



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

**R. P. Georgii De Rhodes Avenionensis, È Societate Iesv,
Philosophia Peripatetica, Ad Veram Aristotelis Mentem**

Rhodes, Georges de

Lvgdvni, 1671

Disputatio VIII. De anima rationali.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-95638](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-95638)

Quæst. VII. Sect. I. & II. de Appetitu, &c. 499

Organum.

Dico quartò, organum sensitiui appetitus solum esse cor, non cerebrum.

Ratio est, quia experimur diuerso modo cor ipsum affici, prout varij sunt affectus in appetitu; dilatur enim in lætitia, in tristitia comprimitur, in metu palpitatur, &c. ergo signum est in corde residere appetitum.

Dimissio.

Dico quintò: sicut vnus in cerebro est sensus internus, sic vnus esse in corde appetitum, qui tamen duplex esse commodè dicitur; alius concupiscibilis, alius irascibilis, formaliter inter se distincti, non realiter. Ratio afferretur sequenti disputatione, cum de appetitu rationali agam; par enim vtriusque ratio est.

SECTIO II.

De potentia motrice animalium.

Duplex motus in viciis.

IN quolibet animali duplex distinguitur motus: Alter dicitur naturalis & purè vitalis, qui non exercetur ex directione cognitionis, & imperio appetitus; vt motus cordis, arteriarum, pulmonum, cerebri: alter dicitur animalis, qui exercetur ex directione cognitionis, & imperio appetitus, qualis est motus progressiuis, quem habet quodlibet animal; vel perfectum, cum simpliciter secundum se totum progreditur à loco in locum; vel imperfectum, cum in eodem loco torali manens contrahit se, vel dilatat. Hic motus animalis obiectum est potentia motiua.

Existencia.

Dico primò, in quocunque animali simul cum sensu interno, & appetitu reperiri potentiam motricem, quæ vtrique coniuncta est.

Ratio est, quia frustra per phantasiam cognoscetur bonum, & per appetitum appetetur, nisi posset animal per potentiam motricem in illud tendere, ab isto fugere.

Inchoatio motus.

Dico secundò, potentiam motiuam non posse vnquam inchoare actionem, nisi dirigatur à phantasia, & determinetur ab appetitu. Directio autem phantasie cognitio est alicuius boni, aut mali: determinatio appetitus est actus elicitus appetitus, qui vocatur imperium.

Ratio est, quia potentia motrix est facultas exequutiua eorum, quæ phantasia iudicat bona, & quæ appetitus amat: ergo illa potentia dirigi debet à phantasia, & determinari ab appetitu. Fateor autem hanc potentiam sæpe agere ex imperio solius appetitus rationalis, qui sæpe aliquid imperat contrarium inclinationi appetitus sensitiui; sæpe quoque agere ex sola determinatione appetitus sensitiui, quia multi sunt motus indeliberati.

