actus. Deinde, voluntas minùs occupata potest plura facere similia his quæ magis occupata aliàs potuisset. Confirmo, voluntas habens habitum circa vnum obiectum, meliùs & ad plura alia obiecta potest attendere, quàm si careret eo habitu, vt & aduersarij fatentur; ergo etiam circa idem obiectum poterit intensiùs operari. Patet euidenter consequentia: nam idem est ab habitu accipere simpliciter posse duo obiecta simul, cùm anteà non posset nisi vnum, ac accipere posse circa idem obiectum duos gradus, cùm anteà non posset nisi vnum. Vtrobique enim accipit posse simpliciter tam multum facere. Neque hinc sequitur, simile agere in simile: nam voluntas, ex alterius ordinis cum actu, & non etiam comparatur in intensione.

Fortè adhuc respondebis, potentiam præsente 68
habitu non posse totum suum conatum adhibere, sicut vnus ignis non potest in præsentiâ alterius. Sed cõtrà, quia hoc gratis dicitur. Exemplum autem de igne, non est ad rem, ibi enim ideò debet attemperari concursus, quia effectus non est capax augmenti; nam forma ignis producta est incapax intensionis: vnde, si ambo ignes concurrunt, debent idem facere quod vnus solus. In nostro autem casu est locus, vt effectus sit maior, cur ergo debebit se coarctare potentia?

SECTIO V.

An Habitus contrarij repugnent inter se diuinitus.

PVTO, solùm repugnare naturaliter, non enim apparent contradictoria aliqua, quæ sequerentur casu quo diuinitus ponerentur simul.

Dices: Simul esse intensè propẽsum ad odium, & propensum etiam intensè ad carentiam illius repugnat. Primò, nego ea esse contradictoria magis, quàm simul esse summè frigidum, & summè calidum. Secundò, licet illi duo effectus formales essent contradictorij, adhuc non inferretur, habitus hos non posse esse simul: nam casu quo essent simul, vnus alterum impediret, ne communicarent eum effectum formalem; tunc enim maneret voluntas in æquilibrio, vno habitu alteri æquè ponderante.

Vrgebis: Effectus formalis nihil est aliud, 69
quàm forma vnita subiecto; tunc autem totum hoc reperiretur, ergo & effectus formalis. Respondeo, effectum formalem actu propensi ad odium non solùm coalescere ex habitu & ex subiecto vnitis, sed etiam ex carentiâ contrariæ attractionis, sicut effectus formalis *gratiæ Dei* non solùm dicit gratiam supernaturalem vnitam subiecto, sed & carentiam peccati; vnde, si diuinitus peccatum simul & gratia existant, non redditur subiectum dignum actu amore Dei. Idem est in nostro casu.

Obiicies Secundò: Habitus vitiosus non potest diuinitus conseruari in subiecto, ergo nec potest diuinitus simul esse cum habitu virtutis. Consequentia patet, quia si conseruatur simul cum contrario cui naturaliter repugnat, debet necessariò conseruari miraculosè. Antecedens verò suadetur, nam Deus non potest esse causa particularis & supernaturalis habitus vitij, tribueretur enim illi ea inclinatio ad peccatum, quod Deo indignum est. Primò respondeo, 70
negando

negando Antecedens, nulla enim est repugnantia in eo, quòd habitus vitiosus conseruetur à Deo in subiecto, per voluntatem supernaturalem quoad modum; neque hinc refunditur in Deum causalitas vitij, propriè loquendo: habeat quis v.g. habitum virtuosum intensum vt octo, determinet se iste pro suâ libertate ad actum peccaminosum, ex quo naturaliter educitur habitus vitij contrarius illi virtuoso, si in hoc casu Deus diceret, Nolo destruere habitum virtuosum præcedentem, nihilominùs tamen volo simul cum voluntate producere habitum vitiosum iuxta exigentiam naturalem actus; certè in hoc casu quòd producatur habitus vitiosus, non potest Deo tribui, sed voluntati creatæ liberè se determinanti ad peccandum, & consequenter ad producendum habitum vitij. Deus autem tunc præcisè roborat voluntatem, vt possit etiam retinere virtuosum quem debebat amittere, in hoc autem nulla est indecentia; non enim maior resultat inclinatio ad malum ex coniunctione virtuosi cum vitioso, quàm si solus esset vitiosus; poterit ergo hoc modo Deus vtrumque conseruare.

71 Respondeo Secundò, negando consequentiam: dupliciter enim potest Deus duas formas contrarias simul in eodem subiecto conseruare, vel vno indiuisibili actu vtriusque existentiam volendo, & tunc fateor vtriusque existentiam futuram miraculosam quoad modum, id est, processuram ex voluntate supernaturali, qualis esset illa simul conseruandi duo contraria. Aliter potest Deus in eodem instanti reali ea contraria simul conseruare, præuiso scilicet priùs naturâ existente vno habitu connaturaliter in subiecto, & tunc posteriùs naturâ decernendo, ibi etiam ponere alterum contrarium: & in hoc casu conseruatio prioris erit omnino naturalis etiam quoad modum, nihil enim præcessit petens ne produceretur, & voluntas illum conseruandi fuit iuxta exigentiam rerum; infusio autem secundi est supernaturalis quoad modum, nam contrarium priùs naturâ existens petebat naturaliter, ne infunderetur alterum contrarium, vnde necessaria fuit altera volùtas supernaturalis vincens hanc resistentiam; hoc ergo modo præuisâ existentiâ priùs naturâ habitus vitiosi, ex causis naturalibus potuit Deus simul infundere virtuosum; tunc autem non tribueretur Deo specialiter conseruatio habitus vitiosi, prout obiectio contendebat, sed solius virtuosi, quæ rectè potest Deo tribui.

72 Vrgebis: Etiam habitus vitiosus petit non conseruari, quando iam infundendus est virtuosus, ergo etiam in eo casu conseruatio vitij erit miraculosa. Respondeo, habitum vitij in eo casu priùs naturâ esse productum, quàm aliquid decerneretur de infusione contrarij; vnde nihil fuit in illo priori naturæ petens ne talis habitus conseruaretur, ipse autem petit non quidem sui destructionem pro eo instanti, hoc enim repugnat, sed ne alter habitus ei contrarius tunc infundatur; quòd si hic infunditur, non est miraculum in existentiâ prioris, sed in infusione secundi priori repugnante.

Adhuc vrgebis: Quando Deus decernit producere habitum vitij, si ea voluntas sit naturalis, debet simul decernere, non producere simul in eodem instanti habitum contrarium, sicut docui in Physicis, Deum in priori naturæ, quo decernit creare materiam, iam teneri etiã naturaliter decernere dare illi aliquam formam substantialem, quâ cõpleatur in suo esse; quòd si non decernat, tunc illa voluntas erit supernaturalis, ergo similiter si, quando decernit conseruare vitium, non decernit simul non infundere virtutem, erit illa volitio supernaturalis, & vitium per illam conseruatum existet miraculosè quoad modum. Re- 73
spondeo Primò negando consequentiam à materiâ primâ ad habitum vitij. Disparitas est manifesta: nam forma substantialis est vnicus finis naturalis, ad quem ordinatur materia prima, à quâ pendet à posteriori vt à complemento naturali (vt suppono) ideò non peto, si in voluntate naturali creandi materiam debeat includi etiam voluntas dandi illi formam. Ceterùm habitus vitij non conseruatur vt expellat habitum virtuosum, aut vt illum impediat (hic enim est effectus secundarius ab illo secutus) sed propter propriam physicam ipsius vitij in subiecto existentiam: vnde in priori naturæ, quando Deus vult concurrere ad productionem eius habitus, non tenetur iam decernere ne sequatur habitus virtutis, hoc enim pertinet ad finem secundarium, de quo decernitur in posteriori naturæ, præmissâ iam vitij existentiâ. Respondeo Secundò, etiamsi tunc volitio de illo habitu vitioso quâ parte ei fit violentia, esset supernaturalis, non propterea futuram Deo indignam: nam ad producendam substantiam illius habitus, in quo posset esse indecentia moralis, obligatur Deus à causis secundis, ideò hæc productio ei non tribuitur: violentia autem facta ei habitui, non pertinet ad inclinationem in peccatum, ideò benè potest Deo tribui.

Potest hîc inquiri, an si habitus solùm oppo- 74
nantur naturaliter in gradibus intensis, repugnent etiam in remissis. Breuiter respondeo, solùm in intensis. Probatur manifestâ experientiâ: quando enim quis habet habitum intensum vitij v.g. & incipit se exercere in virtute, paulatim acquirit inclinationem ad virtutem, & eo passu minuitur inclinatio ad vitium, neque tota in momento perit, ergo illæ duæ inclinationes ad contrarios actus cohærent in gradibus remissis, aliàs cùm vel minima inclinatio ad contrarium producta esset, debuisset tota opposita perire, quod est contra experientiam: nostra autem Conclusio exemplo frigoris & caloris facilè confirmatur & percipitur.

SECTIO VI.

Quomodo expellantur Habitus contrarij.

RATIO dubitandi est: nam quando debebat acquiri gradus aliquis habitus contrarij, non potuit destrui vllus gradus antiqui, qui præoccupauerat subiectum, ergo nec nouus produci. Explico hoc casu difficultatem. Habet quis 75
habitum vitij intensum vt octo; incipit hic se exercere in virtute contrariâ; in eo instanti in quo exercet actum virtuosum, supponitur pro priori naturæ habitus contrarius vitij illum hominem retrahens ab illo actu virtutis, etiamsi ille vincendo resistentiam, benè operetur, ergo non poterit

terit per illam bonam operationem producere aliquam partem habitus virtuosi, quia non potest eo instanti expellere contrarium, eo autem non expulso nullus relinquitur locus nouo habitui; suppono iam præcedentem habitum esse in eâ intensione, in quâ non permittit secum vllum nouum gradum aduenientis. De hac difficultate, quæ satis grauis est, vix vidi aliquem ex proposito disputantem.

76 Respondebis fortè Primò, eo ipso quòd producatur habitus virtuosus, destrui vitiosum, nec necessarium esse, vt priùs naturâ destruatur vitiosus quàm introducatur virtuosus, in Physicis enim docui, non esse priorem corruptionem formæ, generatione contrariæ, sed potiùs generationem contrariæ esse priorem corruptione antiquæ. Sed contrà, quia licet corruptio formæ non debeat esse in priori naturæ ante generationem oppositæ, quod docui in Physicis, non tamen potest esse ipsa forma antiqua opposita pro priori naturæ: si enim priùs naturâ existat, iam non potest expelli in eo instanti, repugnat enim, vt in eodem instanti reali existat forma, & simul destruatur, seu non existat; in ratione autem dubitandi positâ suprà ostendi, eo instanti reali priùs naturâ, antequam generaretur habitus virtuosus, extitisse habitum vitij, retardantem, vt dixi, nostram voluntatem ab eâ operatione bonâ.

Secundò potest responderi, negando hominem sentire difficultatem ab habitu contrario in eo instanti quo operatur, sed illam difficultatem esse tempore antecedenter immediatè ante illam
77 operationem: nam quando quis vult amare virtutem antequam eliciat actum amoris, habet cognitionem de vtroque illo obiecto, & bono & malo, & tunc quasi deliberat, sentitque inclinationem ad obiectum ex habitu antiquo, vt dixi suprà Sect. 4. posteà verò perrumpit in actum virtutis.

Hoc posito, posset quis dicere, nõ in eo instanti physico quo quis amat virtutem, sentire difficultatem, sed immediatè antè, nobis autem videri eam difficultatem esse in eodem instanti reali, eò quòd instantia illa duo, quasi vnum reputemus (imò vt paulò pòst dicam) etiam mille instantia sunt nobis quasi vnum; potestque id ampliùs explicari in nostrâ sententiâ suprà positâ, aiente, habitum formaliter & efficienter influere, ille enim influxus formalis, qui est quasi quædam attractio, sentitur etiam antè, vt & notaui suprà. Hinc facilè dicitur, in priori naturæ eius instantis realis, in quo est actus virtutis v.g. iam ampliùs non intelligi habitum contrarium, ac propterea rectè posse per subsequentem expelli.

78 Hæc solutio, quoad experientiam attinet, videretur satisfacere, aliunde tamen arbitror posse euidenter impugnari: nam habitus ad actum, ad quem inclinat, non solùm facilitat in instanti antecedenti, sed etiam in ipso, quo talis actus fit, imò præcipuè in eo, quòd in nostrâ sententiâ, aiente habitum concurrere etiam efficienter, res est manifesta: non enim potest efficienter concurrere, nisi existat in eo instanti, quo fit actus amoris v.g. in eo enim voluntas priùs naturâ fuit indifferens etiam ad oppositum actum, ergo in eo instanti pro priori naturæ extitit etiam habitus oppositus. Patet consequentia, quia ille habitus hic & nunc, si voluntas voluisset amare, erat futurus concausa amoris: atqui omnes concausæ amoris sunt in priori naturæ instantis, in quo poterat esse effectus; ergo etiam habitus fuit in illo priori. Nec fugiet vim argumenti, qui dixerit, 79
habitum non concurrere efficienter, sed solùm formaliter; non, inquam, fugiet, quia, licet solùm formaliter concurrat, hic tamen concursus est prior naturâ ad actum, quandoquidem ad illum impellit, ergo supponitur habitus vitij v.g. in eo instanti, quo potuit inclinare ad actum vitij, etiamsi non fiat ipse, sed ei oppositus.

Tertiò respondebis: Destruetur tunc ille habitus vitiosus in eo instanti reali sequente. Contrà, quia in primo instanti reali fuerunt simul illi duo habitus contrarij, quod tamen repugnat; contraria enim, nec in vnico instanti simul cohærent. si enim in vnico instanti possint simul locum habere in subiecto, quandoquidem hoc non conuenit, posteà, neque contraria mutant naturam, possent & in instantibus sequentibus simul esse. Sequela verò probatur: nam in primo instanti reali productus est habitus virtuosus, & adhuc existit antiquus vitiosus, qui primùm cessat in sequenti instanti, ergo in eo instanti ambo sunt simul.

Quartò respondebis: In eo instanti, in quo in- 80
ueteratus ille peccator incipit benè operari non præintelligi priùs naturâ omnes gradus habitus præcedentis, sed solùm septem v.g. & hos retardare à virtute, nec posse tunc expelli, quia supponuntur existentes, octauum verò gradum, qui non intelligitur tunc existens, posse expelli in primo instanti per primum gradum habitus virtuosi tunc acquisitum; sicut quando calidum vt octo resistit frigido, in eo instanti, quo producitur frigus, non resistunt omnes gradus caloris, aliàs nullus posset expelli, sed solus octauus. Sed contrà, quia non est vlla ratio, cur omnes illi gradus non debeant tunc inclinare simul potentiam, omnes enim immediatè antè ibi extiterant æqualiter vniti voluntati; in quo ergo peccauit octauus, vt nequeat tam benè in instanti sequenti exercere suam vim quàm sextus vel septimus? Cõfirmatur: qui habet habitum vt vnum, sentit difficultatem aliquam in actu contrario, non tamen tantam quantam qui habet habitum vt duo, ergo quia duo illi gradus illum retardant. si enim vnicus tantùm inclinaret, tunc tam retardaretur qui vnicum, quàm qui duos gradus haberet. Idem argumentum facio ascendendo vsque ad
81 octauum. Verùm quia hæc omnia videntur instãtiam pati in exemplo posito de calore, ideò Secundò id confirmo meliùs, quia non potest pro illo priori intelligi expulsus octauus gradus, nec præscindens adhuc ab existentiâ, vt possit expelli, magis quàm septimus & alij præcedentes: nam pro illo priori voluntas est indifferens non solùm ad producendum actum vt vnum, sed etiam vt quatuor aut quinque v.g. ergo deberet etiam tunc præscindi non solùm ab octauo gradu, sed etiam à quinto; vel si ab hoc non præscinditur, neque ab octauo, tam enim potest tunc voluntas actu virtuoso intenso acquirere quatuor gradus habitus, quàm actu remisso vnum solum; ergo tam deberet tunc à quatuor gradibus contrariis præscindi, quàm ab vno, vel æquè à nullo. Tertiò tandem, quia cùm voluntas sit in eo instanti causa libera, debent intelligi pro illo priori omnia principia, non solùm quæ influunt in actum qui de

de facto est, sed quæ poterant influere tunc in oppositum, in sensu diuiso possibilem, inter quæ est habitus oppositus: hinc ad exemplum de calore respondetur, calor enim, quia non complet principium liberum, non debet existere in instanti quo producitur frigus: imò per hoc formaliter eiicitur, vnde non resistit tunc secundùm omnes gradus priores.

82 Respondebis Quintò & vltimò, habitum illum vitij per se perire otio, sicque dare locum virtuoso. Contrà, quia licet habitus possit perire per se successu temporis sine contrario, quod libenter admitto, quæstio tamen præsens amplius aliquid petit; agitur enim in illa de mutuâ expulsione habituum ob contrarietatem eorum. Difficultas hæc non exigua est, quæ fortè iuxta aliorum principia non poterit benè explicari, in nostris tamen haud difficulter declaratur. Suppono enim, omnes actus nostros liberos necessariò durare per aliqua instantia, vel partem temporis determinatam, nec posse vnico tantùm instanti durare, quod fusè ostendi in materiâ de peccatis. Iam autem breuiter sic probo: In ictu oculi v. g. sunt vltra mille instantia determinata, imò in sententiâ de punctis finitis erunt fortè vltra millionem: at si quis habens cognitionem de

83 Petro, velit illum amare, & cessare ab amore, & iterùm illum amare in ictu oculi, non solùm non poterit hoc millies facere, sed nec bis; ergo non habet in quolibet instanti nouam libertatem ad cessandum ab eo actu etiam stante eadem cognitione, ergo tenetur per aliquot instantia in eo actu durare, siue id ex naturâ actus, siue ex imperfectione voluntatis, siue ex corpore cui est vnita, proueniat, de quo iam non disputo. Hinc vlteriùs colligo, actum illum in primo instanti fuisse propriè liberum, quia tunc fuit in potestate voluntatis, illum non habere; at in secundo instanti iam esse necessarium, & solùm denominatiuè liberum à primi instantis libertate. Rursus hinc infero, in secundo instanti non retardari voluntatem ab habitu contrario, hic enim non habet locum ad retrahendam voluntatem, quando hæc est determinata, & necessitata ad oppositum.

84 Tandem hinc fit, vt pro priori naturæ in instanti secundo non intelligatur habitus contrarius existens in voluntate, quia tunc non intelligitur (vt dixi) retrahens voluntatem ab actu virtuoso, nec illam inclinans ad vitium, nec potens in eo instanti efficere actum vitij.

Hinc respondeo, habitum virtuosum generari, non in primo instanti, quo actus existit, sed in secundo. Ratio est clara ex dictis: nam in secundo instanti non præsupponitur existens priùs naturâ habitus contrarius, aut totam occupans subiecti capacitatem, impediensque contrarij productionem, prout intelligebatur in primo instanti reali. Cùm ergo iam cesset in secundo tota repugnantia, quæ proueniebat ab existentiâ in priori naturæ, iam actus ille, qui naturâ suâ est productiuus habitus, quando non impeditur, producit illum in secundo instanti, quia tunc nullus ei resistit, in primo verò nihil egit propter resistentiam contrarij.

85 Dices Primò: Contrarium illud eodem modo resistet in secundo instanti ac in primo. Nego Antecedens: nam in primo, quia voluntas erat libera, potuit tunc illum inclinare ad actum vitij, ideoque debuit tunc existere in priori naturæ; in secundo verò instanti, quia est necessitata ad contrarium, nihil potest operari habitus ille, & consequenter nec existet pro priori naturæ.