Dico tertio, potentiam motricem organicam rectè definiti, *facultatem animæ sensitiuam, quæ prae ceteris appetitione mouet animal ad quancunque loci distantiam, vt saluaria querat, & fugiat noxia.* Organum eius sunt musculi cum fibrosa carne, vt olim descipuli.

~~~~~

## DISPUTATIO IV.

Ordine XVIII.

De anima rationali.



DEO liquere animo non potest de rebus ceteris, vt adhuc ipse se querat, inquit Seneca lib. 7. *naturalium questionum*: nam sicut oculus corporis alia videt seipsum non videns,

A vt notat Philo; sic & mens intelligit alia, & abstrusissima quæque inuenit; seipsum verò non comprehendit, cum tamen cognitio illa reliquis ferè omnibus, tum vtilitate præter, tum dignitate, vt monet Basiliius *homilia in illud, Attende tibi*. Consideranda itaque mihi primum est entitas ipsa & substantia animæ rationalis cum suis prædicatis essentialibus. Secundò potentia illius, nimirum intellectus, voluntas, potentia motrix inorganica, postremo habitus, tum in genere, tum in specie.

## QVÆSTIO I.

B De substantia & prædicatis quidditatiuis animæ rationalis.

Videò illa esse posse potissimum quinque, quæ partim pertinent ad gradum eius genericum, vt immaterialitas & immortalitas; tria ad specificum. Circa quæ videndum primò,

## SECTIO I.

Utrum anima rationalis sit immaterialis.

Certum est primò, animam rationalem esse substantiam quandam à Deo creatam, diuersæ prorsus rationis à substantia ipsa Dei: contra Plutarchum lib. de *questionibus Platonis*, Philonem lib. *Quod deterius potiori insidietur*, Carpocratem, vt refert Irenæus lib. 1. cap. 24. Cerdonem, vt docet Theodoretus lib. de *diuinis præceptionibus*, Gnosticos, Manichæos, Priscillianistas, apud Augustinum lib. de *haresibus*, cap. 46. & 70. qui affirmarunt animam rationalem esse particulam quandam diuinæ substantiæ; quod tanquam hæreticum damnatur à Concilio Bracharensi & Leone Magno *epist. 91.* quia sic Deus non esset ens summè simplex, si partes ex eo decidi possent: non esset actus purus, si venire posset in compositionem: non esset immutabilis, quia transiret ab vno statu in alium.

Animæ non est Dei portio.

D Certum est secundò, animam rationalem esse diuersæ rationis à substantiis separatis, seu intelligentiis: contra Origenem lib. 1. *periarchon*, cap. 5. & 8. qui putat animas esse Angelos humanis corporibus intrusos; quod repugnat Scripturæ: *Ministi eum paulò minus ab Angelis*. Repugnat etiam rationi, quia anima ens est incompletum, & forma corporis, vt postea probabitur.

Differt ab intelligentiis.

Tota ergo controuersia est, utrum hominis anima conueniat cum intelligentiis, & cum ipso Deo, saltem in gradu generico immaterialitatis; id est utrum anima in suo esse pendeat à corpore, in eoque sic sustentetur, vt naturaliter existere nequeat sine illo. Dictum videlicet est *prima disput.* proprium characterem rei spiritualis esse, non dicere ordinem ad materiam & quantitatem, in qua sustentetur, vel quam sustentet.

Dico primò, certum esse omnino ex fide, quod anima rationalis est purè immaterialis. Contra Tertullianum lib. de *anima*, à cap. 5. ad 9. vbi & Platonem refutat assertorem immaterialitatis animæ.

Fidei decretum.

Primò enim sic probant Doctores Catholici ex Scripturis, quæ animam vocant sæpe spiritum, vt docent Interpretes ad eum locum: *Inspirant in faciem eius spiraculum vite*. Definitum est in Concilio Lateranensi sub Innocentio II. *cap. Firmiter de summa Trinit.* & in Concilio altero Lateranensi sub Leone X. *sess. 8. & in VI. Synodo* dicitur spiritualem

T 4 esse



esse animam, quam assumpsit Verbum. Idem est Patrum omnium sensus, Augustini v. g. lib. 10. de Genesi ad litteram, cap. 24. & seq. & epist. 28. & 157. Ambrosij epist. 25. Eadem vox omnium Theologorum, S. Thomæ 1. p. q. 75. art. 2. & 6. Scoti in 4. dist. 43. q. 2. Vide Suarez lib. 1. de anima, cap. 9. Valentiam 1. p. disp. 6. q. 1.

Dico secundò, ex naturali etiam ratione probari animæ immaterialitatem.

Probatio generalis.

Ratio generalis illa est, quam habet Philosophus lib. 3. de anima, textu 12. & 13. ubi ex spiritali operatione animæ probat impermixtum esse intellectum, id est à corpore independentem; sic enim licet argumentari. Illa forma est spiritalis, cuius operatio est spiritalis: operationes animæ, intellectio & volitio, sunt spirituales: ergo anima rationalis est spiritalis.

Maiores argumenti.

Maiores propositio nititur receptissimo illo axioma, *Modus operandi sequitur modum essendi*: probaturque primò ex parte potentie actiue. Impossibile est ut operatio superet vim actiuam à qua est: si operatio esset spiritalis, principium autem materiale, operatio superaret vim actiuam à qua est: ergo si operatio est spiritalis, principium eius non est materiale. Secundò ex parte potentie receptiue: nam operatio immanens spiritalis non potest recipi à subiecto materiali; esset enim spiritalis, quia supponitur; & esset materialis, quia penderet à materia tanquam à subiecto: intellectio & volitio sunt operationes immanentes: ergo si ambæ sunt spirituales, intellectus etiam in quo sunt, debet esse spiritalis. Maior ergo illa vera est, & certa.

Tota difficultas est in probanda minore, quæ afferebat spiritalitatem intellectiois & volitionis: ut autem accuratè illa probetur, discutiendæ sunt variæ illius probationes, quarum aliquæ minus videntur efficaces, aliæ omnino certæ ac demonstratiuæ.

### S. I.

*Spiritalitas operationum animæ parum efficaciter à nonnullis probata.*

Ex obiectis corporeis.

Primò enim probari eam aliqui censent ex obiectis corporeis, quia intelligit omnia corpora: ergo non est corpus; potentia enim debet ex Aristotele nudari à conditionibus obiecti sui, quia intus apparet, prohibet alienum: quo principio ex Anaxagora desumpto vtitur Philosophus lib. 3. de anima, textu 13. ad probandam spiritalitatem intellectus. Quia, inquit, si haberet intellectus in se aliquod corpus, non posset intelligere omne corpus; sicut oculus si haberet aliquem colorem, non posset videre omnem colorem.

Hæc probatio infirma videtur, quia sensus internus cognoscere potest omne corpus; & tamen corporeus est: axioma verò illud, *Intus apparet, prohibet extraneum*; in externis tantum sensibus locum habet, quorum organa debent esse denudata conditionibus obiectorum quæ percipiunt; hoc enim, ut monebam, solà probatur experientiâ: in sensu interno, & multò minus in intellectu, nullo modo probari potest. Argumentatio autem Philosophi sic est intelligenda; intellectus omnia intelligit, tum spiritalia, tum corporea: ergo non est corpus; intus enim existens, ratio scilicet corporis, in eo impediret alienum, id est cognitionem rerum spiritalium.

Ex organo.

Secundò alij probant ex organo; sic enim ar-

guunt. Potentia vniuersalissima, qualis est intellectus, non potest habere organum: si intellectus esset materialis, haberet organum: ergo intellectus non est materialis. Probat maior. Si potentia vniuersalissima haberet organum, haberet determinatam dispositionem repugnantem cum receptione vel reali, vel intentionali, quam prærequirit cognitio: ergo non esset potentia vniuersalissima, neque omnia posset intelligere. Declaratur antecedens; nam ad tactum v. g. necessaria est realis aliqua qualitas, quam plerumque prohibet qualitas similis, aut intensior inexistens tactui, quæ simul prohibet sensationem tactilis extrinseci: ergo nulla esse potest dispositio determinata organi, quæ sit apta ad cognitionem cuiuslibet obiecti.

Hæc probatio coincidit cum præcedente, facileque reiici potest, quia si datur aliqua temperies oculi apta ad perceptionem visibilibus, & aliqua temperies sensus interni apta ad perceptionem omnium sensibilibus, quare non poterit dari aliqua temperies organi apta recipiendis speciebus rerum omnium. Negari ergo potest prima maior; potentia enim vniuersalissima posset habere organum determinatam habens dispositionem, quæ non repugnet cum perceptione omnium rerum: neque licet argumentari à sensu tactus, & aliis sensibus externis, ad intellectum, cum etiam argumentari non liceat ad sensum internum, ut nuper monui.

Tertiò immaterialitatem intellectus alij probant ex vi abstrahendi, quæ conuenit sine dubio intellectui; sic enim argumentantur. Illa potentia, quæ naturam abstrahit ab omnibus conditionibus materialibus est immaterialis, alioqui modus operandi non sequeretur modum essendi: intellectus faciendo vniuersalia naturam abstrahit ab omnibus conditionibus indiuiduantibus & materialibus: ergo intellectus non est materialis.

Hæc etiam ratio non conuincit, quia non apparet quomodo vis abstrahendi superet virtutem potentie cuiuslibet materialis; maior enim facile potest conuinci falsitatis. Si enim probatur intellectus non esse materiale, quia naturam abstrahit à conditionibus materialibus, sequitur etiam illum non esse singularem, quia naturam abstrahit à conditionibus singularibus: imò sequitur illum non esse spirituale, quia naturam Angeli abstrahere potest à conditionibus indiuiduantibus spiritalibus.

Quartò probant quamplurimi ex entibus ratio, entis, & facultate fingendi, ac transcendendi speciem sensibilem discurrendo, & iudicando. Nam potentia illa spiritalis est, quæ transcendit id omnino quod species repræsentat per materiam subministratam: intellectus quoties fingit aliquid, quoties iudicat & discurret, assurgit supra omnem vim speciei subministratæ ab obiecto corporeo; nam cum intelligit v. g. rem corpoream, species non ostendit nisi accidens materiale; ipse verò intellectus considerat vltiùs naturam & proprietates: ergo intellectus est spiritalis.

Hæc etiam ratio nihil probat, quia sensus internus, quatenus est facultas æstimatoria, transcendit etiam id totum quod repræsentat species ab obiecto subministrata; nam cognoscit v. g. dissonantiam obiectorum, quam species illa non repræsentat: potest ergo potentia materialis supra illud totum assurgere, quod repræsentatur per speciem profectam ab obiecto corporeo.



§. II.

Prima probatio efficax ex spiritualitate obiecti.

**I**s igitur omittis, quæ non satis efficaciter demonstrant spiritualitatem operationum animæ; probant eam efficacius, ni fallor, spiritualitas obiecti, deinde vniuersalitas, postremo libertas voluntatis, & puritas amoris.

**Proponitur prima probatio.** Primum sic propono. Illa operatio non est materialis, quæ versatur circa obiectum purè spirituale: huiusmodi est operatio intellectus & voluntatis, dum versatur circa Deum & Angelos: ergo operatio intellectus & voluntatis non est materialis. Maior probatur. Inter actum & obiectum necessarium admittenda est aliqua proportio habitudinis: inter ens immateriale & materiale nulla est proportio, cum sit omnimoda oppositio: ergo implicat ut obiectum immateriale attingatur per actum materiale.

**Prima euasio præcluditur.** Responderi primò solet, intellectum & voluntatem non attingere obiecta spiritualia, nisi ad modum corporum, idè quæ non probari spiritualitatem animæ ex eo quod cognoscat spiritualia, cum illa semper attingat ut vestita conditione corporea & materiali; ex quo probari magis videtur materialitas intellectus & voluntatis.

Sed contrà. Intellectus & volitio sunt operationes incorporeæ, si modo incorporeo attingant obiecta spiritualia: sed attingunt modo incorporeo spiritualia: ergo sunt operationes incorporeæ. Probatur minor. Cognoscere differentiam incorporeorum à corporeis non est cognoscere spiritualia modo corporeo, sed incorporeo: intellectus cognoscit differentiam spiritualium à corporeis, & illa inter se opponit & discernit: ergo intellectus attingit spiritualia modo incorporeo. Maior videtur euidentius, quia opponere vnum alteri, & illud contradistinguere, non est illud intelligere ad modum alterius: nam hoc est attribuire vni alterius proprietates. Deinde negare Angelum esse corpus, non est cognoscere Angelum modo corporeo: sed intellectus negat Angelum esse corpus, quamvis nunquam cogitet Angelum quin cogitet iuuenem aliquem corporeum; reflectit tamen suam operationem, & negat Angelum esse iuuenem alatum: ergo intellectus non cognoscit Angelum modo corporeo. Imò ex fide constat, quod intellectus Beatorum Deum videt ut est in se; quæ visio Deum attingit modo incorporeo. Denique spirituales esse operationem, quæ modo etiam corporeo versatur circa spiritualia, constabit ex sequentibus.

**Secunda euasio præcluditur.** Responderi secundò potest, non satis ostendi, quod operatio materiæ immersa non possit versari circa obiectum spirituale; sicut operatio finita & potentialis potest versari circa obiectum infinitum, & actum purum.

Sed contrà. Operatio materialis non potest attingere obiectum spirituale, licet operatio finita & potentialis possit attingere obiectum infinitum & actum purum: ergo si operatio attingit obiectum spirituale, est spiritualis. Antecedens probatum est disp. 4. quia nulla potentia egredi potest extra totam latitudinem obiecti adæquati. Obiectum spirituale necessarium est extra totam latitudinem potentie materialis, cum non habeat vllam proportionem cum illo, sed potius omnimodam oppositionem: obiectum autem infinitum, & actus purus contineri potest intra latitudinem obiecti adæquati

**A** potentia finita ac potentialis, cum habeant aliquam proportionem habitudinis, & conueniant in ratione spiritualitatis: ergo nulla potentia materialis attingere potest obiectum spirituale, quamvis possit intellectus finitus & potentialis attingere obiectum infinitum & actum purum. Deinde vis cognoscitiua fundatur in eleuatione supra materiam: ergo potentia & obiectum debent conuenire in modo immaterialitatis. Vnde argumentor. Potentia quæ cognoscit ens immateriale, supremo modo est eleuata supra materiam: potentia materialis non potest supremo modo esse eleuata supra materiam: ergo potentia materialis non potest attingere obiectum spirituale.

**B** Valida ergo est allata probatio, quam vterius sic confirmo. Animus noster spiritualibus mirificè delectatur, & quasi pascitur ac nutritur: ergo signum est illum esse spirituale, quia vnumquodque viuens sibi proportionatis vescitur cibis; quo argumento vsos esse communiter Platonitos ad probandum spiritualitatem animæ, refert Tertullianus lib. de anima, cap. 6. eodem etiam vtitur Claudianus Mamertus lib. 2. de statu animæ, contra Faustum; ubi adducit Nazianzenem locum in apologia: Sicut caro corporalibus pascitur, sic anima spiritualibus saginatur.

§. III.

Secunda probatio ex vniuersalitate obiecti.

**I**lla potentia operationem habet immaterialem, cuius obiectum ita est vniuersale, ut complectatur totam latitudinem entis: huiusmodi est obiectum intellectus & voluntatis: ergo illa potentia operationem habent spirituales.

**D** Probatur maior. Non potest facultas corporea habere obiectum æquè latè patens, ac potentia spiritualis: obiectum potentie spiritualis non est nisi ens ut ens, idèst nisi ens vniuersalissimè sumptum: ergo ens vniuersalissimè sumptum non potest esse obiectum potentie corporeæ. Maior est certa, quia potentia imperfectior habet obiectum minùs latè patens, quàm potentia perfectior; quod inductio, nè probari potest. Vtitur probatione hac S. Thomas, & illustrat illam optimè Lessius opusculo de immortalitate animæ, num. 10. Confirmatur ex S. Thoma, quia materia coarctat & limitat illud omne cui inest, ea proportionem qua inest: ergo potentia illimitatum obiectum habens non potest esse materialis. Deinde omnis potentia cognoscitiua participat aliquam immaterialitatem: ergo quod maior erit capacitas cognitionis, eò maior erit recessus à materia: sed intellectus cognoscere potest infinita; scilicet omnia: ergo intellectus infinite recedit à materia, idèst, illa prorsus caret.

§. III.

Tertia probatio ex libertate voluntatis, & puritate amoris.

**I**lla potentia est independens à materia, quæ posita quacunque dispositione materiæ, potest agere vel non agere: voluntas posita quacunque dispositione corporis perfectè libera est ad agendum, vel non agendum: ergo voluntas nullo modo pendet à materia. Probatur maior, quia potentia materialis pendet à dispositione organi: ergo potentia quæ non pendet à dispositione organi est immaterialis. Confirmatur, quia operatio quæ est contraria omni



omni sensui, non potest pendere à sensu: sed operatio voluntatis est sæpe contraria sensui: ergo non potest pendere à sensu.