Dices Secundò: Actus ille, si in instanti secundo est necessarius, non poterit generare habitum, habitus enim non producitur ab actibus necessariis, sed à liberis: cuius ea est ratio, quòd potentia necessaria non est capax habitus, sed sola libera, ergo soli actus liberi causant habitum, & non necessarii. Primò respondeo, illum actum esse absolutè liberum: licet enim in illo instanti ex suppositione prioris durationis non possit non esse, tamen quia prior duratio fuit libera, absolutè ille actus est liber, sicut actus imperatus est liber ab imperante; & hoc sufficit, vt possit producere habitum. Respondeo Secundò, distinguendo Antecedens. Actus naturâ suâ necessarius non potest producere habitum, transeat Antecedens: Actus ex se liber, & per accidens necessarius, non potest illum producere, nego Antecedens. Ratio disparitatis est, quia actus pro- 86
ducit habitum inclinantem ad alios actus sibi similes; vnde si actus naturâ suâ sit necessarius, non potest potentia ad illum actum vel ad alium illi similem vnquam esse indifferens, sed semper erit determinata; quando autem est determinata ad vnum, quomodo accipiet inclinationem maiorem ad illum. At quando actus naturâ suâ est liber, potest in aliis casibus voluntas esse libera ad actus ei similes, etiamsi iste hîc & nûc necessariò producatur: vnde potest ille habitus posteà iuuare & inclinare voluntatem ad actus similes illis à quibus est productus, & hoc contingit in præsenti. Licet enim actus ille in secundo instanti, quando est necessarius, producat habitum, non tamen proptereà inclinat per se habitus ille productus ad conseruationem aliorum actuum in secundo aut tertio instanti, quando necessariò existunt, sed ad producendum liberè actus similes primo; non ergo ille habitus erit otiosus, aut repugnans. Addo, in potentiâ naturâ suâ liberâ 87
aliquando habere locum habitum etiam quando operatur necessariò, & hinc prouenit experientia ordinaria, vt illi, qui incipiunt delirare vel ex morbo, vel ex alio casu, frequentiùs exerceant actus circa quos priùs erant faciles, quàm alios diuersos, non quia suppositâ determinatione ad bonum facilitetur voluntas per habitum nouam ab eo acquirendo inclinationem, sed quia ille habitus facit hîc & nunc, vt voluntas amentis non solùm inclinetur, sed determinetur ad vnum, cùm anteà ex se fuisset indifferens; ergo ex hoc capite, etiamsi posteà non producerentur nisi actus illi virtutis necessarij, esset adhuc locus pro habitu.

SECTIO VII.

An Habitus contrarij debeant habere contraria motiua.

QVARTA & vltima difficultas est, an, vt duo 88
habitus sint contrarij, debeant habere motiua formalia contraria. Non quæro, an si habitus virtutis amat honestatem propter seipsam, vitium debeat amare inhonestatem propter se, hoc enim repugnat; nam malitia vt malitia non potest terminare

minare amorem, ergo neque inhonestas vt talis; debet ergo semper amari sub aliquâ ratione boni vtilis vel delectabilis; est ergo difficultas, an habitus contrarius castitati v. g. debeat ferri in turpitudinem, sistendo in ipsâ, id est, nõ eam amando propter alium finem ab eâ distinctum.

Recentiores quidam opinantur, omnino requiri ad hanc contrarietatem, vt sistatur in illis obiectis contrariis: vnde inferunt, eum qui præcisè furatur propter mœchiam, non futurum iniustum, nec acquisiturum habitum furti, quo destruatur habitus iustitiæ, reddens vnicuiq; quod suum est. Rationem à priori dant, quia ille non est fur, sed mœchus. non enim intendit iniustitiam furti, sed delectationem mœchiæ.

89 Hæc doctrina est valdè dura: & quidem exemplum quod isti adferunt de furto, nimium probat. Si enim qui propter mœchiam furtum amat, non est iniustus, quia non intendit iniustitiam, quis vmquam erit iniustus? Vel enim summi prædones non intendunt furtum, neque illud amant sistendo in ipso aut propter delectationem in eo repertam, sed vel vt se sustentent, vel ob vtilitates, vel delectationes prouenientes ex diuitiis: nam actio furandi non habet in se delectabilitatem, quæ possit per se amari. Dico *per se*, quia fortè aliquis inuenietur, qui in hoc habeat recreationem, non vlteriùs progrediendo. Meliùs ergo hi potuissent ponere exemplum in aliis vitiis quæ per se possunt amari; v. g. an esset propriè ebrius qui se inebriaret propter luxuriam, non verò propter ipsam delectationem hausti; aut qui propter luxuriam negligeret preces, non autem propter laborem in eis recitandis repertum, an hic esset irreligiosus, an verò præcisè mœchus. Sed in his etiam exemplis, & vniuersaliter loquendo prædicta doctrina displicet.

90 Dicendum ergo est, ad hoc, vt habitus opponantur inter se, nullo modo requiri, vt sistatur in ipsis obiectis contrariis tamquam in fine aut obiecto formali; sed sufficere, si obiecta contraria amentur etiam ob non contrarios fines. Probo conclusionem: nam actus hi quibus volo bonum iustitiæ, & volo furari propter mœchiam, ita opponuntur inter se, etiamsi non habeant motiua contraria, vt nec diuinitus simul esse possint: repugnat enim, me velle efficaciter abstinere ab ebrietate propter bonum abstinentiæ, & simul velle efficaciter me inebriari propter quemcumq; finem; & me velle furari, & simul velle non furari, quicumque apponantur fines; ergo habitus generati ab istis actibus sunt etiam inter se contrarij. Patet euidenter consequentia, quia contrarietas habituum tota desumitur ex contrarietate actuum à quibus producuntur: & ratio à priori est clara, nam contrarietas habituum prouenit, vt
91 suprà dictum est, ex inclinatione ad actus oppositos, habitus autem inclinat ad actus similes his à quibus productus est, ergo si non obstante carentiâ oppositionis in ratione formali, actus opponuntur ex obiecto materiali contrario, etiam habitus ab illis generati, & ad similes actus inclinantes eodem modo opponentur, non obstante non-repugnantiâ obiecti formalis.

Hinc respondet ad rationem in oppositum factam: ostensum enim est, quando etiam amantur propter alium finem, intendi illa obiecta contraria. Et ne faciamus quæstionem de nomine circa verbum *intendi*, dico, eum, qui inebriatur propter mœchiam, verè & propriè velle ebrietatem, & consequenter repugnare virtuti inclinanti ad fugam ebrietatis, nec maiorem requiri contrarietatem in habitibus quàm in actibus ipsis.

Respondebis, habitum acquisitum ex ebrieta- 92
tibus propter luxuriam non inclinare posteà ad ebrietatem, sed præcisè ad mœchiam, ideoque non opponi habitui temperantiæ, sed castitatis. Contrà Primò, quia, licet talis habitus fortè non inclinet ad ebrietatem per se, inclinat tamen ad ebrietatem propter luxuriam, hoc autem sufficit vt non [illegible] esse cum habitu abstinentiæ: si enim quis inebriatur, quemcumque habeat finem, certè non est abstemius. Imò addo, etiamsi propter honestum finem se inebriaret, ita vt tunc non peccaret, adhuc expellendum habitum, qui inclinat ad se non inebriandum (suppono enim etiam per habitum indifferentem posse expelli aliquem virtuosum:) quòd autem in isto casu iste habitus inclinet ad ebrietatem propter mœchiam, patet ex eo, quòd productus sit ab actu amante hæc duo obiecta, nec habitus habet aliam inclinationem in actu primo, nisi quam habet actus à quo producitur in actu secundo. quod præcipuè verum est in meâ sententiâ, docente, eos actus esse diuersos in specie, etiamsi habeant eamdem rationem formalem. Imò addo, licet 93
non afficiatur posteà aliquis erga mœchiam, adhuc tamen illum manserũ propensum ad ebrietatem: sicut, qui sæpè assentitur conclusioni propter præmissas, est etiam facilis ad assentiendum conclusioni etiam soli, & sine præmissis. Ratio huius est, quia in eo casu acquiritur duplex facilitas ad duo obiecta, & ad materiale & ad formale, quæ posteà possunt ab inuicem separari, & vna manere, alterâ deficiente ex aliquo casu.

Replicabis contra hoc vltimum: Idem indiuisibilis habitus in eo casu inclinat ad ea duo obiecta, ergo non potest amitti facilitas ad vnum, alterâ manente. Respondeo, etiamsi ex parte habitus eadem sit inclinatio ad vtrumque obiectũ, posse eam tamen aliquando in actu secundo inclinare ad vnum & non ad aliud, eò quòd excitetur species de vno, non de altero, vel in vno reperiat difficultatem de nouo occurrentem, quam non in altero; quo casu elicit actum circa vnum 94
obiectum, & non circa alterum, qui actus producit tunc aliam facilitatem solùm inclinantem ad suum obiectum, quæ paulatim potest intendi non intensâ priore, quæ ad duo obiecta extendebatur.

Secundò probo Conclusionem: Quando quis vult furari propter eleëmosynam, iste actus gignit habitum vitiosum, & tamen talis actus non sistit in furto secundùm se, neque eiicit ex animo virtutem misericordiæ, potiùs enim fit ex motiuo illius. quem ergo habitum expellet? certè non alium, nisi iustitiæ inclinantis ad relinquendum cuique, quod suum est; ergo habitus potest esse contrarius alteri ex solo obiecto materiali contrario.

Respondent huic argumento, illum habitum 95
expellere præcisè virtutem misericordiæ, quæ præcipit, ne quis furetur propter ipsam misericordiam, præscribit enim medium. Hæc doctrina à me fusè reiecta est in materiâ de peccatis: nunc breuiter dico, esse incredibile, inclinatio-

nem

nem & facilitatem, quam quis acquisiuit ex oratione v.g. deperdi & destrui per hoc quòd posteà oret frequentiùs quàm debebat; quis enim non dicet illum esse magis inclinatum ad orandum, quàm anteà? quomodo ergo amisit priorem inclinationem? Quod autem dicitur, eleëmosynam v.g. præscribere medium, nihil aliud est in re, quàm ad hoc vt actus sit virtutis eleëmosynæ, debere habere medium, siue hoc præscribatur ab eleëmosynâ, siue ab aliâ virtute; oratio enim non prohibet per se ne nimiùm orem (hoc enim vel prohibetur ab amore proximi, quando nimiâ oratione impedior illum iuuare; vel ab obedientiâ, quando negligo mandatum propter orationem; 96 vel ab honesto amore proprio, quando nocet sanitati) ita similiter eleëmosyna illa propriè non prohibet mihi ne furer, hoc enim prohibet virtus iustitiæ; ergo quando furor propter dandâ eleëmosynam, non pecco contra misericordiam, sed solùm contra iustitiam, ergo non eiicio tunc ex animo habitum inclinantem ad compassionem proximi egentis, sed habitum iustitiæ prohibentis ne alienum accipiam, & tamen, vt suprà dixi, illud furtum non amatur propter se, ergo non requiritur ad oppositionem, vt obiectum malum ametur propter se.

DISPVTATIO DECIMA.

De Animâ separatâ.

EGIMVS de his quæ animo intra corpus conueniunt, restat nunc de illius separationis statu disputare; ac primùm, vtrùm sit, nec ne, talis status, seu quod idem est, an anima extra corpus conseruari queat, sitque naturâ suâ immortalis. Deinde, an talis status sit illi connaturalis, id est, non violentus. Tertiò, quæ possit in illo exercere.

SECTIO I.

Animæ rationalis immortalitas.

1 QVÆSTIO hæc vna est è grauissimis totius Philosophiæ: est enim non Christianæ solùm, sed, ciuilis vitæ vnica & firma basis, animæ immortalitas; quæ si negetur, corruit Catholica & Christiana Religio, imò & sine illâ non posset vlla respublica conseruari. De hac quæstione nullus non disseruit Philosophus, quantumuis ex antiquioribus, quia omnes (Epicureis exceptis, quos etiam secutus est Plinius l. 7. Naturalis historiæ cap. 55.) immortalitatem animi constanter asserunt, & præcipuè eam tutatus est Plato apud Conimbricenses de Animâ separatâ, Disputat. 1. art. 1. De mente Aristotelis nõ satis constat; plurimi enim & grauissimi Patres ac Philosophi opinantur ab illo negatam fuisse, eum verò alij ab hac notâ vendicant. Conimbricenses autem, licet in eum aliàs satis benè affecti, omnibus tamen his perpensis, tandem concludunt, eum in hac re fuisse valdè ancipitem, & obscuritate verborum suam sententiam occultasse. sed quicquid sit de Aristotelis mente,

SVBSECTIO PRIMA.

Anima est immortalis.

2 VERA & Catholica doctrina docet, nostrum animum perpetuò duraturum. Innumera possunt pro hac veritate Scripturæ & Conciliorum testimonia congeri: nobis vnum vel alterum sufficiat. Ecclesiastici 12. *Ibit homo in domum æternitatis suæ.* Matth. 25. prædixit Christus, peccatores in iudicio à Deo relegandos in ignem æternum, *Ite maledicti in ignem æternum*, bonos autem *in vitam æternam.* Totus liber Sapientiæ, præsertim à cap. 2. ad 5. hanc veritatem tradit, & iniquorum circa illam deliria refert, eosque ait tandem in inferno, serò licet, retractasse suum errorem. Secundò, etiam Fide diuinâ tenendum est, animum naturâ suâ habere hanc immortalitatem. Ante cuius probationem suppono, dupliciter aliquid posse dici immortale ex naturâ suâ, Primò & magis rigorosè, quia nullâ vi etiam diuinâ annihilari possit; quo sensu non tribuimus animæ immortalitatem, sine dubio enim à Deo diuinitus annihilari potest. Vtrùm autem diuinitus possit esse aliqua substantia, quæ semel producta non possit annihilari, dixi alibi. Secundo modo latiùs sumitur immortale, pro eo, quod licet diuinitus possit perire, non tamen ex naturâ rei. In hoc sensu dicimus in præsenti animam esse immortalem. quod probatur ex Lateranensi Concilio sub Leone X. Sessione 8. vbi definitur, animum naturâ suâ esse formam corporis, & esse immortalem, præcipiturque Philosophiæ Magistris, vt soluant argumenta, quæ contra hanc veritatem fieri possunt. Adduci etiam solet ille locus Christi Domini Matthæi 10. *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere*, ergo quia anima est naturâ suâ immortalis; alias posset ab homine occidi. 3

Sed hic locus non vrget: licet enim solo Dei beneficio animus esset immortalis, non posset ab homine occidi; sicut si Adam non peccasset, non posset occidi, quantumuis ex suâ naturâ non esset immortalis. Secundò, quia licet naturâ suâ non posset ab vllâ creaturâ occidi, adhuc non sequitur non posse à Deo naturaliter destrui, ergo ex hoc loco nihil probatur.

Afferri etiam solet alius locus ex Sapiente, qui de impiis dicit, errasse dum negarunt animi immortalitatem; non autem diceret errasse, nisi immortalitas animæ conueniret ex naturâ suâ, & consequenter posset naturaliter cognosci. Sed & hoc testimonium parum vrget, quia etiam dicit ibi de eis, errasse præcisè, quia dicunt non futuram resurrectionem, cùm tamen hæc non sit futura ex naturâ rei, sed ex solâ voluntate diuinâ. Adde, ipsum Salomonem declarasse ibi errorem impiorum, eiusque causam, quia scilicet nesciuerunt Sacramenta Dei, ergo errauerunt non præcisè quia res naturales independentes à liberâ 4

voluntate Dei non cognouerint, vt volunt, qui hoc loco vtuntur, sed quia nec ipsam resurrectionem mortuorum, gloriam, & infernum (quæ omnia non ex naturâ rei, sed ex sacramento Dei nobis per fidem reuelato, prouenium) ignorarunt. Ratio à priori, quia ad errorem sufficit, si negetur id quod verè datur à parte rei, etiamsi illud miraculosè existat: vnde qui negat Christum venisse, errat sine dubio, cùm tamen ratione naturali ea vnionis existentia probari non possit; ergo 5 ex hoc loco nullatenus infertur immortalitas animæ ex naturâ rei; solùm ergo ea probatur sufficienter ex Concilio Lateranensi suprà relato.

Sed obiicies ex Scripturâ illud Ecclesiastæ 3. *Vnus est interitus hominis & iumentorum, & æqua vtriusque conditio, sicut moritur homo, sic & illa moriuntur, & nihil habet homo iumento amplius.* Respondent Conimbricenses, hæc verba in personâ impij dicta fuisse. Verùm in toto illo capite Salomon in propriâ personâ loquitur, & quæ ibi antecedenter dixit, non possunt stulto & impio adaptari. Meliùs ergo ipsi respondent Secundò, ex pluribus Patribus ibi esse sermonem de interitu compositi, non animæ, totus autem homo ita perit sicut iumenta, & tam nequit naturaliter sicut illa resurgere.

6 Secundum locum Scripturæ sibi obiiciunt Conimbricenses ex Sapientiæ 2. *Ex nihilo nati sumus, & post hoc erimus tamquam non fuerimus.* Miror hunc locum obiici contra positam veritatem, cùm Scriptura expressè ante illum doceat, *dixerunt intra se, cogitantes non rectè.* vnde debebat potiùs adduci hic locus à Conimbricensibus in confirmationem nostræ sententiæ, quàm pro obiectione petente solutionem.

Meliùs ergo obiicitur Secundò ex VI. Synodo generali, actione 11. in Epistolâ Sophronij, vbi dicitur, intellectualia & inuisibilia (quibus anima & Angeli comprehenduntur) non per naturam, sed per gratiam Dei esse incorruptibilia; hæc autem Epistola approbata fuit à Concilio, ergo definitum est ibi, animam non esse immortalem naturâ suâ. Communis & vera huius loci expositio est, ibi à Sophronio gratiam vsurpari pro dono Dei etiam naturaliter debito, quod potuit tamen de potentiâ absolutâ denegari: in hoc autem sensu solùm esse ex gratiâ Dei animam immortalem, dixi suprà, quia licet naturâ suâ immortalis sit, pendet tamen eius immortalitas à gratiâ Dei, volentis animo sua iura seruare, quæ posset pro libitu diuinitus non attendere: item & à purâ liberalitate eiusdem, volentis animam creare, ad quod nullatenus tenebatur. Iuxta hanc explicationem intellige alios Patres immortalitatem animi gratiæ Dei adscribentes.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quibus rationibus id suadeatur.

7 SED age, rationibus sententiam hanc confirmemus. Prima sit, quam afferunt Conimbricenses: Quia anima est subsistentia per se subsistens, & spiritualis, ergo immortalis. Patet consequentia, quia ob id solum Angeli sunt immortales. Hæc ratio non vrget, quia tam difficulter redditur ratio de immortalitate Angeli, quàm animi; esse autem spiritualem, non arguit immortalitatem, quia res spiritualis potest esse defectibilis, vt sunt omnes actus spirituales animæ; esse verò subsistentè per se, vel potest intelligi pro potente per se sine corpore existere, & vt sic assumitur conclusio pro Antecedente: vel vsurpatur pro subsistente completè, & in hoc sensu falsum est Antecedens, nam anima non est quid completum subsistens. Si tandem accipiatur pro habente subsistentiam, verum est Antecedens, non tamen arguitur inde immortalitas animi, quia etiam animæ brutorum habent subsistentiam, & tamen sunt mortales.

8 Secunda ratio affertur ex spiritualitate animi, quæ probatur ex cognitione obiecti spiritualis: hinc autem probatur independentia illius à corpore, & consequenter eius immortalitas. Sed neque hoc vrget (quia vt dixi suprà Disputatione v. à numero 17.) potentia materialis potest obiectum spirituale cognoscere, ergo ex hoc non probatur spiritualitas. Deinde admissâ spiritualitate animi solùm probatur, eum esse independentem à materiâ, & posse sine illâ aliquamdiu conseruari; at, petere durare in perpetuum non probatur, præsertim cùm, iuxta dicta à nobis Disput. IV. à numero 214. possit esse aliqua entitas naturâ suâ fluida, quæ causis eodem modo existentibus petat aliquamdiu durare, non tamen semper, quo corruit aliud argumentum, quod desumi solet ex carentiâ contrarij quam habet anima, eò quòd non pendeat à subiecto. Corruit, inquam, hoc argumentum, quia res non habens contrarium, & à solo Deo conseruata, potest esse defectibilis, vt ex speciebus soni & aliis latè probaui, vbi proximè.