Denique argumentor efficaciter. Ille actus est omnino spiritualis, cuius formale obiectum, & modus tendendi in obiectum sunt spiritualia: obiectum formale & modus tenendi, quo voluntas per amorem tendit in Deum, sunt purè spiritualia: ergo actus voluntatis est purè spiritualis. Minor probatur, quia quando voluntas Deum amat amore amicitiae, amat illum formaliter propter infinitam eius perfectionem, propterea est in se: illa perfectio est aliquid spirituale: ergo formale obiectum amoris illius est aliquid spirituale. Neque dicas; amat illum duntaxat ut cognitum ad modum corporum. Contra. Cognitio illa phantasiae concomitans non se tenet ex parte formalis; non enim voluntas amat illum ut sic cognitum, sed propter solam perfectionem ut est in se, quæ purè spiritualis est: igitur obiectum formale illius actus est aliquid purè spirituale.

Obicitur primò. Illa operatio est materialis, quæ in suo esse pendet à materia: operatio intellectus pendet à materia; nemo enim unquam intelligit sine aliqua operatione phantasiae: ergo corporea est. Dices intellectionem pendere obiectivè tantum à materia, non subiectivè. Contra. Non colligitur independentia subiectiva ipsius animæ à corpore, nisi ex independentia obiectiva: intellectus obiectivè pendet à materia: ergo pendet etiam subiectivè.

Respondeo distinguendo maiorem. Illa operatio est materialis, quæ in suo esse pendet à corpore tanquam ab organo & subiecto, concedo; tanquam ab obiecto concomitante, nego. Intellectio non pendet à corpore tanquam ab organo & subiecto, sed tanquam ab obiecto concomitante. Ad instantiam verò, quæ addebatur: Intellectus si pendet obiectivè, pendet subiectivè, distinguendum: si pendet obiectivè per accidens tantum & concomitanter, nego; si pendet formaliter & per se, concedo. Fateor intellectum pendere obiectivè à corpore per accidens & concomitanter, nego pendere formaliter & per se. Ideoque nego illum pendere subiectivè à corpore. Tunc aliquid pendet obiectivè à corpore formaliter & per se, quando non potest unquam in illo statu transcendere id quod species sensibilis repræsentat; tunc autem per accidens, & concomitanter tantum pendet obiectivè à corpore, quando ratione status unionis cum corpore, quem amittere potest, exigit adiunctam habere repræsentationem sensibilem, etiam si possit eam etiam transcendere; anima unita posteriore hoc modo pendet à corpore, quia exigit quidem quandiu est unita, coniunctam habere operationem materialem, sed eam tamen transcendit cognoscendo discrimen rei spiritualis à re corporea, & negando eam esse corpoream. Imò & potest amittere illum statum unionis, extra quem est omnino independentis ab omni corporea repræsentatione.

Obicitur secundò. Operatio finita & potentialis potest attingere obiectum infinitum & actum purum: ergo potest operatio materialis attingere obiectum materiale.

Sed hoc argumentum sæpius solutum est disp. 3. cum egi de obiecto sensuum, & nuper in prima probatione spiritualitatis animæ; discrimen enim magnum est inter obiectum spirituale, quod nullam habere potest proportionem cum potentia & operatione materiali; & obiectum infinitum ac

actum purum, quod cum operatione finita & potentiali potest habere proportionem & convenientiam in ratione spiritualitatis.

## SECTIO II.

*Utrum anima rationalis sit immortalis.*

Explicata, & probata immaterialitate animæ rationalis, non erit difficile probare perennem illius vitam, & imperium morti substantiam; quam esse fidem Christianorum eleganter monet Tertullianus lib. de resurrectione carnis. Et sanè fundamentum hoc videtur esse omnis virtutis ac sapientiae, si persuadeat sibi quisque, non finiti morte vitam, sed inchoati; nec cessare hominem esse, dum desinit in hac carne vivere; infinita superesse sæcula post hoc sæculi somnium, in quo sic vivimus, ut ad eternitatem erudiamur.

Et magnam hanc colligamus ex tota Philosophiæ sapientiam cum Ambrosio, cuius illa præclara vox est: *Didici nihil in lucro ponere, nisi quod æternæ vitæ sit.*

Ante omnia igitur observo cum Suarez lib. 1. de Angelis, & lib. 1. de anima, cap. 10. tripliciter posse dici aliquid immortale. Primò, quod nulla planè vi corrumpi possit ac destrui; hæc immortalitas solius Dei propria esse potest. Secundò, quod ex sua natura est tale, ut nulla planè vi creata possit destrui, sed exigit perpetuò esse, licet sine dubio possit à Deo ipso destrui, si faciat contra talis rei exigentiam; illud vocatur immortale ex sua natura. Tertiò, immortale dici potest, quod licet non exigit ex sua natura semper esse, diuino tamen manere huiusmodi est, ut à nullo possit corrumpi agente naturali. Huiusmodi fuisse Adam si perseverasset in statu innocentiae. Prima immortalitas essentialis est; secunda naturalis; tertia gratuita.

Non quæritur, utrum essentialis illa immortalitas animæ comperat, quam Deus sicut è nihilo eduxit, sic reducere potest in nihilum; sed difficultas est, utrum conveniat illi naturalis immortalitas & ab intrinseco, ita ut ex principiis naturæ suæ semper exigit esse; an verò ex sola gratia semper futura sit. Versantur in hoc argumento tam necessario, tam mirabili Augustinus lib. de immortalitate animæ, Tertullianus lib. de anima, Sidonius lib. de morte contemnenda, Petrus Gregorius, Cardinalis Contarenus, Lessius opusculis de immortalitate animæ. Theologi communiter in 4. disp. 43. & cum S. Thoma 1. p. q. 75. art. 2. §. 6. & lib. 2. contra Gentes, cap. 50. §. 70. Cum quibus, & aliis pluribus.

Certissimè tenendum est, animam rationalem ita esse immortalem, ut ex sua natura exigit nunquam desinere, idque demonstrari etiam naturali ratione. Quam ego certissimam veritatem ut demonstrarem clarissimè, primò id probo tum divina, tum humana auctoritate; secundò ex rationibus tum moralibus, tum physicis, à priori & à posteriori. Quæ sanè omnia tam certa, tam fundata sunt, ut persuadere firmiter possim, nullam esse animæ mortem in ipsa morte.



S. I.

Prima probatio immortalitatis animae, auctoritas diuina.

Primo ergo cui certius de anima quam Deo ipsi credi potest! Fides videlicet christiana diuinis nixa testimoniis de immortalitate animae tria sancit.

Primum fidei decretum, animam esse immortalem.

Primum est, non desinere vitam animae moriente corpore, sed in perpetuum illam duraturam; sic enim docent innumera testimonia Scripturarum: *Iusti autem in perpetuum uiuent, & apud Dominum est merces eorum. Iustorum anima in manu Dei sunt, & non tanget illos tormentum mortis.* Anima Lazari translata est in sinum Abrahæ, anima uero Diuitis epulonis sepulta in inferno, ibique uiuens & loquens, ut rectè ponderat Irenæus lib. 2. cap. 46. Et rursum de impiis dicitur, quod ubi ceciderit arbor, ibi erit.

Neque obstat quod Sapientia secundo dicitur cinerem esse corpus nostrum, & diffundi spiritum tanquam aërem; hæc enim non Dei, non Sapientum, sed impiorum vox est, qui coronant se rosis, & lasciuire ad breuissimum tempus uolunt, neque credere uolunt aliam vitam, ne suam fateri cogantur insaniam, Capite quoque tertio Ecclesiastæ dicitur, unum esse interitum hominis, & iumentorum. Sed ibi sermo est de homine ipso, qui animam constat & corpore; unde statim subditur: *Antequam reuertatur puluis in terram suam, & spiritus ad Deum qui fecit illum.* Fuit etiam illa quondam hæresis Arabiorum, credentium, ut ait Augustinus lib. de hæresi, hæresi 83. extinguí animam, non separari, quos in magno quodam Concilio conuictos esse ab Origene narrat Eusebius lib. 6. historia, cap. 26. Stat enim certa & inconcussa ueritas contra stultissimum hunc errorem. *Quis nunc, inquit Augustinus epist. 3. ad Volusianum, est extremus idiota, uel qua muliercula, quæ immortalitatem animæ non credat, uitamque post mortem futuram.*

Secundum fidei decretum, esse immortalem ex sua natura.

Secundò fide certum est, animam non ex gratia solum omnino extrinsecam, sed ex sua etiam natura, & intrinsecam exigentia immortalem esse. *Nolite timere, inquit Christus, eos qui occidunt corpus; animam autem non possunt occidere.* Sic etiam definitur in Concilio Lateranensi sub Leone X. confirmatque Coccius 1. parte Theauri, lib. 1. art. 2. ex uariis Scripturis, Conciliis & Patribus; *Anima, inquit Claudianus Mamertus, sine corpore uiuit melius; istud sine illa nec peius.* Neque contradicit VI. Synodus approbans epistolam Sophronij, ubi dicitur animam immortalem esse, non naturam, sed gratiam; significatur enim ibi tantum, quod anima non ita est immortalis essentialiter, ut non possit à Deo ipso destitui.

Tertium fidei decretum, posse demonstrari.

Tertiò credi etiam fides iubet, immortalitatem hanc animæ posse naturali aliqua ratione probari demonstratiue; sic enim ferunt uerba Concilij Lateranensis; unde merito damnatur erroris Pomponacii apud Contarenum lib. 1. de immaterialitate animæ, censens contrariam esse rectæ Philosophiæ animæ immortalitatem. Damnatur etiam Scaliger, negans alias afferri posse rationes quam probabiles. Scotus autem negauit dumtaxat id esse hæcenus demonstratum, non negauit posse demonstrari. Et sanè omnis proprietas necessariò conueniens alicui subiecto, de illo subiecto est demonstrabi-

lis: immortalitas animæ proprietas est animæ, ut dixi: ergo de anima demonstrari potest, quamvis de fide non sit quod hæcenus fuerit demonstrata.

S. II.

Secunda probatio, auctoritas humana.

Secundò auctoritati diuinæ accedit suffragium commune omnium Sapientum, & alicuius notæ Philosophorum, imò consensus omnium gentium. Quæ sanè uidetur esse vox ipsius naturæ, cui contradicere sine summa dementia nemo potest.

In primis enim vindicandus est à calumnia Princeps Philosophiæ Aristoteles, quem mirum est à tot Patribus & Philosophis uocatum esse in crimen negatæ immortalitatis animarum; sic enim aiunt Nazianzenus orat. 13. Iustinus, in panegyri, sub initium. Nemesius lib. de homine, cap. 2. Theodoretus lib. 5. contra Græcos, Nicetas lib. 4. Theophrasti, hæresi 40. Nyssenius lib. de anima, ad Macrinam, sub medium, Aeneas Gazæus dialogo de immortalitate animæ, Atticus quidam Platonius apud Eusebium lib. 15. demonstrationis, Lactantius lib. de resurrectione carnis. Idem illi tribuunt Plutarchus lib. 5. de placitis, cap. 2. & Alexander lib. 3. de anima, eodem in errore illi consentiens sicut & Aristogenes & Diehardus auditores Aristotelis, ut refert Picus lib. 4. examinis, cap. 4. Ex Scholasticis Caietanus lib. 3. de anima, cap. 1. de intellectu agente, Mariana lib. de immortalitate animæ. Scotus autem, Durandus, Heruæus & pauci alij uolunt dubitasse Aristotelem. Subscribunt Carpentarius disp. 10. in Alcinoum, Canus lib. 12. de locis.

Aristoteles accusatur à multis.

Pugnant uero pro Aristotele S. Thomas lib. 1. Ab alijs de anima, lect. 2. & sæpè alibi, Eugubinus lib. 9. de perenni Philosophia, cap. 8. Villalpandus apologia de immortalitate animæ, Palatius lib. 3. de anima, cap. 4. q. 1. Albertus tract. 2. de anima, cap. 20. & tract. 3. cap. 13. Mirandulanus lib. 21. Monomachia, & lib. 11. assert. 6. Iauellus tract. de insufficiencia animæ, part. 1. cap. 1. Contarenus lib. 1. de anima immortalit. Suarez lib. 1. de anima, cap. 11. Toletus lib. 3. de anima, quaest. 15. Albertinus corollario 14. ex primo principio philosophico, n. 37. Et magistrum suum ab hoc errore purgant Theophrastus & Heruæus discipuli Aristotelis; eiusdem etiam Interpretes Simplicius, Philoponus, Ammonius, Olympiodorus, Auerroës, Aui-cenna.

Sed omnium optimè pugnat pro se Aristoteles, cuius expressissima uerba clarè indicant, quam immerito accusetur tantus uir tantæ ignorantie.

Quatuor eius testimonia.

Primum ergo Aristotelis testimonium sit tertio de anima, cap. 4. & 5. ubi docet intellectum non esse corpori permixtum, & neque calidum, neque frigidum, sed carentem organo, idque fusè probat. Imò textu 20. clarè dicit, intellectum post corpus manere.

Secundum testimonium habetur secundo de anima, textu 21. ubi dicit intellectum esse genus tertium animæ, distinctum à vegetatiuo, & sensitio, à quibus etiam possit separari, sicut perpetuum à corruptibili.

Tertium testimonium ex lib. 1. de anima, textu 66. ubi asserit quod amare, cogitare, ac similia destruuntur cum corpore; at intellectus est quid diuinum & impassibile.

Quartum



Quantum denique testimonium ex 12. *Metaphysica*, textu 17. ubi dicit, mentem & animam intellectuales esse non posse ante corpus, sed manere tamen nihil prohibet, quia separatam habent actionem à corpore.

Explicata  
quæ obli-  
ci solent  
Aristoteli.

Quæ sanè omnia perspicue demonstrant quid senserit Aristoteles, cum aduersus ipsum nihil afferri soleat, in quo clarè dixerit, animam mortalem esse; sed vel loquutus duntaxat fuerit de formis materialibus, non autem de hominis anima, ut cum dixit 2. *Physicæ*, textu 12. formam esse naturam, & non esse separabilem à materia: quarto etiam *Physicorum* negat formam esse locum, quia locus à locato separatur, cum tamen forma non separatur à materia; vel etiam vult totum hominem mortalem esse, non autem animam, ut 12. *Metaphysicæ*, ait quod Deo inest perpetuè felicitas, nobis autem paucò tempore: & tercio *Ethicorum*, cap. 6. ait timere virum fortem in vitæ periculo, quia mors est ultimum terribilium, & mortuo nihil boni aut mali accidere videtur.

Difficilius videtur primò quod ait Philosophus lib. 1. *de anima*, quod si intellectio non fit sine imaginatione, anima non est separabilis: certum autem est, quod sine imaginatione non fit intellectio: ergo ex Aristotelis sententia anima non est separabilis.

Secundò distinguit lib. 3. *de anima*, cap. 5. intellectum agentem ab intellectu possibili, quem ultimum ait esse corruptibilem.

Tertiò ait lib. 2. *de generatione & corruptione*, cap. 3. animam non solum vegetatiuam, & sensitivam, sed & rationalem contineri in potentia materiæ.

Quartò reprobatur primo *Ethicorum*, cap. 2. Solonis sententiam dicentis, hominem felicem non esse, nisi post mortem: improbat autem quia felicitas in operatione posita est, post mortem autem nulla est operatio.

Ad primum respondeo, intellectiōnem quidem in corpore non fieri sine imaginatione, fieri autem extra corpus. Verum ergo esset, quod si anima nec in corpore, nec extra corpus posset sine imaginatione intelligere, non esset separabilis, cum extra corpus non posset operari.

Ad secundum respondeo Philosophum nomine intellectus passui significare ipsum intellectum prout mouetur à phantasia; sub ea enim consideratione perit percunte corpore; sed non perit tamen absolute.

Ad tertium respondeo animam rationalem contineri quidem in potentia materiæ receptiua, non contineri autem in potentia sustentatiua; nam recipitur anima in corpore, sed ab eo non sustentatur, quia existere potest sine illo.

Ad quartum respondeo negare Aristotelem, quod vlla supersit hominis ipsius operatio post mortem; non negare quod non supersit operatio vlla ipsius animæ.

Reliquorum  
suffragia.

Addebam secundò, Philosophos omnes, omnium temporum alicuius nominis stetit pro immortalitate animæ, ut optimè tradit Eugubinus lib. 9. c. 9. Primò enim Platonem in ea fuisse sententia probant manifestè Faustinus lib. 2. c. 3. *de immortalitate animæ*, Carpentarius digressionem 10. in *Alcinoum*, Eusebius lib. 11. *preparationis*, c. 14. Deinde idem censuere Thales apud Laërtium, & Pythagoras, quem Draydarum Gallorum fuisse discipulum asserit Clemens Alexandrinus lib. 1. *stromatum*. Idem quoque tenuere Trismegistus, Epictetus, Aratus, Chaldaei, Aegyptij, Persæ, indè & Indi, quo-

rum Sapientes, seu Gymnosophistæ sepulchrum appellunt incunabula, mortem ortum ad vitam, ut docent Strabo & Laërtius, aded ut apud Laërtium in heroicis dicat quidam vinitor, tunc animam primùm viuere, cum vinculis soluitur corporis.

In hac sententia fuere Authores omnes etiam Ethnici, qui narrunt animarum reditum post mortem, vel mortuorum suscitationes: v. g. interemptus Achilles matris precibus reuocatur ad vitam apud Ptolemaum Ephesionem. Filiam cuiusdam primo die nuptiarum mortuam, ac deinde ad vitam reuocatam narrat Glycas lib. 2. Accedunt Poetæ, quorum primus Orpheus de immortalitate animæ mira dixit, & de præmiis referatis illi post mortem. Apud alios Dercyllis ancilla duce lustrat inferos, doceturque immortalitatem animæ, sed serò nimis, ut refert Antonius Diognes apud Photium. Dabunt plura huiusmodi Delsio & Leuyer.

Soli negant impij & ignari animam esse immortalem; nec enim vult improbus animam immortalem esse, inquit Plotinus, ne ad conspectum æqui iudicis querendus veniat: quia malunt, inquit Minutius Felix, extingui penitus, quam ad supplicia referuari.