9 Tertia ratio eruitur communiter ex rectâ Dei iustissimi iudicis gubernatione ac prouidentiâ, quæ exigit vt quisque iuxta sua opera accipiat vel præmium pro bonis, vel supplicium pro malis; sed in hac vitâ non semper id præstatur, vt passim videmus, ergo debet in aliâ, ergo anima est immortalis. Explicatur: indecens est Deo, vt eos qui pro tuendâ Religione, cultu, & gloriâ ipsius se tormentis & ignominiosæ morti obtulerunt, post eam sine præmio vllo relinquat, possent enim illi meritò de se dicere, *Miserabiliores effemius omnibus hominibus*, prout Paulus in simili dixit occasione; è contrario verò patiatur eorum occisores, vsurpatores bonorum, rerum publicarum euersores, blasphemos, adulteros, homicidas, periuros, prædones, &c. impunes, & de suis sceleribus gloriantes abire: ex quo sequeretur, 10 nullam Rempublicam posse rectè gubernari, sine freno enim supplicij omnes libere post suas cupiditates & desiderta contra rationem abibunt, iuxta illud stultorum; *Exiguum & cum tædio est tempus vitæ nostræ. Venite ergo, fruamur rosis, antequam marcescat: nullum sit pratum, quod non pertranseat luxuria nostra, opprimamus iustum*, &c. Ergo dicendum est, post hanc vitam esse locum præmij & supplicij, & consequenter animam extra corpus durare, esseque immortalem. Accedit huic argumento, homines appetere quietem & tranquillam vitam, quam in hoc mundo & in rebus caducis non inueniunt, ex quo fit, vt creatorem appetant, eo frui, ipsum possidere, &c. quæ omnia requirunt animi immortalitatem. Ad hoc argumentum & eius confirmationem reducuntur alia, quæ longioribus verbis & iisdem sententiis

tiis explicari solent: estque hæc ratio probabilissima, non tamen demonstratio. eâ enim solùm videtur conuinci, post hanc vitam futurum præmium & supplicium, & consequenter duraturam animam; id autem futurum per æternitatem,
11 non probat euidenter: vt enim terreantur homines à voluptate vnius horæ (quid? vnius instantis) sufficiens videtur (stando solùm rationi naturali) pœna grauissima, qualis est pœna inferni, etiam per dimidiam horam; quid si per mille aut quatuor millia annorum, licet non duret in æternum? Idem è contrario est in præmio. Prætereà appetitus quietæ & tranquillæ vitæ sufficienter videtur expleri per possessionem Dei [illegible] vel tria millia annorum durantem, æternitas autem præmij vel pœnæ non videtur tam facilè ratione naturali monstrari, ergo immortalitas animi non euincitur his rationibus, solùm probantibus, eam debere durare aliquantulùm. Et hinc infirmantur etiam alia argumenta, quæ ex extasi quam patiuntur homines aliquando, desumuntur: ea enim probant solùm, animam esse independentem à corpore, possèque sine illo aliquamdiu durare, non tamen probant, semper duraturam. Item illud, quod desumitur ex honore qui etiam mortuis debet adhiberi, non autem adhi-
12 beretur, si anima non duraret. Aliud item ex timore & horrore, quem habemus naturaliter ex homine mortuo: nisi enim animam illius viuere iudicaremus, non maiorem nobis ingereret timorem, quàm equus mortuus. Hæc, inquam, argumenta probant, animam durare post mortem, non tamen semper.

Ex his intelliges, benè Augustinum dixisse lib. 13. de Trinitate, cap. 9. humanis argumentationibus vix paucos magno ingenio præditos, otio abundantes, subtilissimisque doctrinis eruditos ad indagandam animi immortalitatem peruenire potuisse. vnde plures è Philosophis antiquis, licet animum post mortem diu durare asseruerint, quod rationes suprà factæ ostendunt, dixerunt tamen, in æternum non duraturum. Nihilominùs non deficit probabilis saltem pro hac sententiâ ratio, quam sic formo: Licet possibilis sit aliqua forma substantialis, quæ independenter à corpore duret aliquamdiu, non verò semper; possibilis est tamen alia quæ ex se perpetuò petat durare, quia in eâ nulla relucet repugnantia aut contradictio, vt per se patet: sed positâ possibilitate talis formæ certè rationes su-
13 prà factæ satis ostendunt, nostrum animum esse eiusmodi; ergo Probo Minorem: argumenta enim suprà facta probant, animam durare aliquamdiu independenter à corpore, conseruari à solo Deo, & non habere contrarium, ergo ea perpetuò duratura est, quia causis eodem modo se habentibus dicendum, effectum eodem modo conseruandum, nisi aliqua experientia aut ratio sit, quâ oppositum suadeatur, vt eam esse in speciebus intellectualibus, & in speciebus soni, ostendi suprà eâ Disputatione IV. numero 214. quapropter eas naturâ suâ defectibiles dixi: at in animâ nulla est experientia aut ratio, quâ probetur, eam esse defectibilem; ergo conformiùs naturis rerum philosophabimur, si illam perpetuò duraturam dixerimus, quia illius causæ semper se habent eodem modo. ex quo, si nihil obstet, vt non obstare in animo dixi, sequitur, effectum eodem modo semper extiturum, ergo & animam semper duraturam; ponere enim illam aliquamdiu durantem, non verò semper, cùm nulla sit ad hoc ratio vel experientia, omnino gratis videtur dictum & sine fundamento. Et hæc est probabilissima pro hac sententiâ ratio, naturalis, quamdiu in se à priori non noscimus animæ naturam.

SVBSECTIO TERTIA.

Aliquæ obiectiones solutæ.

OBIICIES: Anima pendet à corpore in ope- 14
rando, ergo in essendo. Primò respondeo, animam fortè multos efficere actus independenter à corpore, vt cùm cognoscit se amare, intelligere, &c. quod nõ cognoscit dependenter à phantasmatibus, iuxta dicta suprà. Deinde respondeo, ideò animam, dum est in corpore, ab illo pendere, quia accipit species mediis sensibus corporis, separata autem, & retinet species spirituales quas habuit in corpore, & alias nouas acquirit, quibus independenter à corpore intelligit. Quòd si Ecclesiasticus cap. 9. dicit, *Mortui nihil nouerunt amplius*, & infrà, *Nec ratio nec scientia est apud inferos*, intelligendus est docuisse, vel non esse apud inferos cogitationes, iudiciúmve rectum, quia in damnatis omnia turbata sunt; vel non esse in illis cogitationes de rebus caducis possidendis, de quibus in hac vitâ semper cogitabant; & hoc insinuat Psalmista Psalmo 145. vbi de impiis ait, *In illâ die peribunt omnes cogitationes illorum*; vel denique, quia licet alia ibi sciant, non tamen ea quæ circa nos contingunt.

Obiicies Secundò: Ergo anima bruti erit im- 15
mortalis. Patet, quia tam in homine pereunte nullam agnoscimus operationem, quàm in bruto, ergo. Respondeo, non probari à nobis immortalitatem, quia videamus operationes post mortem, seu ex præmio & pœnâ in aliam vitam reseruatis ex independentiâ animi, quia spiritualis, à materiâ, quæ deficiunt in brutis.

Contra hanc secundam partem videtur stare P. Vasquez Tomo 2. in 1. Partem Disputat. 182. docens, animam posse comparari vel cum aliis creaturis, & vt sic dicit eam esse omnino immortalem naturâ suâ, quia à nullâ creaturâ annihilari potest, & in hoc sensu explicat Concilium Lateranense, & Patres aientes, animam naturâ suâ esse immortalem: vel posse comparari non cum creaturis, sed cum Creatore; vt sic autem dicit eam naturâ suâ esse corruptibilem, seu mortalem (quod & ad Angelos, & ad omnes alias creaturas extendit.) probat autem id ex Patribus, qui dicunt, animam & Angelos ex gratiâ Dei esse immortales.

Secundò, quia destructio animæ & Angeli 16
non est supra vires Dei, cùm ipse absolutè eos possit annihilare; neque est supernaturalis respectu ipsorum Angelorum aut animæ, quia ea annihilatio potiùs est illis violenta aut contraria, quàm supernaturalis; neque enim est sicut gratia, aut alia dona, quæ ob suam perfectionem excedunt vires naturæ. Hoc ipsum potest ampliùs confirmari: quia sicut res creatæ secundùm suum esse possibile non habent maiorem inclinationem aut exigentiam vt sint, quàm vt non sint (subsunt enim omnipotentiæ Dei) ita hoc ipsum dicen-

dum est in ordine ad conseruationem, in quâ etiam subsunt Deo. Tandem, quia sicut res non ideò est possibilis, quia Deus eam potest producere; sed ideò eam potest producere, quia ipsa in se est producibilis, seu habet non repugnantiâ vt producatur; ita similiter non est annihilabilis, quia Deus eam potest annihilare, sed ideò illam potest annihilare, quia annihilabilis est ex se, ergo ex naturâ suâ est defectibilis.

17 Hæc sententia meritò à Suarez suprà reiicitur, est enim contraria omnibus ferè Scholasticis, imò & parum videtur conformis Lateranensi Concilio suprà: dum enim animam naturâ suâ immortalem docuit, non voluit præcisè dicere, eam à creaturâ non posse destrui (hoc enim iam erat expressum in Euangelio, dum dicitur, Deum solum posse perdere animam & corpus) neque de hoc fuit difficultas cum aliquibus hæreticis; tota autem quæstio erat, an à Deo posset naturaliter destrui, nec ne: omnes enim supponunt, rem spiritualem, à solo Deo pendentem, non posse nisi ab ipso destrui, ergo dum Concilium dicit, eam esse immortalem naturâ suâ, etiam loquitur respectu Dei vt auctoris naturæ, iuxta statim dicenda. Quòd si argumenta Vasquez perpendãtur, nimium probant: destruunt enim omnem ferè exigentiam naturalem, & miracula omnia, quæ & ab ipso admittuntur, siue existentia siue possibilia. Quod probo: nam iuxta ea argumenta, licet materia prima conseruetur sine quantitate, anima sine passionibus, &c. talis conseruatio non erit supernaturalis, quia non est supra vires Dei, vt constat, neque supra vires rei corruptæ, vt ipsemet dicit, dum ait, quamcumque rem à Deo posse naturaliter destrui; neque erit supra vires materiæ, aut animæ taliter conser-

18 uatæ, quia hæc conseruatio non est bonum illius, sed potiùs contra illam, eo modo quo ipse dicit de destructione respectu Angeli; ergo sicut ob hanc rationem infert, destructionem Angeli non esse supernaturalem, ita etiam debet dicere, conseruationem materiæ sine quantitate non esse supernaturalem.