Denique addebam, omnes Gentes, omnium temporum Regna, Respublicas, Nationes in hoc consensisse, ut immortalitatem animæ certam esse omnino sibi persuaderent; quæ sanè, ut dixi, vox est ipsius naturæ: nam ut taceam populos illos, qui doctrinâ & legibus, ac optimis moribus exculsi fuerunt, gentes etiam immanitate barbaras peruasit hæc opinio, animas hominum cum corporibus non extingui; quod constat ex cura sepulchrorum, quia censabant errare animas donec terræ condita essent earum corpora. Deinde constat ex variis ritibus circa mortuos, v. g. quod eorum corpora ornarent candidis vestibus, quorum animas sequi non valebant; quod in compitis rubæ personarent, ut significarent euolasse in cælum animas.

Gallorum Druydas certum est opinionem de immortalitate animæ non tantum credidisse, sed etiam latè disseminasse, ut testantur Diodorus lib. 4. & Ammianus Marcellinus lib. 15. Gothicæ gentes omnes ac Vandalicæ apud Procopium lib. 1. aiebant non interire se cum à corpore auellerentur, sed solum diuertere, ac transire ad Zamolxim, unde ad eum annis singulis legatum decernebant, cuius fidei credebant omnia quæ à Deo suo consuequi optabant, ut narrat Olaus lib. 3. cap. 6. Guineensibus etiam ipsis mos fuit defunctorum corpora propriis in ædibus humare, ac variis ornare monilibus, rati animas hinc potissimum gloriari, ut refert Ferdinandus Lopes lib. 1. *historia Japonij*. Apud Maffeiū lib. 12. quotannis defunctorum memoriam celebrant mense Augusto, turmatimque illis obuiam procedunt, ubi se viuros illos exstimant. Mira sunt quæ de Tunquinesibus & Cocinensibus narrat fidelis earum rerum scriptor & testis Pater Alexander de Rhodes, frater meus optimus, qui annis trigintaquinque diuersatus est inter illas gentes, eisque lucem euangelij attulit, baptizatis manu sua hominibus quinquaginta milibus. Refert autem accuratè quanta sollicitudine demortuos parentes curent, epulas eis apponant diebus quadraginta, instaurant anniuersarios dies mortis eorum annis singulis ad plures generationes.

Ex qua ratiocinatione omnino constat, tenuisse immortalitatem animæ hæcenus omnes viros doctos



doctos, omnes bonos, imò etiam omnes gentes, ut videas hanc esse vocem totius sapientiæ, totius virtutis, totius naturæ; quod certè luculentum est argumentum aduersus omnes Epicuri de grege porcos, qui mortem animarum persuadere sibi ac aliis voluere. Mirum est sanè, Plinium lib. 2. cap. 7. & lib. 7. cap. 55. & Senecam lib. de consolatione ad Martianum, cap. 19. & epist. 54. imò & Stoicos, teste Theodoro, scripsisse animas humanas emori cum corporibus: ergo vix crediderint tantis ingeniis tantam insaniam obrepere serio potuisse.

§. III.

Tertia probatio, rationes morales.

Authoritati tam graui, & tam multiplici, diuinæ scilicet ac humanæ accedunt plurimæ ac firmissimæ rationes, primum morales, deinde physicae.

Dei prouidentia.

Prima sit moralis demonstratio, quam S. Clemens accepisse se narrat ex ore ipso sancti Petri. Si Deus iustus est, anima est immortalis; Deum autem iustum esse omnes sciunt qui fatentur Deum esse: animam ergo immortalem esse fateri omnes tenentur. Antecedens expendit egregiè Chrysostomus homilia 4. de prouidentia, & in Psalmum 111. circa illa verba, *Misericors, & miserator & iustus dominus*. Primum enim si iustus est Deus, non debent viri iusti esse improbis miseres; si autem cum corpore moriatur anima, certum est viros probos & virtutis cultores miseres esse quàm impios; florent enim saepe gloriâ & diuitiis viri pessimi toto vitæ tempore, cum tamen lateant iusti homines, morbis, ærumnis, inopiâ confecti. Quomodo iustus & prouidens esset moderator omnium Deus, si hostes suos, virtutumque contemptores sineret ita beatos esse; suos autem amicos calamitatibus opprimeret? neque tamen alia superesset vita, in qua tum boni, tum mali pro meritis acciperent præmia, vel penas darent; quando videlicet unicuique assignabit domicilia sua, ut ait Cyprianus orat. de mortalitate.

Deinde manca, imò nulla esset Dei prouidentia, si pateretur genus hominum esse miserius ac infelicius ipsi brutis: esset autem miserius, quia certum est brutas animantes non confici tot eutis, tot morbis, tot infortuniis, tot miseriis, quot homines ipsi cruciantur; ergo necesse est homines alteri vitæ reservari. Probatur maior, quia quo est alicuius conditio præstantior & dignitas honorabilior, eo debet præstare aliis in fruitione bonorum: ergo cum homines præstantiores sint brutis, necesse etiam est ut sint beatiore: non sunt autem in hac vita, quia bruta satietatem ferè habent omnium desideriorum, hominum appetitus semper in motu est; sine cura in fruendo bono sunt pecudes, homo inter ipsas etiam delicias, vel fortunæ cogitat instantiam, vel ad aliquid amplius aspirat, pacem in seipsis habent, homo semper secum rixatur, propter dissidia partis superioris & inferioris. Feliciore ergo in hac vita sunt bruta, quàm homines, propter satietatem, securitatem, quietem.

Ex parte ipsius hominis.

Secunda demonstratio moralis petitur ex difficultate virtutis, quam adipisci tenentur homines; sic enim argumentor. Natura in necessariis non deficit: ut autem ad virtutem capefendam potentius homines mouerentur, quæ sensui tantoperè repugnat, necessaria omnino fuit persuasio immortalitatis.

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

A mortalitatis; vix enim aliquis vllus esset, qui cum impiis non diceret cap. 2. Sapient. *Exiguum & cum radio est tempus vita nostra; & non est refrigerium in fine hominis; venite ergo, fruamur bonis quæ sunt, & viamur creatura in inueniute celeriter*. Et sanè proficitur id de se Augustinus lib. 6. confessionum, cap. vltimo. *Disputabam*, inquit, cum Nebridio & Alipio de finibus bonorum & malorum, Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidissem post mortem restare animam vitam, & tractus meritorum, quod Epicurus credere noluit. Deinde si anima corporea est, conueniens illi est studere corporis commodis, & disconueniens illi est affligere carnem; sicut bruta non debent diligere corporis incommoda: atqui honestum est fugere delicias corporis, & eius incommoda quærere: igitur corporea & mortalis non est eius anima. Denique si totus homo morte ipsa exstingueretur, nihil esset quod homo æquè horrere deberet ac mortem; mors enim corporis esset summum eius malum, cum nullum relinqueret ei bonum; vita verò esset summum bonum, nihil igitur ei esset æquè amandum ac vita, nihil magis pertimescendum quàm mors; neque vlla esset causa propter quam honestum homini esset mori, non patria, non respublica, non parentes, non amici.

Tertia demonstratio sit, quia id quod est omnis religionis, omnis probitatis, iustitiæ, innocentiae, sanctitatis, non potest esse falsum, alioqui fabulae sunt & mendacia omnia præcepta virtutis, & omnis vana est honestas. Immortalitas huiusmodi fundamentum est; sic enim argumentor. Obligamur omnes naturæ lege ad non deferendam vnamquam virtutem, & officium, proposita etiam quauis pœnâ; non possumus autem ad id obligari, nisi conueniens habeamus incitamentum ad ridenda fortunæ tela, vel in bonis huius vitæ, vel in bonis futuræ: non habemus in huius vitæ bonis fundamentum sufficiens, v. g. ut mater Machabæorum filios suos permittat improbitati, ut aliquis pro patria occumbat: ergo debemus habere in bonis futuræ vitæ. Denique illud dogma esse non potest verum, quod è vita tollit omnem virtutem, & inducit omnem spurcitiam & impuritatem: atqui dogma quod animam statuit mortalem esse, subuertit fundamentum omnis probitatis, & tribuit licentiam omnium scelerum: ergo illud falsum est. Vide Lessium num. 30.

Ex parte virtutis.

Quarta denique demonstratio sit, quia homo ex sua natura capax est finis alicuius vltimi, quem aliquando assequatur, eoque satietur: illum non consequitur in hac vita: ergo illum necessariò consequi potest in altera. Hæc ratio grauissima est, cuius prima propositio probari solet in morali; minorem autem probant continuæ calamitates huius vitæ, cupiditatesque hominis insatiabiles, & quod breuissimo huius vitæ tempore vix vllus perfectam vnamquam sapientiam assequatur.

Finis vltimus.

§. IV.

Quarta probatio, physica rationes à priori, & à posteriori.

Prima & grauissima demonstratio sit spiritualitas ipsius animæ probata sectione superiori. Sic autem proponitur.

Omnis substantia immaterialis est immortalis; anima rationalis est immaterialis: ergo est immortalis. Maiorem ab omnibus hætenus admissam,

Vu

missam,



missam, negare tamen videntur quidam Recentiores. Probatur autem clarissimè, quia rei annihilatio est naturaliter impossibilis, sicut & creatio ex nihilo: sed si anima immaterialis desinere esse dum homo moritur, anima annihilaretur: ergo si anima est immaterialis, est etiam necessario immortalis. Probatur minor. Tunc aliquid annihilatur, quando ita desinit, ut non restet subiectum in quo sustentabatur: sed non superesset subiectum vllum in quo sustentaretur anima, si sit spiritualis: ergo annihilabitur anima spiritualis si desinat esse dum moritur corpus.

Deinde quidquid esse desinit, vel est ex defectu subiecti, vel ex introductione contrarij, vel ex defectu causæ conseruantis: anima si est spiritualis, non perit ex defectu subiecti, nec ex introductione contrarij, nec ex defectu causæ conseruantis: ergo nullo modo perit anima.

Præterea idem materia prima est incorruptibilis, quia est independens à subiecto, & est ens permanens: substantia spiritualis independens est à subiecto, & est ens permanens: ergo substantia spiritualis est necessario incorruptibilis; neque aliter probari solet, quod Angeli sint immortales, nisi quia sunt immateriales.

Obiicitur. Sonus & impetus, imò & habitus conseruantur à solo Deo, & tamen desinunt sine vllò defectu subiecti, & sine introductione contrarij: ergo aliquid quod conseruatur à solo Deo desinere potest ex solo defectu conseruationis, quamuis non desinat ex defectu subiecti vel introductione contrarij. Eodem ergo modo desinere potest anima spiritualis, etiam si non pendeat à subiecto, quia exigit non conseruari amplius à Deo, sicut impetus & sonus.

Respondeo, posse quidem aliquod accidens desinere ex defectu causæ conseruantis, à qua non exigit amplius conseruari; non posse vllam substantiam, præsertim spirituales, eo modo desinere: quia si substantia spiritualis eo modo desineret, naturaliter esset possibilis annihilatio; desitio autem accidentis, qualis est impetus & sonus, non est annihilatio, cum pendeant à subiecto, quod manet ipsis desinentibus.

Secunda demonstratio est à posteriori; nam si anima mortalis esset, & penderet à corpore, non posset senum maior esse sapientia tunc cum imbecillius est corpus; non posset esse in anima synderesis contraria legibus carnis; non posset esse animæ opera immortalia. Et tamen maior est senum sapientia, in quibus experimur omnia senescere præter sapientiam: synderesis domesticus monitor docet carni repugnandum esse: opera demum hominum immortalia sæpe sunt, præsertim scientiarum, quarum pulchritudo nulla vetustate deflorescit, nulla temporum iniuriâ veterascit.

Denique idem à posteriori etiam demonstrant crebri reditus animarum, quorum commemoratione plena sunt sapientissimorum hominum scripta? Quis non credat Augustino, Gregorio Magno, & aliis huiusmodi viris grauissimis & sanctissimis tam certò, & tam sæpe narrantibus varias apparitiones animarum? Aut non est summa illa imprudentia, mendacij arguere homines adeò prudentes? Vide quæ habet Augustinus *epistola* 100. Gregorius in *dialogis*, Baronius *tomo quarto*, loquens de Synesio & Marfilio Ficino. Multa dabunt eam in rem Lessius *num.* 48. Delrio *lib.* 2. *disquisit.* 9. 16.

Concludo colligens quatuor, ea probationum

A genera quæ attuli, & quæro, vtrum certa, fundata, fixa sit animæ immortalitas, quam auctoritas diuina sancit, auctoritas humana fulcit, tot rationes naturales persuadent, tot physica assueant. Quid ais, stulta temeritas? omnibus à suprema die fors eadem est, quæ ante primam; nec magis post mortem sensus vllus est corpori aut animæ, quàm ante natalem. Quæ malum ista dementia est, finiri morte animæ vitam, quam contemnere mortem iubet? eripere post mortem virtutum præmia, quæ pollicetur inferiorem pecudibus facere animam, per quam Deo cognatus es? corpoream facere, quæ res corporeas iubetur abiicere. Tunc anima, morte finienda es, quæ temetipsam ad æterna extendis? Tunc sepulchrali claudenda cespite, quæ cælum cogitas? Tunc immortalitatis priuanda es hæreditate, cuius tibi diuino testamento emancipatæ nuncupator Deus est, resignatrix fides, libripens ratio, testes sapientum omnium voces, omnium bonorum consensus, omnium suffragia populorum.

### SECTIO III.

*Vtrum anima rationalis informet corpus; quomodo in eo producatur, & extendatur.*

Dicitur communiter Platonem voluisse animam rationalem assistere quidem corpori, cui secundum solam operationem vniatur; sed non esse formam informantem, quæ secundum se vnitur materiæ. Turpius etiam errant Aurores & Themistius, dicentes animam rationalem in omnibus hominibus esse vnicam, assistentem, non informantem, per quam circa vniuersalia discurreret, cum per aliam purè corpoream sentiret & discurreret circa particularia.

Ratio autem dubitandi esse potest, quia inter materiam & formam debet esse proportio: inter corporeum & spirituale nulla est proportio: ergo anima spiritualis non est forma materiæ, alioqui accidens etiam incorporeum recipi posset in subiecto corporeo. Deinde quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur: ergo si anima in corpore recipitur, modo corporeo recipitur.

Secundò. Forma naturalem habet appetitum ad materiam: anima spiritualis non habet naturalem appetitum ad corpus, alioqui non posset sine violentia existere separata à materiæ; & tamen anima in statu separationis non patitur violentiam, quia nullum violentum perpetuum est; status autem ille separationis ex sua natura esset perpetuus. Denique anima non potest habere inclinationem ad id à quo impeditur præcipua operatio animæ: per corpus impeditur intellectio, quæ præcipua est operatio animæ: ergo anima spiritualis non habet inclinationem ad corpus.

Tertiò. Omnis forma, quatenus forma, operationes habet pendentes à materiæ: anima rationalis, quatenus spiritualis, non habet operationes pendentes à corpore: ergo anima rationalis, quatenus spiritualis & rationalis, non est forma corporis. Imò, anima non dat corpori esse rationale: ergo anima non est forma corporis propter esse rationale; corpus enim non ratiocinatur.

Dico primò, animam rationalem esse vniuersalem formam corporis, etiam quatenus est rationalis.

Prima



Anima est  
forma cor-  
poris.

Prima pars certa ex fide, definita est omnino in Concilio Viennensi sub Clemente V. & in Lateranensi sub Leone X. *sess. 6.* asseriturque sæpe ab Aristotele, cuius loca collegerunt Suarez, Tole- tus. Et ratio manifesta est, quia illud est forma constitutiva hominis, per quod homo differt à quolibet alio: sed homo differt à brutis, & à quo- libet alio per animam, per illam enim constituitur rationalis, quæ differentia est constituens homi- nem: ergo anima rationalis est forma hominis.

Etiam pro-  
ut est ratio-  
nalis.

Secunda pars asserens animam informare cor- pus, non tantum secundum gradum vegetativum & sensitivum, sed etiam secundum intellectivum & rationalem, eodem argumento probatur contra Ferrariensem; quia homo ut homo constituitur per aliquam formam: sed homo constituitur per intellectivum ut sic, & per illud differt à brutis: ergo anima rationalis ut sic est forma constituens hominem. Imò secundum illum gradum forma informat corpus, per quem corpus differt ab omni alio corpore: per gradum intellectivum homo differt à brutis: ergo per gradum intellectivum anima est forma corporis. Denique gradus intelle- ctivus hominis dicit ordinem ad corpus; pender enim ab operatione phantasie, cui necessario debet esse coniuncta: ergo anima secundum gra- dum intellectivum est forma corporis.

Extensio  
animæ.

Dico secundò, animam rationalem coextendi corpori per solam unionem, quæ illi vnitur; sepa- ratam autem à corpore coextendi loco diuisibili per modum extensionis diuisibilem eius substan- tiæ superadditum.

Ratio est, quia per illud sufficienter anima cor- pori coextenditur, quo posito, & quocunque alio præciso, anima est ubique est corpus: sed po- sito modo unionis, & quocunque alio præciso, anima est ubique est corpus: ergo per modum unionis anima sufficienter coextenditur corpori. Separata verò à corpore non extenditur per suam substantiam, cum possit occupare locum alias ma- iorem, alias minorem; cum illum etiam occupare possit existens in corpore: ergo separata à corpore indiget modo superaddito, & quidem diuisibili, ut probabam de Angelis.

Dico tertio, animam rationalem non propagari vi feminis, sed à solo Deo per veram creationem produci; non ante corpus, sed eo ipso instanti, quo corpus sufficienter organizatum est ad illam recipiendam.

Ratio est, quia est spiritualis; vnde mirum est dubitasse tantoperè Augustinum, vtrum anima vi feminis producat; cum asserat illam esse imma- terialem. Fuit autem error Origenis, animas om- nes ab initio creatas esse, non autem eo tempore creati, quo infunduntur corporibus. Refutatur autem ab Augustino *epist. 28.* Leone Magno *episto- la 93. ad Thimothæum*, & ab aliis Patribus. Quia sci- licet status ille prior est alio, qui est illo connat- uralior; status autem coniunctionis cum corpo- re, connaturalior est animæ, quam status separa- tionis: ergo status coniunctionis est prior.

Ad primam respondeo, requiri necessariò pro- portionem aliquam inter materiam & formam, non in ratione entitatis, sed in ratione actus & potentie, idest ut sint aptæ ad constituendum aliquod totum, & ut possint conuenire in vnum finem. Sic autem se habent anima rationalis & materia; nam anima rationalis, etiam ut ratio- nalis, exigit sensus qui sunt in corpore; ideò ex illis duobus vnum fit compositum potens intel- ligere, sentire, aliaque exercere opera vitæ. Ne-

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

A go autem paritatem substantiæ spiritualis, & ac- cidentis spiritualis; quia accidens pender à sub- iecto in quo est, cum inhæreat & dependeat: si ergo accidens spirituale inhæreret materiæ, ab ea deberet pendere; atque aded esset accidens corpo- reum, cum tamen dicatur esse spirituale. Sensus vulgaris illius axiomatis, *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*; iste est. Id quod reci- pitur, aliquo modo imitatur naturam illius in quo recipitur: anima imitatur aliquo modo na- turam corporis, non in seipsa, sed in potentiis suis organicis.

Ad secundam respondeo negando minorem; anima enim verè habet appetitum ad corpus, à quo iuuatur in potentiis suis vegetatiuis & sensiti- uis; imò & in intellectiuis, cum à sensibus hau- riat species. Status separationis est aliquo modo violentus animæ, ut dicitur *quæst. 5.* Axioma illud, *Nullum violentum est perpetuum*, explicatur opti- mè à Suare, tunc verum illud esse, quando ali- quid est violentum ratione contrarietatis, v. g. quando aqua calefit; quia contraria semper pug- nant inuicem. Quando autem pugna est ratione solius priuationis, tunc violentum esse potest per- petuum, quia non datur naturaliter regressus à priuatione ad habitum; anima separata posteriore tantum modo patitur aliquam violentiam, ideò status ille perpetuus esset animæ, nisi Deus supra exigentiam animæ restitueret illam suo corpori per resurrectionem. Intellectio quæ fit sine phan- tasmate non est maximè naturalis animæ opera- tio, & illa impeditur per corpus; intellectio au- tem facta cum phantasmate, est operatio animæ maximè naturalis, & illa non impeditur per cor- pus, sed ab eo maximè iuuatur.

Solutio se-  
cundæ.

Ad tertiam distinguitur illa maior. Omnis for- ma operationes habet pendentes à corpore, tan- quam à subiecto, nego; tanquam à medio quo- dam, concedo. Operationes animæ, ut est ratio- nalis, pendent à corpore tanquam à medio neces- sario ad recipiendas species, non tanquam ab or- gano. Intellectivum enim hominis in hoc differt ab intellectivo Angeli, quod intellectivum ho- minis exigit præuiam operationem phantasie, per quam acquirat species; intellectivum autem Angeli non requirit subsidium vllius potentie corporeæ. Cum autem forma non det esse mate- riæ, sed composito, homini v. g. qui est ratio- nalis, materiam verò solum compleat, non est ne- cessarium ut corpus ipsum sit rationale, sed satis est quod deferuiat ratiocinationi.

Solutio  
tertiæ.

## QVÆSTIO II.

### De intellectu.

E Vod in mundo est sol, quod in corpore occu- lus, hoc in anima rationali est intellectus; præstantissima hominis possessio, per quem ha- bet ut sapiens esse possit, ac proinde solo ferè Deo minor. De illo ut dicam accuratissimè, quinque videbuntur sufficere: primò eius existentia & quidditas: secundò proprium eius obiectum: tertio species intelligibiles: quartò proprius eius actus: quintò potentia ipsa intellectiva.

Solutio  
primæ du-  
bit.



## SECTIO I.

*De existentia intellectus in omni anima rationali.*

**I**dest utrum omne spirituale, sit necessario prædictum aliqua facultate intelligendi, quam esse difficillimam quæstionem asserit Augustinus lib. 12. de Genesi ad litteram, cap. 10. Definitur autem intellectus, *Potentia cognoscitiva entis ut ens est*: & intelligere, ut ait S. Thomas, est quasi intus legere, eo quod ipsam substantiam rerum veluti penetret.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia non apparet implicantiæ, cur non possit fieri à Deo aliqua substantia spiritualis nullo prædicta intellectu.

Secundò. Si non potest dari ens spirituale, quod non sit intellectuale, sequitur intellectuum oriri à spirituali: hoc est absurdum, quia intellectuum est differentia constitutiva rei; quod autem est differentia, non oritur ab alio priori, sed est aliquid primum in re: ergo dari potest ens immateriale, quod non sit intellectuale.

Tertiò. Dantur accidentia spiritualia, quæ non sint intellectiva: ergo possibilis etiam est substantia spiritualis non intellectiva.

Dicendum tamen est, substantiam omnem spiritualesse necessario intelligentem. Ita tenent cum S. Thomas *quæst. 2. de veris. art. 2.* Caietanus, Molina, Suares & Thomistæ omnes, contra Nominales & Aureolum.

Ratio S. Thomæ optima est, quia quidquid præter id quod est, potest fieri aliquo modo alia omnia, est immateriale: omnis substantia immaterialis, præter id quod est, fieri potest alia omnia: ergo est immaterialis. Maior ex eo pender principio generali, quòd principium cognoscens fiat obiectum illud quod cognoscitur, eo quod similitudinem eius expressam recipiat. Minorem probat S. Thomas, quia id quod caret principio determinante, & coarctante, potest fieri alia omnia: substantia quæ caret materia, caret omni principio coarctante ac determinante; materia enim coarctat: ergo substantia quæ caret materiâ, fieri potest alia omnia. Probat adhuc eadem minor, quia materia est pura potentia, & non est vlllo modo activa: ergo quò magis aliqua forma recedit à conditione materiæ, eò magis erit activa: substantia spiritualis maxime recedit à conditione materiæ: ergo est perfectissime activa; actio autem perfectissima est intellectio.

Ad primam respondeo, implicare substantiam immaterialem, quæ caret intellectu; quia natura activa debet posse agere circa obiectum sibi proportionatum: sed res immaterialis, si non sit intellectualis, non poterit agere circa obiectum sibi proportionatum, nempe circa rem spirituales, imò neque circa rem corpoream; non enim ager immanenter, cum omnis actio immanens spiritualis sit intra gradum intellectuum; nec transeunter, quia non est excogitabilis vlla qualitas, per quam agat; motum enim sine cognitione non potest imprimere: debet ergo esse intellectiva.

Ad secundam respondeo, intellectuum non oriri ab immaterialitate, sed tantum esse illi necessario coniunctum, ut rectè docet Capreolus in 1. dist. 35. quæst. 1. ad 1. arg. Aureoli. Quamquam dici etiam potest cum Suare, immaterialitatem esse causam virtuales intellectualitytis, quia differentia oriri potest à gradu aliquo generico, non potest oriri à gradu specifico.

**A** Ad tertiam respondeo esse discrimen substantiæ & accidentis; nam implicat accidens esse intelligens, cum intellectuale sit esse primam radicem operationum vitalium, atque adeò principium primum vitæ, & consequenter esse substantiam.

## SECTIO II.

*De obiecto intellectus.*

**Q**uia latissime patet obiectum intellectus, idèò considerandum primò est in communi, deinde secundum singulas suas partes, vniuersalia nimirum & singularia, materialia & immaterialia. Quod autem ulterius quæri posset, quomodo cognoscere possit omnia possibilea, & futura, quomodo infinita, quomodo causas ipsas in effectibus, & effectus in causis; difficultates sunt theologice, de quibus plenè dixi tract. 1. & tract. 7. quia illa pertinent ad cognitionem supernaturalem.

## §. I.

*Quale sit obiectum adæquatum intellectus.*

**R**atio dubitandi primò est, quia non potest idem esse obiectum intellectus humani, & angelici: ens in communi, etiam propter est verum, est obiectum intellectus angelici: ergo non est obiectum intellectus humani. Maior patet, quia intellectus angelicus est diuersæ speciei ab humano, & est longè perfectior: ergo habet diuersum, & longè perfectius obiectum.

Secundò. Illud non est obiectum intellectus, quod est obiectum voluntatis: sed ens, quatenus verum, est obiectum voluntatis; verum enim auctur à voluntate, quia verum est, quia veritas est propter seipsam amabilis: ergo ens propter est verum, non est obiectum intellectus.

Tertiò intellectus cognoscit non entia, & entia rationis, quæ nec participant rationem entis, nec rationem veri: ergo non solum ens est obiectum intellectus.

Quartò, sicut potest dari aliquis intellectus, qui non sit cognoscitivus omnium entium, sed aliquorum dantaxat; sicut non quilibet sensus est perceptivus omnium rerum sensibilium: sic dari potest aliquis intellectus, qui non sit perceptivus omnium intelligibilium: ergo obiectum intellectus non est necessario quodlibet intelligibile.

Dico primò, adæquatum obiectum intellectus secundum se considerati esse ipsum ens in tota latitudine sua sumptum sub ratione veri & intelligibilis: entia verò rationis, & non entia, non spectare directè ad obiectum intellectus.

Prima pars assignat obiectum materiale intellectus, probarique potest inductione, quia cognoscimus ens increatum & creatum, entia materialia & immaterialia, possibilea & existentia; & implicat dici aliquid quod intelligi non possit; si enim dicitur, iam intelligitur. Deinde veritas est passio entis communissime sumpti: sed veritas est intelligibilis: ergo intelligibilitas est passio cuiuslibet entis.

Secunda pars assignat obiectum formale intellectus, de quo satis dictum est prima disputatione, cum egi de specificatione potentiarum ab obiectis formalibus, non in ratione rei, sed in ratione obiecti; veritas enim, quæ obiectum est intellectus, non est ens ipsum propter attingi potest ab intellectu; sed est ipsum ens, quatenus habet vim mouendi intellectum ad intelligendum.



dum, virtus mouendi intellectum ad cognoscendum, seu ens propter fundamentalem intelligibile. Probat autem, quia obiectum formale intellectus est illud propter quod intellectus aliquid cognoscit: sed proportio secundum quam ens potest mouere intellectum, seu veritas, est id propter quod intellectus cognoscit ens: ergo veritas est obiectum formale intellectus.

Ens ratio-  
nis.

Tertia pars negat, entia rationis pertinere directe ad obiectum intellectus, sed indirecte solum & per accidens; quia non participant rationem veri, quod obiectum est formale intellectus. Deinde illud spectat indirecte tantum ad obiectum intellectus, quod per se solum non potest terminare actum intellectus: ens rationis & non entia non possunt per se sola terminare actum intellectus, sed tantum per entia realia; non enim cognoscuntur nisi ad motum entium: ergo illa non spectant directe ad obiectum intellectus, sed indirecte tantum.

Solutio du-  
bitationum.

Ad primam respondeo, intellectum angelicum & humanum habere quidem obiecta formalia diuersa, non habere diuersa obiecta materialia; ad diuersitatem autem specificam satis est quod obiecta formalia sint diuersa, saltem in ratione obiecti.

Ad secundam respondeo, ens amari quidem à voluntate, quia verum est, ita ut ratio veri non sit ratio amandi, sed sola ratio boni; amo enim verum non præcisè quia verum; sed amo verum ut bonum; unde distinguitur illa propositio, Veritas est amabilis propter se, præcisè ut veritas est, abstractando à bonitate, nego; propter veritas participat bonitatem, concedo. Vel etiam veritas esse potest obiectum formale in ratione rei; non est obiectum formale in ratione obiecti.

Ad tertiam respondeo solum ens esse obiectum primum & directum intellectus; obiectum autem secundarium & indirectum esse posse non ens, quod cognoscitur ad modum entis; participat enim secundario & indirecte ipsam rationem intelligibilis.

Ad quartam respondeo, non apparere vllam contradictionem cur diuinitas dari nequeat aliquis intellectus, cuius obiectum non sit omne ens, sed tantum aliquod ens sub ratione talis intelligibilis; sicut dantur sensus, quorum obiectum non est omne sensibile. Quod autem huiusmodi non sit noster intellectus, constat experientia & inductione.

## §. II.

*Quomodo, & quo ordine cognoscatur intellectus  
vniuersalia & singularia.*

**E**xplicato generatim obiecto adequato intellectus, ordior à cognitione vniuersalium & singularium: vbi duplex est differentia. Primum vtrum directe cognoscatur intellectus singularia: deinde vtrum prius illa cognoscatur quam vniuersalia. Quæ difficultas est vulgaris de primo cognito.

Triplex du-  
bitatio.

Ratio autem dubitandi est primum, quia sæpe Philosophus dicit hoc esse discrimen inter sensum & intellectum, quod sensus percipiat singularia, intellectus vniuersalia. Et probatur, quia intellectus speciem non habet singularis materialis; species enim spiritualis non representat rem materiale. Deinde intellectus dum purificat phantasmata, species abstrahit à conditionibus indiuiduantibus: ergo intellectus non cognoscit directe singularia.

**A** Secundò. Si directe intellectus cognosceret singularia, prius illa cognosceret quam vniuersalia; quod repugnat Philosopho, & communi sententia, quæ docet vniuersale esse primum cognitum. Probat, quia implicat ut cognoscam, quid sit Petrus, quin prius cognouerim, quid sit homo; sicut non possum scire quid sit homo, quin sciam quid sit animal: ergo vniuersale est primum cognitum.

Tertiò partes prius cognoscuntur quam tota sed vniuersalia sunt partes minus vniuersalium; animal v. g. est pars hominis: ergo prius cognoscuntur vniuersalia. Et patet quia cum video venientem à longe Petrum, video prius venire hominem quam videam illum esse Petrum.

**B** Dico secundò, intellectum proprio & directo conceptu cognoscere singularia materialia, ita ut in conceptu simplici & confuso singularia materialia sint primum cognitum, in conceptu autem distincto & complexo illa non sint primum cognitum, sed vniuersalia.

Conclusio  
bipartita.

Prima pars patet experientia; dum enim videtur Petrus, propriè ac directe intelligitur; imò intellectus distinguit inter singulare & vniuersale: ergo cognoscit vtrumque proprio conceptu. Prudentia quoque virtus est intellectus, versaturque circa singularia. Neque solum intellectus singularia propriè cognoscit, sed etiam directe sine reflexione; rusticus enim v. g. singularia cognoscit, & circa illa immediatè ratiocinatur; cum tamen prorsus ignoret vniuersales naturas. Deinde illud directe cognoscitur, cuius recipitur primum species in intellectu: species singularium prius producantur in intellectu quam species vniuersalium, ut patet ex sect. 3. ergo singularia directe intelliguntur.

Intellectus  
cognoscit  
singularia.

Secunda pars vulgarem constituit doctrinam de primo cognito; illud enim est primum cognitum in cognitione simplici & confusa, quod prius mouet sensum: huiusmodi est sine dubio singulare: ergo in cognitione illa non scientifica singulare est primum cognitum. Deinde vniuersale non cognoscitur nisi per abstractionem à singularibus: ergo prius cognosci debent vniuersalia quam singularia. Eodemque argumento probatur accidentia prius cognosci quam substantias, & corporea prius quam spiritualia. In cognitione autem discursiva & scientifica vniuersale prius sine dubio cognoscitur quam singulare; nam præmissæ v. g. vniuersaliores sunt quam conclusio: ergo prius cognoscuntur ea quæ sunt magis vniuersalia. Quod etiam rectè probauit ratio dubitandi.

Primum  
cognitum.

Ad primam enim respondeo, Aristotelem velle quod intellectus à sensu differt, eo quod sensus non sit nisi singularium, intellectus autem sit etiam vniuersalium. Certum autem est esse in intellectu species spirituales, quæ representent obiecta materialia, tum singularia, tum vniuersalia; neque maior est ratio vnius quam alterius.

**E** Ad secundam & tertiam respondeo rectè illis probari quod vniuersale in cognitione scientifica est prius cognitum quam singulare.

Solutio  
dubitatio-  
num.

Difficultatem autem habet quod ultimo loco addebatur, cum qui viuente videt Petrum, prius cognoscere illum esse hominem, quam cognoscat illum esse Petrum.