Alia etiam argumenta ibidem habent locum: nam ideò potest Deus materiam sine quantitate conseruare, quia illa est taliter conseruabilis, & non è contrario, ideò ipsa est taliter conseruabilis, quia Deus potest illam conseruare; ergo illa naturâ suâ est taliter conseruabilis, sicut suprà argumentabatur, ergo sine miraculo. Eadem argumenta possunt etiam in aliis rebus miraculosis cum proportione fieri. Respondeo ergo illis, Primò ad Patres, dicendum, omnia ea quæ possunt à Deo fieri, licet non naturaliter, sed miraculosè, meritò dici pendere ex ipsius voluntate, Angelus ergo & anima, licet naturaliter nequeat destrui, potest tamen diuinitus; ideò meritò dicunt Patres, eos esse immortales de facto ex Dei voluntate, id est, à Dei voluntate prouenire vt de facto non sint destruendi.

19 Ad Secundum dico, licet ea destructio non sit supra vires Dei, esse tamen contra exigentiam ipsius naturæ, ad modum quo conseruatio materiæ sine quantitate, aut sine formâ vllâ substantiali, & conseruatio essentiæ sine passionibus est contra exigentiam essentiæ; nec supernaturale debet in illo sensu accipi pro re ita perfectâ, quæ excedat capacitatem subiecti, sed pro omni re contrariâ seu supra exigentiam illius; sicut detentio lapidis in aëre, quæ tamen illi est contraria. Confirmatio desumpta ex rebus possibilibus nulla est, quia, vt sæpe dixi, possibilia in se nihil sunt magis quàm Chimæra, quid ergo mirum, si tunc nihil possint petere? & consequenter, si nulla eis fiat violentia, dum non producuntur? Ceterùm, quando iam semel existunt, possunt petere vel passiones vel alia accidentia, vel conseruationem sui.

Ad vltimum, fateor, rem ita diuinitus esse annihilabilẽ quia ex se talis est, debet tamen distingui illud *annihilabilis*, id est, quia ex se sunt annihilabiles diuinitus, nõ quia ex se sunt annihilabiles naturaliter, sicut in sententiâ probabiliore concedente potentiam obedientialem seu actiuã, seu passiuam intrinsecam ipsis rebus, certum est, tales res naturâ suâ esse eleuabiles, non quidem naturaliter, sed diuinitus & miraculosè. Idem est, quoad 20 hoc, de annihilatione in Angelo & animâ, neque video, quid specialius potuerit Vasquez inuenire in potentiâ passiuâ annihilationis, quàm in potentiâ passiuâ intellectus, vt diuinitus eleuetur, vel ad recipiendam, vel ad efficiendam visionem beatam, & alia dona supernaturalia.

Dicendum ergo est, non repugnare creaturam aliquam, quæ semel producta petat naturaliter non destrui eo modo, quo petit naturaliter non carere passionibus, aut aliis accidentibus, licet diuinitus annihilari possit, sicut & diuinitus carere potest passionibus.

Prætereà, sicut tu ipse dicis, animam non esse capacem naturaliter gratiæ & aliorum donorum, quia non habet ex naturâ suâ proportionem cum illis, cur eodem modo non dicis, non esse annihilabilem naturâ suâ, quia non habet proportionem ex se seu exigentiam aut capacitatem talis destructionis, licet Deus possit tam facilè illi dare gratiam, quàm eam destruere, vel tam facilè destruere, quàm conseruare, si Deus secundùm se consideretur.

Ratio à priori huius est, quia supernaturali- 21
tas non consideratur propriè respectu solius causæ efficientis, sed præcipuè respectu naturæ, cui talis res dicitur supernaturalis; vnde in materiâ de visione dixi, nullam substantiam posse esse supernaturalem, quod tamen esse posset si supernaturalitas in ordine ad causam efficientem sumeretur. Licet ergo Deus, qui est causa efficiens, tam facilè possit ex naturâ suâ Angelum & animam annihilare, quàm conseruare, sicut etiam ex se tam facilè potest gratiam producere, quàm albedinem: quia tamen natura, id est Angelus vel animus, supra quem quasi cadit destructio, non habet exigentiam, sed resistentiam ad illam; ideò illa destructio absolutè est supernaturalis, sicut ob eamdem causam, gratiæ productio est supernaturalis, non supra vires Dei producentis, sed supra capacitatem subiecti recipientis.

Dices: Eo instanti, quo anima destrueretur, iam nihil exigeret, ergo non fieret contra exigentiam illius. Respondeo, eam petisse id in instanti antecedenti, vnde fieret contra exigentiam, non quæ esset eo instanti, sed quæ antea fuerat: nam exigentia conseruationis semper est pro instanti sequenti, non pro eo in quo existit, iam enim tunc frustrà peteret existere.

Hic discursus non probat determinatè, Ange- 22
lum & animam esse naturâ suâ immortales, id non

non repugnare naturam creatam immortalem ex se naturaliter, quod Vasquez vniuersaliter negauit, poteratque contra nos obiici. Vnde autem probetur de facto id conuenire animæ, dictum est paulò antè.

SECTIO II.

Vtrùm status separationis sit animo connaturalis.

CONNATVRALE potest vsurpari pro eodem ac *naturale* seu *non-miraculosum*: in quo sensu certum est ex Sectione 1. statum separationis esse animo connaturalem, id est, non miraculosum, quia anima naturâ suâ est immortalis. Aliter vsurpari potest connaturale pro *non-violento*, quo pacto aliquid naturale potest non esse connaturale, vt calor respectu aquæ; naturaliter enim in illâ producitur, licet contra exigentiam illius, & consequenter violenter.

Aduerte, in præsenti à Conimbricensibus requiri ad rationem violenti, vt id, quod negatur subiecto cui fit violentia, possit efficienter ab ipso subiecto produci. idem opinatur Vasquez & alij. In contrarium stant multi, sed lis est de solo no-
23 mine, id est de significatione vocis *violenti*: de re hoc certum, posse alicui subiecto naturaliter deberi aliquam formam, quæ tamen non petat ab ipso efficienter produci, vt debetur materiæ, forma substantialis, & in sententiâ Thomistarum Angelo in primo instanti speciei rerum creatarum. Tunc autem, si talis forma subiecto negetur, non dubium, quin illi fiat quasi iniuria, eritque talis negatio contra inclinationem illius: in quo sensu quærimus, an separatio sit contra exigentiam animæ, siue ea separatio dicenda sit violenta, siue non, quod est de solo nomine: in quo non placent Conimbricenses & Vasquez; omnes enim communiter dicunt, essentiam esse violentam sine passionibus, lapidem extra centrum, materiam sine omni formâ, cùm tamen communiùs doceatur, passiones non produci ab essentiâ, nec motum lapidis ab ipso lapide, nec formam substantialem à materiâ: ergo ad rationem violenti in communi acceptione non requiritur esse contra efficientiam, sed sufficit esse contra exigentiam subiecti.

24 Aduerte deinde, posse aliquam formam magnopere perficere subiectum etiam naturaliter, quin à subiecto exigatur, & consequenter, quin eius carentia sit illi violenta. Lux v. g. naturaliter perficit aërem, non tamen illi debetur, nec enim sine illâ est in violento statu. Item animus rationalis multò magis perficit materiam quàm forma bruti, & tamen non debetur determinatè materiæ animus rationalis, & à gratiâ supernaturali quæ multò minùs est debita, perficitur valdè animus rationalis & Angelus.

Ex his Primò dicendum est, etiamsi in statu separationis anima magis perfecta sit accidentaliter, vt infrà dicemus, quàm in statu coniunctionis, non tamen ideò formaliter illam exigere separationem naturaliter, ita vt carentia illius sit violenta; sicut, licet perficiatur magnopere per cognitionem etiam intra corpus, non tamen est violenta, dum non cognoscit, aut dum caret gra-
25 tiâ. Ratio est, quia non quæcumque maior perfectio eo ipso debetur subiecto. In speciali autem de separatione probatur, quia animus rationalis non inclinatur naturaliter in separationem, imò ei resistit, & natiuâ virtute proprias conatur recuperare dispositiones vt maneat in corpore, easque retinet tamdiu, quamdiu à vehementiori contrario non superatur, ergo non appetit separationem.

Secundò dicendum est, animum, quantum est ex se physicè consideratum, semper inclinari ad vnionem, ideoque separationem & conseruationem extra corpus esse aliquo modo contra inclinationem illius physicè considerati. Hæc probatur, quia animus separatus est physicè incompletus & imperfectus substantialiter, ergo physicè inclinatur ad vnionem, quæ substantialiter compleatur & perficiatur: omnis enim res appetit naturaliter complementum & perfectionem substantialem propriam. Dixi, *quantum est ex se:* 26
nam appetitu absoluto non potest anima separata in vnionem perpetuam inclinari, cùm hæc sit naturaliter impossibilis, &, vt dixi in Physicis, non detur appetitus ad rem naturaliter impossibilem, solùm ergo quantum est ex se illam appetit, id est, conditionatè, si esset possibilis, sicut materiam appetere formas corruptas, dixi in Physicis. Ex his fit, statum separationis non esse physicè violentum animæ absolutè & simpliciter, quia cùm non detur in animâ absolutus appetitus & exigentia respectu perpetuæ vnionis, ob rationem dictam, non potest negatio vnionis illi esse absolutè violenta, sed solùm secundùm quid, sicut ipse appetitus solùm est secundùm quid. Et hinc intelliges, quâ ratione possit status ille perpetuus esse, licet nihil violentum perpetuum: intelliges, inquam, quia hoc axioma solùm est verum de violento absolutè dicto, quod est contra naturalem inclinationem ac exigentiam, ac proinde debet aliquando ab ipsâ naturali exigentiâ tolli; at violentum secundùm quid potest perpetuum esse, quia non est contra exigentiam naturalem simpliciter loquendo, ac proinde non sunt in naturâ vires ad illud tollendum.