Respondeo autem, quod quoties cognoscitur indiuiduum aliquod nunquam aliàs cognitum, prius intellectus cognoscit rationes singulares communiore, quam minus communes; v. g. prius esse hominem, quam petrum. Quando au-

Vu 3 rem



tem cognoscitur indiuiduum aliâs cognitum, prius fertur intellectus in rationes minus communes; sed semper tamen prius cognoscit singulare quàm cōmune: sed in illo singulari varij sunt gradus singulares, quorum alij sunt aliis communiores, id est à pluribus possunt abstrahi; vt in Petro animal & rationale duo sunt gradus singulares, sed vnus est altero communior. Itaque intellectus eodem ordine progreditur in percipiendis obiectis, quo sensus illa cognoscit, sensus autem prius apprehendit rationes singulares magis communes; conspecto enim Petro, prius cognosco illum esse corpus, deinde hominem: ergo prius intellectus cognoscit rationes singulares magis communes, quæ facilius etiam percipiuntur ab intellectu, quàm rationes minus communes. Quoties autem video Petrum mihi probè cognitum, statim cogito rationem Petri, nihil cogitans rationem animalis aut hominis. Concludo ergo singulare semper prius cognosci quàm vniuersale, quamuis ratio singularis gradus communioris prius cognoscatur, quàm ratio singularis gradus minus communis.

## S. III.

*An & quomodo intellectus res cognoscat materiales & immateriales.*

Conceptus confusus &amp; distinctus.

**C**ertum est primò, conceptum alicuius rei dici proprium, quando ita conuenit rei, vt non conueniat alijs. Ille autem est duplex; alter proprius & confusus, quando res non concipitur per speciem propriam, sed per analogiam, vel per negationem, aut aliter per discursum; alter est conceptus proprius & distinctus, quo res concipitur per proprias species absque analogia vel negatione.

Triplex dubitatio.

Certum est secundò, processum intellectus nostri in cognoscendo esse huiusmodi. Primò accipit speciem quæ primariò repræsentat rem illam sensibilem, quam repræsentabat phantasma; & per accidens atque in confuso repræsentat subiectum accidentium, cum repræsentet accidentia illa in concreto. Recepta illa specie statim cognoscit accidens; tum per vim discursuam assurgit & cognoscit substantiam.

Hjs positis difficultas est, quænam obiecta intellectus cognoscat proprio & distincto concursu; quænam verò cognoscat proprio, sed confuso conceptu.

Ratio verò dubitandi est primò, quia implicat vt aliquid cognoscatur per cognitionem alterius; ergo implicat vt cognoscatur per speciem impressam alterius: ergo intellectus concipit per conceptum confusum.

Secundò accidens nec definitur, nec cognoscitur nisi per substantiam: ergo substantia prior est cognitione, quàm accidens.

Assertio bimembri.

Tertiò cognitio, quàm habemus de Deo, semper repræsentat aliquid aliud, ad cuius similitudinem Deus concipitur: ergo Deum & substantias spirituales non concipimus conceptu proprio, sed communi.

Dico tertiò. Accidentia sensibilia cognosci ab intellectu conceptu proprio & distincto; substantias materiales & accidentia insensibilia cognosci à nobis conceptu proprio confuso; Deum & substantias immateriales clarè cognosci quoad an sit, confusè autem & imperfectè quoad quid sit, licet concipiantur conceptu proprio.

**A** Prima pars de accidentibus sensibilibus entens est, quia illud cognoscitur proprio & distincto conceptu, quod est obiectum motuum, seu quod imprimit sui speciem, primò quidem sensui, deinde verò intellectui: huiusmodi sunt accidentia sensibilia: ergo illa cognoscuntur proprio & distincto conceptu. Illa verò, quæ non impriment sensui & intellectui vllam speciem, non possunt cognosci proprio & distincto conceptu, sed proprio tantum & confuso; cum sint obiecta terminata: huiusmodi sunt substantiæ materiales, & accidentia insensibilia: ergo illa cognoscuntur conceptu proprio confuso.

**B** Secunda pars de cognitione Dei & rerum quælibet spiritualium, probatur; certum enim est, illam esse non posse intuitiuam, cum nulla in nobis sit species propria illorum; sed neque possit dici quidditatiuam, quæ scilicet perfectè cognoscitur alicuius rei quidditas; Deum autem & spiritualia mediâtè solum & imperfectissimè cognoscimus, quia cognoscimus Deum ex effectibus qui sunt inadæquati virtuti productionis Dei, & infinitè imperfectiores quàm Deus: ergo Deum quoad quid est, imperfectè solum cognoscimus; ergo non quidditatiuè. Substantias quoque spirituales cognoscimus vel per analogiam, vel per negationes, vel per aliquos effectus: ergo imperfectè solum cognoscimus, & (vt dicitur) abstractiue, id est per extraneas & alienas imagines, à quibus imperfectè repræsentantur.

**C** Ad primam respondeo, nihil posse cognosci per cognitionem alterius, posse autem cognosci per illius speciem. Ratio disparitatis est, quia cognosci per speciem alterius, est posita rei alicuius specie, v.g. accidentis, intellectum assurgere ad cognitionem alterius per vim sibi propriam, ad quod non requiritur vt species illa repræsentet illud quod dicitur cognosci per speciem alterius: at verò cognosci per cognitionem alterius, esset eadem cognitione quæ vnum repræsentatur, repræsentari etiam aliud ei dissimile: impossibile autem est, vt res repræsentetur per conceptum à quo non repræsentatur.

**D** Ad secundam respondeo, substantiam esse priorem cognitione quàm accidens complexi cognitione quoad quid est; sed esse posteriorem cognitione quàm accidens cognitum cognitione simpliciter, & incomplexa; quia illud quod immediatè ferit sensum, etiam immediatè cognoscitur.

Ad tertiam respondeo cognitionem quam habemus de Deo, repræsentare quidem concomitantè aliquid aliud, sed formaliter repræsentare solum Deum; quia scilicet Dei cognitio semper est iuncta cognitioni alicuius alterius, ad cuius modum concipitur Deus: sed illa non est cognitio alterius; vnde reuerà cognoscimus Deum & spiritualia conceptu proprio, non tamen quidditatiuè & perfectè.

## SECTIO III.

*De speciebus intelligibilibus.*

**E**xplicato intellectu obiecto, ad species varias eius diuenio, in quibus duo tantum controuerti possint: primò, an sint: secundò, quænam causa illas producat; reliqua manifesta sunt ex his quæ dixi olim de speciebus impressis.



§. I.

Existencia specierum intelligibilium.

Triplicis dubitatio.

**R**atio dubitandi primò est, quia sufficienter concurrere potest phantasma ad productionem intellectionis cum intellectu possibili: ergo non sunt necessariae species spirituales in intellectu. Probatur antecedens, quia phantasma cum intellectu agente producit in intellectu speciem impressam spiritualem: ergo phantasma cum intellectu possibili producere potest speciem expressam spiritualem; neque maior est ratio vnius quam alterius.

Secundò ad iudicium & discernum sufficit species primæ apprehensionis: ergo ad primam apprehensionem sufficit species phantasiae. Deinde tunc species non sunt necessariae ad primam intellectionem, ut compleant, vel ut determinent intellectum; quia potentia appetitiva per solam sympathiam determinatur eo ipso quòd intellectus aliquid cognoscit: ergo intellectus sufficienter determinari potest, posito quod operetur phantasia.

Tertiò si dantur species ad recordationem rerum præteritarum, sequitur debere semper percipi actus illos quamdiu manent illorum species, cum illæ agant necessariò.

Conclusio in membris.

Dico primò, intellectum requirere necessariò species, tum ad memoriam actuum præteritorum, tum ad primam cognitionem obiectorum etiam presentium, quæ ferunt sensus; quamvis pro prima intellectione probabile sit illas nullas esse. Tres sunt partes conclusionis.

Species ad memoriam.

Prima, quæ requirit species ad memoriam præteritorum, communis est inter omnes, qui non reiciunt omnes species. Ratio est, quia intellectus non potest seipsum determinare ad cognitionem actus præteriti, v. g. syllogismi alicuius, aut iudicii. Neque determinari potest ab obiecto, vel ab actu aut phantasmate præterito: ergo determinari debet ab aliqua specie. Probatur antecedens. Primò enim intellectus est omnino indifferens ad intelligendum hunc aut alium actum: ergo ut illum potius intelligat quam alium, ab aliquo extrinseco determinari debet. Secundò illud nec est obiectum, aut actus, quæ sunt præterita; non phantasma, quod nullum relinquit, cum sint actus illi quos dixi purè spirituales: ergo nihil est per quod determinetur intellectus præter speciem.

Species ad primam intellectionem.

Secunda pars de prima intellectione aduersarios plures habet, qui ad solos actus memoratiuos exigunt species: sed admittunt tamen eas cum S. Th. 1. p. q. 55. art. 2. & q. 85. art. 2. Suarez, Vasquez, Molina, & alij.

Primò enim sic habetur ex Philosopho, qui ponit sæpe intellectum agentem in homine; proprium autem munus huius intellectus est purificare phantasmata, id est producere species spirituales in intellectu, posita operatione phantasiae. Deinde satis perspicue Augustinus asserit istas species, v. g. lib. 1. de Trinitate, cap. 2. ait positionem specierum intelligibilium difficile suaderi tardioribus ingeniis. Et lib. 9. cap. 12. Tenendum est, inquit, quod omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui; ab utroque enim notitia paritur, à cognito, & à cognoscente. Idem expressus asserit Anselmus cap. 6. Monologij. Cum cogitatur, inquit, aliquid quod extra mentem est, non

**A** nascitur verbum cogitata rei ex ipsa re, quia ipsa est absens à cogitationis intuitu, sed ex ipsa rei aliqua similitudine, quæ vel est in cogitantis memoria, vel fortè quæ tunc cum cogitas, ex re presenti ad mentem attrahitur.

**B** Præterea ratio est, quia quoties intellectus est indifferens & incompletus ad obiecti etiam præsentis perceptionem, debet compleri & determinari per aliquid proportionatum cum ipsa intellectione: illud nec est obiectum distans, nec phantasma materiale: ergo est species spiritualis. Probatur antecedens, quia sensus exigit aliquid proportionatum ad eliciendam sensationem: ergo etiam intellectus debet determinari per aliquid proportionatum ad eliciendam primam intellectionem. Imò si sufficeret phantasma ad primam intellectionem, sufficeret etiam ad memoriam, quia nunquam recordamur nisi excitati ab aliquo phantasmate.

Tertiam partem, quæ asserit probabiliter posse negari species ad primam intellectionem, suaderi potest omnibus argumentis propositis in ratione dubitandi.

**C** Ad primam autem probabiliter respondeo, phantasma esse sufficienter proportionatum ad productionem specierum impressarum cum intellectu agente, sed non esse sufficienter proportionatum ad productionem specierum expressarum; quia species impressa est aliquid longè imperfectius quam species expressa, ideoque causas non exigit adeò perfectas.

Solutio primæ dubitationis.

Ad secundam respondeo, esse in intellectu duo tantum genera specierum. Primum est earum, quæ repræsentant id quod sensu præceptum est. Secundum earum, quæ seruiunt memoriæ rerum præteritarum; aliæ omnes inutiles sunt, quia intellectus semel determinatus à specie, supra illam assurgere potest, & alia multa circa illud obiectum cognoscere. Satis autem aliàs negata est paritas inter potentiam appetitivam & cognoscitivam, quia actus potentie appetitivæ non est expressa imago sui obiecti, à quo propterea non debet produci: cognitio autem est imago.

Solutio secundæ.

**D** Ad tertiam respondeo species intelligibiles non semper repræsentare illa obiecta, quorum sunt species; quia exigitur vel ut operatio phantasiae, vel ut voluntatis imperium illas excitet, alioqui sopitæ sunt, & quasi mortuæ. Ratio autem cur in phantasia vna potius species agat quam alia, allata est olim, quia primò spiritus aliqui mouentur, in quibus aliquæ sunt species, & non aliæ. Secundò temperamentum ipsum corporis, à quo per sympathiam excitantur species in humoribus residentes. Tertiò applicatio etiam voluntatis illas species excitat.

Solutio tertiæ.

§. II.

Causa effectiua specierum intelligibilium.

**C**ommuniter dicitur illas produci ab intellectu, qui vocatur agens; intellectus verò possibilis ille appellatur, qui producit speciem expressam.

Sed duplex difficultas est. Prima, utrum intellectus agens sit distinctus ab eo intellectu qui dicitur possibilis. Deinde, utrum solus intellectus agens producat species illas spirituales, an verò concurrat cum eo etiam phantasma, non solum exemplariter, & per sympathiam, sed etiam effectiue physice.

Vu 4

Ratio



Triplex dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia ubi diuersa sunt munera, ibi diuersa sunt potentia: intellectus agens & intellectus possibilis habent munera diuersa, cum vnus producat speciem impressam, alter verò cognitionem: ergo diuersa sunt potentia, saltem ex suppositione quod potentia distinguantur ab anima & inter se.

Secundò res materialis non potest producere etiam vt causa partialis effectum spirituale: phantasma est materiale, species intelligibilis est spiritualis: ergo phantasma non est causa etiam partialis specierum intelligibilium. Probatur maior, quia causa partialis debet esse proportionata effectui producendo, & illum continere; res autem materialis non est proportionata rei spirituali.

Tertiò phantasma ex coniunctione cum intellectu vel recipit aliquid, vel nihil. Si nihil recipit: ergo sicut per se solum producere non potest rem spiritualement, ita nec illam potest producere cum intellectu: si recipit aliquid, illud vel est spirituale, vel materiale; si spirituale, non recipitur in phantasmat; si materiale, non facit ad producendam rem spiritualement.

Intellectus agens quid sit.

Dico secundò intellectum agentem non esse aliquid homini extrinsecum, neque aliquid distinctum realiter ab intellectu possibili, sed esse ipsummet intellectum possibilem, à quo formaliter solum distinguitur etiam posito quod realiter inter se distinguerentur potentia anima.

Ratio est, quia id quod producit effectiue species intelligibiles, si est extrinsecum homini, vel est Deus, vel aliqua intelligentia, vt videntur censuisse Platonici apud Marfilium *lib. de immortalitate anima*, à cap. 4. quod statim patet esse incommodum, quia in re naturali non debet statim ad Deum recurri, quando alia causa suppetit. Si autem est aliquid intrinsecum homini, nihil est necesse nouum ponere intellectum, qui huiusmodi species producat; cum idem intellectus, qui producit speciem expressam, possit producere speciem impressam, cuius productionem multi Theologi censent satis obscure illuminare phantasmat, reddere res actu intelligibiles, abstrahere species à phantasmatibus.

Concursus phantasmat.

Dico secundò, esse probabilius, quod phantasma effectiue producit speciem intelligibilem simul cum intellectu agente.

Primò enim phantasma determinare debet intellectum agentem ad productionem specierum; non potest determinare nisi eas efficiendo: ergo efficit partialiter illas species. Probatur minor. Omnis determinatio est actiua, vel formalis: phantasma non determinat formaliter intellectum: ergo determinat effectiue. Minor certa est, quia phantasma non est in intellectu. Deinde formalis determinatio intellectus est ipsamet actio intellectus. Neque phantasma determinare potest exemplariter, quia intellectus agens vt sic esset cognoscitiuus. Deinde sicut species impressa oculo non potest illum determinare nisi effectiue concurrendo ad visionem: ergo neque potest phantasma determinare intellectum nisi simul cum ipso concurrando.

Solutio triū dubitationum.

Ad primam respondeo, potentias tunc esse species diuersas, quando munia sunt diuersa & adæquata; quando autem non sunt nisi partialia, tunc potentia non sunt diuersa: productio speciei impressæ, & productio speciei expressæ sunt munia diuersa, sed inadæquata, quorum vnum subordinatur alteri.

A Ad secundam nego effectum contineri necessariò debere totum in causa partiali, sed satis esse vt contineatur in causa totali; quando enim duæ sunt cause partiales conflantes vnam totalem, neutra solitarie spectata continet totum effectum, sed prout alteri iuncta. Itaque phantasma producit speciem spiritualement vt causa partialis, & illam continet si spectetur prout cum intellectu est vna causa.

Ad tertiam respondeo, phantasma per confortum intellectus agentis non recipere quidquam intrinsecum, sed extrinsecum dumtaxat aliquod complementum; quia scilicet iunctum cum intellectu facit vnam causam, & cum eo iungit actionem; in seipso autem nihil recipit.

B