Sed obiicies: Perfectiores operationes exercet 27
anima separata quàm vnita, ergo nullo modo, neque conditionatè, inclinatur ad vnionem. Propter hoc dicendum est Tertiò, statum separationis nullo modo esse contra inclinationem elicitam ipsius voluntatis, imò maximè illi conformem (loquor de illâ in purâ naturâ.) Probatur, quia inprimis animus in eo statu expers est omnis molestiæ, famis, doloris, &c. aliunde autem perfectiùs & sine tanto labore intelligit extra quàm in corpore, ergo non est cur optet corpori vniri. Quòd enim tunc physicè incompleta sit, parum ipsius interest quatenus cognoscitiuæ & appetitiuæ: vt sic enim non tam mouetur à bono purè physico, quàm à carentiâ malorum quæ in corpore patiebatur, & à bonis intentionalibus quæ extra corpus apprehendit. Neque hæc conclusio contrariatur præcedenti, in quâ non loquimur de appetitu elicito, sed de innato, hic enim cùm non sit ex cognitione, sed ex ipsâ naturâ anteuertente cognitionem, non tam fertur in bona quæ proueniunt animo à cognitione, quàm in perfectionem & complementum physicum ac naturale ipsius animæ. Cùm autem hoc illi proueniat 28
ab vnione, inde fit, vt appetitu innato magis in

illam quàm in separationem inclinetur, licet appetitu elicito præferat separationem vnioni. Ponè v. g. hominem miraculosè à Deo in aëre conseruari, ibique innumeris frui voluptatibus, sanè propriâ & innatâ grauitate appetet eum locum deserere, & infrà descendere, ideoque si non impediatur à Deo, descendet statim; ceterùm appetitu elicito non amabit infrà descendere, sed potiùs id fugiet; ergo rectè stat, appetitum elicitum contrariari innato, quia hic fertur ad complementum & perfectionem physicam, ille verò ad intentionalem: idè contingeret casu, quo v. g. Deus daret optionem homini inter subsistentiam, quam suppono posse diuinitus tolli, & visionem beatam, certè absolutè loquendo multò melior est homini visio beata, quàm propria subsistentia: ideoque cordatus quilibet præferret
29 visionem subsistentiæ. Nihilominùs tamen appetitus innatus illius non in visionem, sed in subsistentiam ferretur, quia sine hac est physicè & substantialiter incompleta humanitas, appetitus autem innatus primò fertur ad substantiale complementum, elicitus autem potest ferri prius ad accidentale, imò ad casuale quàm ad substantiale, & etiam ad illa quæ innatus nullo modo appetit, sed aliquando horret. Ecce ergo, quî status separationis sit iuxta inclinationem animæ, quî contra illam; est enim conformis appetitui elicito, non verò naturali.

Rogabis: Vnde ergo prouenit horror mortis, cùm separatio non sit contra elicitam inclinationem? Respondeo, horrorem mortis in peccatore vel in eo qui anceps est de salute, oriri ex timore supplicij propè instantis, in iustis verò habentibus de salute aliquam certitudinem, non datur communiter talis horror: magis enim gaudent de morte quàm de vitâ; displicentia autem simplex in morte, quæ omnibus hominibus communis est, prouenit ex dolore qui in illâ sentitur
30 ex separatione à cognatis & amicis ceterisque charis rebus: sicut cùm quis ex vno loco in alium proficiscitur, tardè aut numquam reuersurus, tristatur aliquantulùm propter eam separationem, licet absolutè & simpliciter illam appetat, quia tunc bona ea præsentia, quæ deseruntur, affligunt, etiamsi fortè, postquam alia gustauerit, non vellet ad priora redire. Et hoc modo intellige, quæ ab aliquibus docentur, scilicet, separationem animæ è corpore in fieri esse violentam, non verò in facto, quod ex dictis satis declaratum est.

SECTIO III.

Quæ possit anima in statu separationis efficere.

ANIMAM habere extra corpus potentias, & materiales & spirituales, omnino certum est in nostrâ sententiâ, eas non distinguente ab animi substantiâ. Aduerte tamen, absolutè non concedendum, in eo statu habere potentias materiales v. g. visiuam, auditiuam, &c. Licet enim habeat principium effectiuum earum operationum, non tamen habet principium inadæquatum receptiuum; neque dispositiones, quibus
31 eget ad sensationes materiales efficiendas. vnde absolutè dicenda est, non habere ibi eas potentias. Sicut homo cæcus, licet habeat in re principium effectiuum visionis, quia tamen illi deficiunt dispositiones requisitæ ad videndum, dicitur carere potentiâ visiuâ. Quòd si potentiæ realiter distinguantur, dicendum est, animam ferre secum potentias spirituales, intellectiuam & volitiuam: cùm enim hæ nullo modo pendeant à materiâ, magis quàm ipsa anima, poterunt extra illam conseruari: potentias verò materiales non manere in ipsâ animâ, quia in illâ non habent sufficiens subiectum, requirunt enim, quia materiales, materiale subiectum vt minimùm inadæquatum.

SUBSECTIO PRIMA.

Quid de cognitione & eius principijs.

Ex his fit Primò, animam separatam non posse efficere actus materiales, quia & deficit subiectum in quo recipiantur inadæquatè, & deficiunt dispositiones materiales ad eos actus requisitæ, & etiam species materiales, quæ necessariæ sunt ad sensationes materiales. Secundò è 32
contrario fit, posse animam separatam efficere actus spirituales volendi & intelligendi, quia & principia & subiecta, & omnia requisita ad illos actus dantur in statu separationis. Vel enim conseruat species spirituales, quas habuit in corpore, de quo statim; vel saltem loco illarum Deus ei alias, vt auctor naturalis, tenetur infundere. Hæc certa sunt apud omnes.

Dubitari autem potest Primò, an anima secum ferat species impressas, & habitus spirituales, quos habuit in corpore. Ratio dubitandi est, quia ex vnâ parte cùm illæ species sint spirituales, videntur posse independenter à materiâ conseruari; ex aliâ verò, cùm anima separata habeat perfectiores multò cognitiones quàm habuerit in corpore, vt infrà dicemus, videtur inferri, non egere tunc speciebus imperfectis, quas priùs habuit in corpore. Communis & vera huius difficultatis resolutio est, animam separatam ferre secum species eas quas habuit in corpore. Hæc probatur ratione à priori suprà pro primâ parte dubitandi adductâ ex independentiâ earum specierum à corpore. Secundò, ab experientiâ, quâ 33
recordatur anima separata earum rerum quas in corpore egit, & cognouit, vt constat ex pluribus historiis, & ex Scripturâ, vbi inducuntur damnati agentes de his quæ in hac vitâ commiserant. Videatur Liber Sapientiæ. Ex parabolâ item Diuitis epulonis idem constat. Ergo quia retinuerunt species, quas habuerunt in corpore; alioquin non recordarentur.

Dices, recordari per alias species infusas à Deo. Sed contrà Primò, quia fortè anima non accipit species à Deo, sed eas acquirit ex obiectis; ex his autem non potest acquirere species memoratiuas, ergo retinet priores. Contrà Secundò, quia si id cognosceret per species infusas à Deo, & non per retentionem earum quas habuit in corpore, omnes animæ deberent omnia cognoscere quæ in mundo contigerunt, quia omnibus à Deo eædem debebant species infundi. Contrà Tertiò, quia damnatis non infundit Deus species perfectiores, id enim esset illos ornare, ergo illi non recordantur per species infusas perfectiores, sed quia retinent quas in corpore habuerunt.

buerunt. Tandem, quia quando aliunde habent
species, non est vlla necessitas fingendi, illas de-
strui, & nouas alias illorum loco produci.

34 Ad rationem dubitandi secundo loco adduc-
tam respondeo facilè, animam separatam habe-
re quidem multas cogitationes, perfectiores illis
quas habuit in corpore, cum quo benè stat, vt
habeat alias plures æquales & similes his quas in
corpore habuit, sicut homo adultus, licet habeat
cognitiones multas perfectiores eis quas habuit
puer, habet tamen alias omnino similes, ad quas
deseruiunt priores species. Idem dicito in animâ
separatâ. Adde, fortè etiam cum eisdem specie-
bus illam efficere perfectiores cognitiones, sicut
inter homines ex eisdem speciebus visus vnus de-
terminatur ad meliores discursus, quàm alter.

Secundò dubitari potest, vtrùm anima sepa-
rata habeat species impressas, quibus substantias
quidditatiuè & intuitiuè in seipsis cognoscat.
Non disputo, vtrùm illæ species perfectiores in-
fundãtur à Deo, an acquirantur ex ipsis obiectis:
hæc enim quæstio est eadem cum illâ quæ de An-
gelis disputari solet, vt insinuaui Disputatione II.
de Angelis, à num. 25. vbi dixi, probabile esse, eos
accipere aliquas species ab obiectis, & aliquas et-
iam eis infundi; quod idem etiam dicendum est
de animâ, casu quo eas species perfectiores ha-
beat, de quo vltimo tantùm in præsenti dubita-
35 mus. D. Thomas 1. Part. quæst. 89. art. 1. ad 3.
quem omnes communiter sequuntur, docet, ani-
mam multò perfectiores species, & modum in-
telligendi habere in statu separationis, quàm in
statu coniunctionis. Hæc probari solet, quia ani-
ma separata habet perfectiorem modum essendi,
quàm coniuncta, est enim magis independens à
corpore, imitaturque magis modum essendi An-
gelicum, ergo debet habere perfectiorem modum
intelligendi, hic enim conformatur modo essen-
di. Non fido multùm huic rationi; fortè enim ha-
bet anima in corpore perfectiorem modum es-
sendi physicè quàm extra illud; in corpore enim
est substantialiter completa potensque exercere
operationes omnium potentiarum, etiam mate-
rialium; aliunde autem, licet in corpore sit, non
tamen pendet ab illo magis in suo esse, quàm si
esset separata, ergo perfectiorem modum essen-
di habet in corpore, quàm extra illud, ergo hinc
non potest inferri, eam extra corpus habere per-
fectiorem modum cognoscendi.

36 Dices: Perfectiorem modum essendi habet
extra corpus, quia perfectiùs potest cognoscere.
Sed contrà, quia in hac ratione committis mani-
festum circulum; probas enim eam perfectiùs in-
telligere, quia habet perfectiorem modum essen-
di, & habere hunc, eò quòd perfectiùs possit in-
telligere.

Meliùs ergo potest hæc veritas suaderi, quia
anima in corpore intelligit dependenter à phan-
tasmatibus, & à materialibus speciebus per sen-
sus acceptis, quæ cùm solùm sint species acci-
dentium, solùm per illas potest anima intuitiuè
accidentia cognoscere, & nec quidem omnia; ex
illis autem abstractiuè & imperfectè deuenit in
cognitionem substantiæ. Ceterùm, quando est se-
parata, nec coarctata sensibus materialibus, accì-
pit species proprias vel ex ipsis obiectis, siue sub-
stantialibus siue accidentalibus (habet enim vir-
tutem eas in se simul cum obiecto producendi, vt
in corpore eas producit simul cum phantasma-
tibus) vel si hoc tibi videtur durum, saltem petit
tunc à Deo sibi infundi species. Cùm enim na-
turâ suâ sit cognoscitiua, debet vel habere natu-
ralem virtutem sibi comparandi comprincipia
requisita, inter quæ sunt species, vel debet petere
vt ab extrinseco, à Deo scilicet auctore naturæ,
ei infundantur; ergo anima separata habet species 37
proprias & immediatas substantiarũ & acciden-
tium, & consequenter potest eas substantias mul-
tò perfectiùs, quàm in corpore, cognoscere. Præ-
terea accidentia spiritualia, item & substantias
spirituales cognoscit immediatè sine interuentu
speciei, quando debitè approximantur, sicut ta-
ctus, gustus, olfactus cognoscunt sua obiecta sine
interuentu speciei, eò quòd approximata sint, nec
appareat vlla necessitas ponendi species interme-
dias. Idem de Angelo & animâ separatâ respectu
obiecti spiritualis approximati dicendum est: ex
quo fit, quidditatiuè & intuitiuè ab illâ cognosci
res spirituales, quas in corpore vix nouit nisi per
discursum; habet ergo extra corpus longè perfe-
ctiores species & cognitiones, quàm in illo.

Sed rogabis Primò circa hoc, quarum rerum
animæ in particulari habeant species in statu se-
parationis. Respondeo, si anima accipiat species 38
ab obiectis (vt eas accipere dixi esse probabile)
naturaliter loquendo solùm posse eorum obie-
ctorum quibus approximata fuerit, species habe-
re: nam ab illis solùm poterit species accipere.
cùm enim obiecta concurrant ad productionem
earum specierum in animâ, & ad hoc requiratur
approximatio, solùm ea obiecta poterunt concur-
rere, quibus approximata fuerit anima, neque
ad hoc requiretur immediata approximatio cum
obiecto. Si enim hoc diffundit species per me-
dium, sufficiet si accedat ad locum vbi tales spe-
cies sunt. Verùm in hoc multum diuinatur, quia
non scimus, qualis sit natura earum specierum,
aut animæ in ordine ad accipiendas eas species ex
obiectis. Quòd si eas species accipiat à Deo, cu-
bium est, quarum rerum Deus illi species infun-
dat; pro quo nulla potest statui certa regula. Non
volo amplius diuinare.

Rogabis Secundò, vtrùm anima separata sit
capax discursus. Negant nonnulli, quia cognoscit
res immediatè in seipsis. Oppositum verius cen-
seo, quod probo Primò ad hominem ex aduersa- 39
riis, quia in animâ separatâ manent species quas
habuit in corpore, & per illas potest operari; sed
multæ ex illis sunt discursiuæ, ergo saltem per il-
las poterit discurrere. Secundò idem probo, quia
non omnia cognoscit anima immediatè, neque
enim habet species omnium rerum possibilium,
ergo poterit ad ea, quorum non habet species,
discurrere ex his, quæ immediatè cognoscit: ob
quam rationem etiam Angelos discurrere, docui
de illis disputans. Ad rationem oppositam re-
spondeo, admittendo, animam non posse discur-
rere circa illa quæ immediatè cognoscit, verùm
nego non posse circa alia.

Tandem aduerte, in animis Beatorum non
manere species erroneas, sunt enim illi statui re-
pugnantes; nec in animis damnatorum habitus &
species supernaturales, quia ipsi tunc sunt illis
indigni. De habitu fidei, an maneat in Beatis,
non est huius loci.

SVBSECTIO SECVNDA.

De motu locali.

40 TERTIÒ principaliter dubitatur, vtrùm anima separata possit & seipsam & alia à se mouere localiter. Animam in eo statu absolutè esse capacem motus siue à se siue ab alio, certum omnino est, contra Durandum & alios, quia anima ex suâ essentiâ non est alligata huic spatio imaginario potiùs quàm alteri. Quod vel inde constat, quia in quocumque loco potest homo mori, & consequenter in quocumque loco potest anima separari à corpore, ergo non est alligata alicui loco determinato, ergo potest illum deperdere, & poni in alio. Confirmatur: quando homo moritur, non manet necessariò anima in eâ parte in quâ moritur, sed aliò fertur, ergo est capax mutandi locum. Hoc ergo posito,

Nonnulli negarunt animo virtutem seipsum mouendi, quia potentia loco-motiuâ, quam habet in corpore, est materialis: sed hanc non fert secum quando separatur, quia nihil materiale secum portat, ergo non potest seipsam mouere.

41 Contraria sententia communior & verior est, quam oppositò argumento probo, quia potentia loco-motiua non distinguitur ab ipsâ animâ in nostrâ sententiâ, imò etsi distinguatur, debet esse spiritualis: nam motus ipsius animæ, qui est actus eius potentiæ, est spiritualis, ergo in animâ separatâ manet potentia loco-motiua sui, quam habuit in corpore, ergo poterit per illam se mouere. Confirmatur: difficilius est, se & corpus mouere, quàm se solam; sed potens est se simul cum corpore mouere, quando illi est vnita, ergo meliùs & velociùs poterit se sine grauitate corporis mouere. Confirmatur vlteriùs: vnio ad corpus ad summùm potest esse conditio, vt anima moueat corpus, verùm vt seipsam moueat, non est vnde possit requiri; ergo si vnita ad corpus se mouet, poterit se mouere non vnita.

42 Difficilius est, vtrùm possit & alia à se. Affirmant Conimbricenses, negant alij. Hi mouentur hac vnicâ ratione, quia anima est forma corporis, ergo non est capax illud mouendi nisi vt forma illius, ergo separata, cùm non sit actu forma informans, non poterit actu illud mouere; quo differt ab Angelo, qui cùm non sit forma, sed ens completum, est capax mouendi alia à se. Hæc ratio non est firma. Primò, quia etiam ob eam posset quis dicere, animam non posse se mouere, nisi actu informaret corpus, quia eadem de vtroque videtur esse ratio; hoc autem non admittes, ergo. Secundò, quia gratis omnino infertur, ex eo quòd sit forma, non posse alia mouere nisi per modum formæ, cùm oppositum videatur omnino certum: etenim anima, dum est in corpore, non solùm potest se & suum corpus cuius est forma, mouere, sed etiam imprimit impulsum lapidi v. g. eumque à se longè proiicit, cùm tamen non sit forma lapidis, ergo poterit separata suum corpus mouere, licet non sit actu forma illius. Patet consequentia, quia esse formam actu 43
corporis, non efficit esse formam lapidis, ergo si vnita corpori potest lapidem mouere, etiam non vnita poterit illum eumdem lapidem, vel aliud corpus mouere. Confirmatur: vnio ad corpus non potest esse conditio ad mouenda alia corpora, nisi vt summùm quando illa expellit è loco per positionem sui in illo; tunc enim ob impenetrabilitatem quantitatum præcisè illud expellit; ad expellendum autem v. g. lapidem longè à se, cùm id non oriatur ex impenetrabilitate, sed ex impulsu ab animo impresso lapidi, non videtur necessariò requiri vnio ad corpus, ergo si vnita corpori imprimit lapidi impulsum, & illum poterit imprimere non vnita.

Dices fortè: Etiam ad imprimendum impulsum iuuatur anima à quantitate; semper enim, quando illum imprimit, id præstat per impenetrabilitatem cum corpore proiecto; atqui separata non habet eam impenetrabilitatem, ergo non poterit per impulsum mouere. Respondeo, et- 44
iamsi semper cum impulsu coniungatur motus proprius, id tamen esse per accidens: nam ratione impenetrationis solùm debebat corpus expelli vsque ad illum locum quò pertingit manus impellens, ad vlteriorem autem motum, vel duos vel tres vel centum passus à manu quò proiicitur corpus, per accidens se habet impenetrabilitas manus, ergo anima, etiamsi separabilis sit, poterit tamen alia per impulsum à se proiicere. Hæc vlteriùs confirmantur ex pluribus apparitionibus auctoritate grauissimorum hominum certis, è quibus constat, animas post mortem & seipsas & secum aërea corpora, in quibus loquebantur, deportasse, quæ omnia cùm possint sine miraculo in virtutem loco-motiuam animi reduci, non est cur in solum Deum refundantur. Ob hæc proba- 45
biliorem puto Conimbricensium sententiam, scilicet, posse animam etiam alia mouere; quia licet nulla sit repugnantia in eo, quòd detur aliqua substantia motiua sui, quæ alia à se mouere non possit, non est tamen cur virtutem motiuam animi, quam in corpore videmus, extendi etiam ad alia extra se & ad ea quæ non informat, eam inquam virtutem coarctemus, dum est extra corpus, ad solum motum sui, cùm nulla sit ratio ad id nos cogens, nec quidem probabiliter. Videantur Conimbricenses suprà Disputatione 6. art. 2. & seqq. vbi de his & aliis quæstionibus minoris momenti fusè & eruditè tractant: eas omitto, quia ex dictis facilè decidi possunt.

DISPV-