## SECTIO IV.

## De ipsa intellectione.

P Post obiectum intelligibile, ac species deservientes intellectui, latissimè patet actus illius proprius, qui dicitur intellectionis; reuocari enim hoc loco possent quæcumque in Logica disputabam de natura & veritate ac falsitate enunciationis, de discursu & de actibus scientia aut opinionis. Dixi videlicet iis locis, omnia quæ pertinent ad propriam rationem mentis operationum, quas Logica dirigit; nunc iis omnis confidero primò generatim quidditatem intellectionis: secundò quidditatem cognitionis intuitiue & abstractiue; tertio quidditatem cognitionis comprehensiue; quarto quidditatem cognitionis directæ ac reflexæ; quinto quidditatem cognitionis vnius & plurium; id est quomodo possit intellectus cognoscere simul plura.

## §. I.

## Quidditas intellectionis generatim sumpta.

E X prima disputatione huius tractatus constat primò, nullam esse posse intellectionem, in qua non sint terminus realis productus, qui dicitur verbum mentis, & est vera qualitas; deinde actio ab eo termino modaliter distincta; & hoc totum in qualibet cognitione necessariò reperiri. Constat secundò, intellectionem sumptam formaliter neque in actione sola consistere, neque in solo verbo mentis, sed in vtroque simul, vt satis ibi probatum est. Quibus positis,

Dico primò intellectionem rectè posse definiti, *Est actus vitalis spiritualis, quo potentia intelligens assimilatur obiecto quod producit.* Verbum autem mentis rectè definiti, *Formalem & expressam similitudinem obiecti, quæ obiectum potentia cognoscens representatur.* De hoc igitur tam eloquenti, tam erudito verbo, quod intellectus silens loquitur, sine vilo sono, sed non sine attentione, multa & scitu dignissima quæri possunt.

E Primò enim quaeritur, quare terminus ille intellectionis vocari soleat verbum, cum tamen alia terminorum potentiarum termini, tamen repræsentatiui sint obiectorum, non soleant appellari verba; quod soli conuenit intellectioni, cuius terminum appellat Augustinus animi cogitationem, & verbum cordis, quod nec Græcum est, nec Latinum; & tamen ab omnibus intelligitur. Damascenus autem *lib. 1. Fidei*, appellat naturale mentis germen.

Respondeo, rationem esse, quia per illam qualitatem



litatem intellectus formaliter sibi manifestat ipsum obiectum; sicut enim tunc externum loquimur verbum cum alteri manifestamus cogitationem animi & obiectum, unde verbum illud appellatur nuncius intelligentiæ; ita verbum internum tunc loquimur, quando non alteri, sed nobis ipsis obiectum manifestamus. Verbum autem diuinum quomodo dissimile in eo sit verbo nostro interno, quia per illud Pater Æternus Filio manifestat obiecta, non sibi, dictum est in tractatu de Trinitate.

Secundò quaeritur, vtrum ita vocetur verbum mentis ex eo quod ipsum dicatur, an verò ex eo quod obiectum per ipsum dicatur.

Respondet verbum ita vocari & quod ipsum dicatur, & quod obiectum per ipsum dicatur: sicut verbum externum & dicitur, & dicit obiectum.

Tertiò quaeritur, quare verbum mentis appellatur species expressa, seu imago & similitudo ipsius obiecti; propterea enim intellectio dicitur esse assimilatio potentie cum obiecto. Omnis notitia, inquit August. lib. 9. de Trinit. cap. 11. similis est rei quam nouit.

Respondet rationem esse, quia sicut imago picta dicitur representare Cæsarem, quia facit ut intuens ipsam, veniat in notitiam Cæsaris; ita ex eo quod per ipsum verbum internum formaliter obiecta cognoscantur, & faciat illa presentia, dicitur verbum illud imago, & similitudo.

Quartò quaeritur, vtrum verbum mentis sit imago, in qua prius cognita, tanquam in speculo videatur obiectum; sicut imago Cæsaris idem ducit in cognitionem Cæsaris, quia ipsa cognoscitur.

Respondet verbum mentis non esse imaginem, in qua prius cognita reluceat ipsum obiectum, & intra eam videatur; sed esse similitudinem tantum formalem, per quam tendit intellectus formaliter & vitaliter in ipsum obiectum, non cognita ipsa imagine. In eo enim differt imago hæc ab imaginibus pictis & à speculis. Ratio est, quia nemo experitur se duo semper cognoscere, deberetque idem accidere oculo, qui propterea cognosceret se videre. Deinde implicat, ut obiectum intuitiue ac quidditatiue cognoscatur in verbo mentis, quod est accidens, atque adeò imperfectius obiecto quod est substantia. Denique nulla esset cognitio quæ non esset reflexa, quia semper cognosceret seipsam.

## S. II.

Quotuplex sit intellectio, & quomodo fiat.

Tres esse mentis operationes, & non plures, constans & rata est omnium Doctorum sententia, primam apprehensionem, iudicium & discursum.

Ratio tamen dubitandi esse primò potest, quia enthymema, inductio, & exemplum sunt quedam mentis operationes; & tamen neque sunt primæ apprehensiones, nec sola iudicia, ut patet; neque tertiæ operationes, quia in tertiæ mentis operatione vnum infertur ex alio per consequentiam formalem, in qua prædicatum & subiectum vniuntur prius cum aliquo tertio, quod in solo fit syllogismo: ergo plures sunt mentis operationes, quam tres.

Secundò imperium, promissio, & oratio sunt veræ mentis operationes, non autem actus volun-

tatis, ut in morali probatur: non sunt prima, vel secunda, vel tertia: ergo non sunt tres tantum operationes mentis.

Dico secundò tres esse tantum mentis operationes, primam apprehensionem, iudicium & discursum, neque ullam esse operationem intellectus, quæ non sit cognitio, quæ in statu coniunctionis animæ cum corpore semper iuncta est cum aliqua operatione phantasiæ, id est per conuersionem ad phantasmata.

Prima pars de numero ternario mentis operationum sæpe probata est in Logica: quod autem aliqua sit intellectus operatio, quæ non sit cognitio, multi negant Thomistæ. Probatur tamen, quia obiectum intellectus est verum: sed sola cognitio versari potest circa verum: ergo nullus est actus intellectus, qui non sit cognitio. Imperium igitur actus est intellectus connotans actum voluntatis, & illum intimans, & ius quod habes ut tibi obsequar. Cum enim dicis mihi; *Fac hoc*, significas te velle ut hoc faciam, & te ius habere ut ne repugnem decreto tuæ voluntatis, quæ (ut patet) est secunda mentis operatio, & mea voluntas debet esse ut hoc faciam. Oratio item actus est intellectus significans desiderium voluntatis, ut mihi aliquid concedas; significat enim postulatio, quod mea voluntas desiderat ut hoc facias mea causâ, & in hoc mihi gratificeris, quia ego, quia diues es, quia bonus es; hæc enim est petitio. Promissio denique actus est intellectus significans actum voluntatis præstandi hoc quod verbis declaro, & me ad hoc obligandi. Idem dico de gratiarum actione, quæ actus est intellectus significans acceptum beneficium, laudem benefactoris, & voluntatem recordandi ac rependendi aliquid. Tria enim illa complectitur ille actus, beneficium, benefactoris gratiam, & memorem animum eius qui accepit.

Secunda pars est, intellectionem quamlibet animæ, quamdiu informat corpus, fieri per conuersionem ad phantasmata, id est non quam cognosci quidquam ab intellectu, quin imaginatio etiam simul cogitet aliquid, & idolum veluti quoddam obiectum. Sic enim sæpe docet Philosophus, esse necesse, ut intelligens phantasma speculetur; non autem voluit Aristoteles cognosci obiectiue phantasma per operationem ipsius intellectus, sed tantum coniungi semper intellectui phantasmam quamdiu anima conferta est corpori. Sicut enim inquit Nazianzenus orat. 2. de Theologia, impossibile nobis est ut quispiam obram suam præcedat antecedentem, quantum enim sequeris, tantum antevertit; aut ut oculus citra lucem visibilibus coniungatur, aut ut pisces natent sine aqua; ita impossibile est iis qui corpore sunt inclusi, sine rerum corporearum symbolis cum immaterialibus, & insensibilibus coniungi. Aliter etiam explicat Contarenus lib. 1. de immortalitate animæ.

Sicut, inquit, foetus quamdiu in vtero est matris, materno nutritur sanguine, quem mater ipsa formauit; quando autem ab ea separatus est, per se capere cibum est aptus: ita intellectus materiæ vnitus & phantasiæ non prodit in actum sine comite phantasia.

Ratio autem à priori est, quia cum anima informet corpus, necesse est ut à corpore pendeant omnes operationes animæ: non possunt operationes spirituales aliter pendere quam exigendo necessariò consortium phantasiæ operantis: ergo necessariò illud exigit consortiū. A posteriori autem omnino constat fatigari caput diuturna con-

Conclusio  
bimembris.

Ternarius  
mentis opera-  
tionum.

Conuersio  
ad phantas-  
mata.



templatione, quod non contingeret nisi sensus simul operaretur. Deinde in amentibus & dormientibus turbata phantasia, operationes etiam rationis confunduntur. Similiter in pueris defectus organorum impedit usum rationis. Et hoc ita verum est, ut nulla esse possit etiam sublimissima contemplatio, cui non semper coniuncta debeat esse operatio phantasiae, ut recte contra quosdam contemplativos probat Suares lib. 2. de orat. c. 11.

*Solutio dubitationum.* Ad primam respondeo discursum, ut in Logica dixi, recte dividi posse in syllogismum, enthymema, inductionem, & exemplum, tanquam in species distinctas: nego enim requiri ad tertiam mentis operationem ut sit discursus perfectus, qui reperitur in solo syllogismo. Enthymema igitur, inductio & exemplum sunt species tertiae mentis operationis, sed minus perfecta quam syllogismus, in quo unum infertur ex alio ex vi consequentiae formalis.

Ad secundam responsio patet ex dictis in probatione secundae partis conclusionis.

## S. III.

*Quidditas loquutionis intuitivae, & abstractivae, comprehensiva, directa & reflexa.*

Solis hinc definitionibus contentus ero, quia quaecunque circa istos actus sunt difficultia, tunc in Theologia disputata sunt.

*Quinque definitiones.* Dico tertio, cognitionem intuitivam illam appellari, quae res cognoscitur per proprias species, vel per aliquid aequivalens, & hoc omnino ad illam sufficere; cognitionem abstractivam eam quae fit per species alienas; quidditativam eam in qua distincte cognoscuntur essentialia rei alicuius praedicata; comprehensivam eam in qua nihil est in obiecto quod lateat cognoscentem, cognitionem directam eam, quae cognoscitur primo aliquod obiectum; reflexam quae cognoscitur ipsa cognitio.

*Cognitio intuitiva.* Primo ergo communiter dicitur cognitio intuitiva esse illa, quae cognoscitur aliquid in seipso, ut praesens & existens; quod est difficile, quia beatus in Deo videt creaturas etiam possibiles, & intuitivè illas cognoscit: ergo cognoscei aliquid intuitivè potest, quod tamen in seipso non cognosceatur, neque ut existens; cum etiam certum sit res possibiles cognoscei à Deo intuitivè. Germanus itaque character visionis intuitivae is est, ut fiat per speciem propriam, non autem per alienam, vel certe per aliquid quod aequivaleat speciei propriae: nam species propria representat rem sicuti est: imò representat eam eodem modo ac si esset existens & praesens: ergo quoties obiectum cognoscitur per propriam speciem, id est per speciem productam ab obiecto, vel similem ei quam obiectum ipsum produceret, toties obiectum cognoscitur intuitivè. Sed quia tamen beatus, ut dixi, cognoscit creaturas in omnipotentia, propterea merito addebam visionem intuitivam fieri per propriam speciem, vel per aliquid aequivalens speciei propriae, nimirum per aliquid in quo species illa propria contineatur eminenter, sicut omnipotentia continet sine dubio quamlibet creaturam, & eius speciem.

*Cognitio intuitiva inadaequata.* Vtrum autem cognitio intuitiva, quae res videtur sicuti est, possit esse inadaequata, ita ut non videantur omnes eius perfectiones, quantumvis inter se sint identificatae, disputari solet, & pra-

*A* cipue circa visionem Dei, quam aliqui cum S. Thoma contendunt necessariò terminari ad omnia quae formaliter sunt in Deo, ita ut nec una persona videri possit sine alia, nec unum attributum sine aliis. Alij cum Soto negant cognitionem intuitivam esse necessariò adaequatam, sed posse videri aliquid vti est in se, sed inadaequatè, quam sententiam Scoti esse veriorè, probabam in tractatu de Deo. Et sanè constat, cognitionem illam intellectuam, quae pendet à sensibus, esse reuera inadaequatam; dum enim oculus videt albedinem, non necessariò cognoscitur gradus omnes identificati cum albedine: ergo ad cognitionem intuitivam non requiritur ut sit adaequata.

*B* Secundo cognitio abstractiva non appellatur ea quae cognoscitur unum, non cognitio formaliter alio, quod ipsi est identificatum; nam illa, ut dixi, esse potest intuitiva, sed abstractivè dicitur cognosci obiectum quoties cognoscitur per species alienas; abstractiva enim cognitio illa est, quae opponitur cognitioni intuitivae, quam dixi fieri per proprias species, atque adeò esse claram, & immediatam: cognitio autem abstractiva cum fiat per alienas imagines, obscura est, mediata, & aenigmatica, quia per eas res non cognoscitur vti est in se, sed ut representatur per speciem alterius, in quo non continetur formaliter, aut eminenter.

*C* Tertio cognitio comprehensiva est cognitio adaequata obiecto, qualis sine dubio illa sola est, in qua nihil est in obiecto quod lateat cognoscentem; sicut comprehendi dicuntur corpora quando secundum totam molem suam clauduntur à continente, vel secundum omnes suos fines clauduntur ab oculo. Homo autem ille, cuius dum facies videtur, dorsum non videtur, non dicitur comprehendi, teste Augustino *serm. 33. de verbis Domini*.

Simili modo comprehendi dicitur obiectum quando nihil eius latet cognoscentem, cuius notitia quodammodo clauditur & finitur; quidquid enim, inquit idem Augustinus, scientia comprehenditur, scientis cognitione finitur.

*D* Conditiones autem requisitae ad comprehensionem, suae ad cognitionem illam adaequatam, vulgò tres esse dicuntur. Prima ut obiectum quod comprehenditur, cognoscatur secundum totam latitudinem intensivam, siue, ut vulgò dicitur, quantum est cognoscibile. Secunda, ut cognoscatur secundum totam latitudinem extensivam, id est, ut cognoscantur omnia quae continentur formaliter, tum eminenter. Tertia ut illa omnia cognoscantur unica cognitione. Quae tria sanè sunt difficultia, neque satis videntur explicari posse sine multis difficultatibus Theologicis, quas plenè dissolui agens de Deo, & de Christo.

*E* Quarto, cognitio reflexa propria est intellectus, qui solus potest intelligere suos actus, sicut & voluntas amare potest suum amorem. Sed difficultas gravis est, vtrum etiam eadem cognitio reflexa esse possit supra seipsam, esse nimirum simul tendentia & terminus, obiectum cognitionis & cognitio, quod esse proflus impossibile demonstrabam olim contra quosdam recentiores, quia nihil referri potest ad seipsum, nihil causare potest seipsum: cognitio autem causatur ab obiecto, quia infinitè ibi essent formalitates, & esset aliqua cognitio extra collectionem omnium cognitionum. Neque licet argumentari à divina cognitione, quae propter infinitatem non solum reali-



ter, sed etiam formaliter directæ est & reflexa; unde in ea non sunt infinitæ formalitates, quamvis etiam in Deo illæ fortassis non repugnarent, quia Deus vndequeque infinitus est.

S. IV.

An, & quomodo intellectus possit intelligere plura.

**P**lura obiecta, quæ in vnum coalescant obiectum, cognoscere sine dubio potest simul intellectus. Difficultas est de obiectis totaliter diuersis, quomodo ea percipere simul possit: primò per plures actus, quos eliciat simul plures: secundò per vnicum actum simplicissimum, qui attingat simul plura obiecta, non solum materialia, sed formalia etiam, & totalia.

Triplicis dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia sicut figura est ultimus terminus quantitatis; sic actus est ultimus terminus potentie: sed non potest idem corpus in eadem sui parte habere simul plures figuras, & plures terminos: ergo idem intellectus non potest habere simul plures actus.

Secundò, possum ob diuersos fines amare idem medium vno actu; possum v. g. simul apprehendere ambulationem tanquam vtilem sanitati, tanquam commodam ad inuisendum amicum, ad obtinendum beneficium, ad hostem fugiendum: ille actus habet plura motiua totalia: ergo similiter actus intellectus habere potest plura motiua totalia. Similiter quando propter multorum intercessionem condono alteri contumeliam illatam, quorum singuli proponunt diuersa motiua, & dico: *Concedo tibi propter illos amicos omnes, qui hoc suadent*: vnus sine dubio actus habet plura motiua formalia.

Tertiò, cum dicitur à me, *Petrus currit*, *Ioannes currit*, *Iacobus currit*; tres illi actus habent tria obiecta distincta: quando autem dico, *illi omnes currunt*, ille actus habet illa eadem obiecta: ergo potest actus vnus habere plura obiecta formalia. Denique species impressa vniuersalis representat plura obiecta; cognosco v. g. album & nigrum, quæ sunt obiecta diuersa: ergo cognitio etiam vnica varia potest habere obiecta.

Conclusio tripartita.

Dico quartò, posse intellectum simul elicere plures actus circa diuersa obiecta; imò & posse simul elicere vnum actum circa plura obiecta materialia; non posse circa plura obiecta formalia, sicque vnus actus non potest distinctè attingere plura obiecta motiua totalia, nec esse v. g. simul actus fidei, opinionis & scientiæ. Tres sunt partes assertionis.

Plures simul actus.

Prima pars de cognitione simultaneâ plurium vt plurimum, id est de pluribus actibus elicitis simul circa plura obiecta, probatur; quia potentia sensitiva elicere simul potest plures actus; video enim simul album & nigrum, quod fit sine dubio per plures actus, cum vna imago representare nequeat contraria: ergo etiam intellectus potest simul elicere plures actus, cum non sit minoris actiuitatis quàm sensus.

Plura obiecta materialia.

Secunda pars de cognitione plurium obiectorum materialium per modum vnius, siue quod vnicò actu plura possint cognosci, probatur, quia possum propter Deum amare simul duodecim Apostolos; possum etiam propter idem motiuum amare omnes virtutes: ergo possum etiam vno actu illa cognoscere. Deinde actus non specificatur per obiecta materialia, sed per obiecta forma-

lia: ergo potest vnus actus versari circa plura obiecta materialia sub diuerso motiuo formali. Denique confirmatur ex speciebus impressis vniuersalibus, per quas diuersa representantur obiecta materialia.

Plura obiecta formalia vnius actus.

Tertiam partem de vnicò actu circa plura obiecta formalia negant multi Recentiores, qui sentiunt, posse vnicum actum habere plura motiua totalia, sicque non esse impossibile vt vnus sit actus fidei, opinionis, & scientiæ; quod sanè non placet, quia non potest vnus & idem actus pendere à pluribus causis formalibus adæquatis: plura motiua formalia totalia sunt causæ formales totales diuersæ: ergo non potest vnus & idem actus habere plura motiua totalia. Maior patet, quia non potest vnum compositum habere v. g. plures animas, & esse vnum compositum: ergo vnus actus non potest habere plura obiecta formalia; sicut enim forma se habet ad compositum physicum, sic se habet obiectum formale ad actum; specificat enim actum, & illum constituit. Deinde implicat, vt aliquid sit in duplici specie: si actus haberet plura obiecta formalia non subordinata, esset in duplici specie; nam esset actus fidei, v. g. & scientiæ: ergo, &c. Denique implicat vt aliquid simul sit Angelus & homo: chimæra v. g. implicat, quia non potest aliquid esse leo, draco & capra: ergo non potest aliquid esse simul fides, opinio, & scientia. Probo consequentiam; idè implicat vt aliquid sit leo, draco, & capra, quia leo, draco, & capra sunt essentiæ totales diuersæ: sed fides, scientia, & opinio sunt etiam essentiæ totales diuersæ: ergo si aliquid compositum non potest esse simul leo, draco, & capra, neque potest etiam idem actus esse fides, opinio, & scientia.

Euasio.

Respondent aduersarij fieri posse vnum motiuum formale adæquatum, & vnam speciem adæquatam ex pluribus illis motiuis; posse autem aliquid esse in multiplici specie inadæquata.

Præcludit.

Sed contrà. Sicut non possunt naturæ leonis, draconis, & capræ esse inadæquate, & facere speciem vnam adæquatam; sic plura motiua fidei v. g. opinionis, & scientiæ, quæ in seipsis sunt adæquate, fieri non possunt vnum motiuum adæquatum; non enim maior est ratio vnius quàm alterius: quod probò. Idè naturæ draconis, leonis & capræ non possunt esse naturæ inadæquate coalescentes in vnam naturam adæquatam, quia in seipsis sunt naturæ totales: sed fides, opinio, & scientia sunt etiam naturæ totales: ergo non possunt coalescere in vnam naturam adæquatam. Deinde ista motiua formalia tam non possunt esse vnum motiuum adæquatum, quàm plures animæ non possunt vniri eidem corpori, & facere vnam animam adæquatam: sed certum est, plures animas non posse hoc modo vniri: ergo neque possunt ista motiua sic conuenire in vnum actum. Denique vt ex duabus speciebus fiat vna totalis, necesse est vt vna se habeat per modum actus, altera per modum potentie: sed obiecta ista formalia nullo modo sunt subordinata inter se, neque vnum est actus, alterum potentia: ergo non potest ex illis fieri vna species totalis.

Ad primam respondeo, actum non eodem modo se habere respectu potentie, sicut se habet figura respectu quantitatis; disparitas enim est, quia vna figura excludit aliam, actus autem vnus non excludit alterum, quando non sunt inter se contrarij.

Solutio trii dubitationum.

Ad secundam respondeo, posse idem medium amari vnicò actu ob plures fines confusè cognitos;







*singulis datos, cum plures essent ducentis, ab ultimo incipiens usque ad primum recitabam.*

Plerumque tamen accidit, ut qui tantā sunt praediti memoriā, ingenio minū valeant, quia ingenij celeritas maiorem deposcit humiditatem, quam refugit memoriæ tenacitas.

**Memoriæ adjuvamenta.** Dico quattō. Præter moderatas illas qualitates mollitiæ, & duritiæ nihil esse, quod memoriā aequè iuvet ac exercitatio quotidiana memoriæ; nihil enim aequè vel curā augetur, vel negligentia intercedit. Secundō plurimū iuvat memoriā, si valde attendas ad ea quæ desideras retinere: item si non multis simul obruas memoriā; eorum enim quæ parum attendimus, vel quæ apprehendimus, aliis intenti rebus facillimè obliuiscimur. Tertiū memoriā quæcumque vel siccitatem nimiam inducunt, vel humiditatem parit cerebrī, ut nimium aliquando studium, consumens spiritus & cerebrum exsiccat; nimium item labor, nimia fatigatio, morbi plures; Iansenius Doctor eximius post edita luculenta commentaria in Scripturam, litteras oblitus fuisse dicitur. Quidam ictus lapide literarum oblitus est, inquit Plinius. E tecto lapsus, matris & affinium ac propinquorum; alius agrotus servorum etiam, sui verò nominis Messala Corvinus obliuionem passus est.

**Reminiscencia.** Dico quintō, reminiscencia sic definiiri, *Est progressio, quā ex aliqua re memoria occurrente venimus in cognitionem rei quæ nec occurrebat memoriæ, nec à memoria penitus exciderat.* Aliquis v.g. reposuit heri librum aliquo in loco, cuius nunc non meminit. Memoria repetit loca omnia, in quibus heri fuit, & eos cum quibus loquutus est, ut tandem recorderetur ubi librum reposuerit.

**Eius tres actus.** Tres igitur actus includit reminiscencia, memoriā rei alicuius, deinde discursum ex ea re ad id quod queritur, denique inuentionem eius rei quæ non penitus exciderat, sed non occurrebat tamen. Distinguitur illa, ut vides, à memoriā; quia reminiscencia includit obliuionem aliquam & discursum, ideoque brutis non conuenit. Eleganter Maximus Tyrius *serm. 28.* rationem obliuionis comparat, & fieri ait reminiscencia, quoties animus vnū venatur ex alio, & praesentibus admonitus rebus, manu quodammodo ad obliuionem considerationem perducitur. Rectè autem Themistius reminiscencia appellat reducem memoriā & rediuiuā; quod quomodo fiat, pulchrè prosequitur August. *lib. 1. de Trinit. c. 3.* & in libro citato confessionū.

**Quatuor miracula memoriæ.** Quatuor igitur sunt in memoriā planè mirabilia. Primum est, quod tam multa, & tam diuersa seruet in thesauris suis, neque tamen illa misceantur & confundantur. Secundum est ordo & nexus inter illa; ita enim collocata & ordinata sunt, ut & vnumquodque separatim, & cuncta confestim, & singula ordinatim exposcere & digerere valeamus, ut cum quis ex aceruo illo tot specierum per vnā aut plures horas ita orationem continua serie depromit, ut nulla excidat, vel destinatum ordinem syllaba immutet; sed vna sequatur alteram, donec tota oratio euoluatur. Tertium est ipsa reuocatio eorum quæ penè fugerant; quædam enim latent altè condita cum exposcimus, nec foras prodeunt, sed eorum loco alia quædam prosiliunt quasi ro-gantia, num ipsa querantur: alia confestim in apertum erumpunt; alia paulò post, tanquam eruantur de abstrusioribus receptaculis. Quartum est connexio, ratione cuius ea quæ videbantur euauisse, alterius quasi admonitione foras prodeunt. Vide Augustinum & Theodoretum citatis locis.

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

### QVÆSTIO III.

#### De appetitu rationali, & potentia motrice inorganica.

**A**mplissimus hīc pateret ad excurrendum campus, si moralem suū vellem spoliare praecipuis ornamentis; tota enim illa est in explicandis actibus voluntatis, libertate, habitibus virtutum & vitiorum. Mihi satis erit tria ponere. Primū an sit voluntas necessariō in homine, siue vtrum omne intellectuum sit necessariō volituum: secundū, quale sit eius obiectum: tertid, qualis actus.

#### §. I.

##### Vtrum omne intellectuum sit necessariō volituum.

**R**epugnant multi graues Theologi, existimantes posse dari aliquod cognoscens carens omni appetitu.

Ratio enim dubitadi esse primō potest, quia etsi omne volituum supponat necessariō cognoscitiuum, nullo tamen argumento demonstrari potest efficaciter, quod effici à Deo non possit vllum cognoscitiuum, quod careat appetitu. Quomodo enim potest probari, quod appetitus elicitus sequi necessariō debeat cognitionem.

Secundō. Si Deus decerneret non concutere cum humano appetitu ad actum vllum appetitiuum, & reuelaret homini hoc decretum suū, huiusmodi cognitio non dirigeretur ad appetitum; implicaret enim ut illa moueret appetitum: ergo non est necesse ut omnis cognitio mouere possit appetitum: ergo non est necesse ut omne cognoscitiuum sit volituum.

Tertid, non demonstratur esse impossibile appetitum, quem nulla præcedat cognitio: ergo non demonstratur esse impossibile omnem cognitionem, quam nullus sequi possit appetitus elicitus. Probatur antecedens, quia si Deus infunderet voluntati actum amoris, non esset requisita vlla cognitio præluens amoris: ergo potest dari appetitus sine cognitione.

Dico primō, omne cognoscens essentialiter esse appetitiuum, atque adeo implicare intellectuum quod non sit volituum. Ita docet S. Th. 1. p. q. 19. art. 1. quem sequuntur communiter Theologi & Philosophi.

Ratio autem illius sic proponitur ab Herice *diff. 2. c. 2.* Omnis forma necessariō annexum habet appetitum, quo inclinatur in illud quod rei constitutæ conueniens est: sed cognitio est aliqua forma: ergo illi debet adiunctus esse appetitus, per quem inclinatur ad perfectionē debitam subiecto, cuius est constitutua. Maior probatur, quia omnis forma ordinatur ad ea quæ conuenientia sunt subiecto, in quo est: sed non potest ad ea ordinari, si ad ea non inclinatur: ergo quælibet forma inclinatur ad ea quæ rei constitutæ sunt conuenientia, & refugit ab iis quæ sunt disconuenientia.

Dico secundū, implicare appetitum, qui non sit cognoscitiuus; imò & implicare voluntatem, quæ sine præuia cognitione vllum actum eliciat.

Primū enim sic demonstrat experientia; quæ enim proportionē crescit cognitio bonitatis, eadem etiam crescit amor; & quā proportionē de-

XX

crescit



crefcit cognitio, decrefcit amor: quod autem penitus ignotum, id nec odimus, nec amamus. Deinde à priori ratio eft, quia implicat vt voluntas amet aliquod obiectum, nifi habeat illud præfens: fola cognitio efficere poteft obiectum præfens voluntati: ergo implicat vt voluntas fine prælucente cognitione vllum actum eliciat.

Solutio triū  
dubitatio-  
num.

Ad primam refpondeo, fatis probatum videri, quod omne cognofcitiuum effentialiter inuehat volitiuum, ex eo quod cognitio fit forma inclinans ad ea quæ conuenientia funt fubiecto, in quo eft.

Ad fecundam refpondeo, nullam effe poffe cognitionem, quæ per fe non ordinetur ad mouendum appetitum; effe autem poffibilem cognitionem, quæ per accidens non poffit mouere appetitum ex defectu diuini concursus. Si Deus decerneret non concurrere cum appetitu ad vllum actum, idque reuelaret homini, vel Angelo, illa cognitio per accidens tantum non poffet mouere appetitum, quia deeffet appetitui concursus; fed ex fe tamen illa cognitio fufficiens effet ad illum mouendum, & ad hoc ordinaretur.

Ad tertiam refpondeo probatum effe, quod voluntas nunquam ferri poteft in incognitum; fic Deus autem, vt probabam prima difputatione, infundere quidem poteft mortuo modo terminum actus vitalis, v.g. amoris; fed amorem ipfum, aut aliquem actum vitalem infundere nullo modo poteft; fi enim intellectui aut voluntati nihil operanti Deus infunderet verbum mentis, vel qualitatem illam, quæ terminat amationem, intellectus non intelligeret, & voluntas non amaret; haberent enim terminos illos mortuo tantum modo.

Definitio  
voluntatis.

Colliges ex his primò, rectè definiri voluntatem, *Est potentia tendens in bonum, & malum auerfans cognitum ab intellectu*: per actus enim profequitiuos tendit in bonum; per auerfatiuos refugit malum. Sicut fenfitiuus appetitus tendit in bonum, & refugit malum cognitum fenfu.

Quotuplex  
voluntas.

Colliges fecundò, appetitum etiam rationalem in duos diuidi appetitus, tanquam in membra diuerfa formaliter. Concupifcibilis, vt monebam agens de appetitu fenfitiuo, eft is qui profequitur bonum, & auerfatur malum abfolutè fumptum; irafcibilis, qui profequitur bonum, vel auerfatur malum arduum. Eadem enim quoad hoc eft ratio appetitus fenfitiui & rationalis. Quamvis autem diftinguerentur potentie ab anima, non effet tamen realis vlla diftinctio inter voluntatè concupifcentem & irafcentem, quia vnicum eft obiectum adæquatum vtriusque, nempe bonum & malum intellectu apprehenfum: ratio autem ardui non pertinet ad formalem rationem obiecti, cum non fit id quod mouet voluntatem, fed potiùs eam auerteret.

## S. I I.

### De obiecto voluntatis.

Vlgo dicitur obiectum appetitus effe bonum, quod non poteft definiri nifi quod eft appetibile. Sicut autem duplex bonum, ita & malum. Bonum abfolutum eft rei perfectio in fe: malum abfolutum eft eius carentia. Bonum refpectiuum, id quod eft alteri conueniens: malum refpectiuum, quod alteri difconuenit. Difficultas igitur eft, vtrum obiectum voluntatis non fit nifi bonum, ita vt tendat femper in bonum non folum per actus profequitiuos, fed etiam quando auerfatur aliquod bonum.

A Ratio verò dubitandi primò eft, quia quoties aliquis amat feipfum fciens fe omni bono effe indignum, non poteft apprehendere in feipfo vllum bonum: ergo voluntas etiam in actibus profequitiuis non femper amat aliquod bonum. Similiter cum amo mortem mei aduerfarij, quia malum illius eft, elicio actum profequitiuum: tunc obiectum formale illius actus non eft vllum bonum: ergo voluntas non neceffariò femper fertur in malum.

Secundò bonum definitur id quod eft appetibile: fed fi obiectum voluntatis eft bonum appetitus, definitur facultas quæ tendit in bonum, ficut in appetibile, ficutque committeretur vitiofus circulus in definitione boni & appetitus: ergo, &c.

B Tertiò, quando voluntas auerfatur aliquod malum, non auerfatur illud nifi propter aliquod bonum quod fit motiuum odij; ficut quoties odio habetur aliquod medium impediens finem, amatur finis: ergo obiectum voluntatis etiam in actu auerfatiuo non eft nifi bonum. Confirmatur, quia nullus actus intellectus effe poteft mera negatio & diffenfus; cum enim dico v.g. *Homo non eft lapis*; obiectum illius actus nec eft folus homo, nec folus lapis, fed negatio etiam lapidis; quam negationem affirmat intellectus de homine: ergo actus voluntatis non ita poteft effe auerfatiuus, quin etiam formaliter fit profequitiuus. Antecedens patet, quia cum dico, *Homo non eft lapis*, motiuum mei actus eft diftinctio hominis & lapidis: illam diftinctionem non nego, fed affirmo: ergo propositio negatiua intellectus eft etiam affirmatiua: ergo actus voluntatis auerfatiuus neceffariò eft profequitiuus.

C Dico primò, obiectum voluntatis quoad actus profequitiuos non poffe vnquam effe malum fub ratione mali, fed neceffariò effe aliquod bonum, vel certè malum fub ratione boni. Contrarium docuiffe videntur Scotus & Nominales. Sed eos certè damnat omnium Doctorem fuffragium, quorum communis illa vox eft cum Aristot. initio lib. i. *Ethic. Bonum eft quod omnia appetunt.*

Primò enim ratio à priori eft, quia omnis inclinatio femper eft ad bonum; nam inclinari eft attrahi; malum autem non attrahit, fed potiùs auertit: omnis actus profequitiuus eft inclinatio: ergo omnis actus voluntatis profequitiuus eft ad bonum, neque vnquam poteft amare malum vt malum.

D Secundò, Sicut fe habet intellectus ad verum, fic fe habet voluntas ad bonum: fed intellectus nunquam poteft affentiri falfo fub ratione falfo: ergo neque voluntas amare poteft malum fub ratione mali. Et hoc certa docet experientia; nemo enim vnquam amat id in quo nullam apprehendit rationem mali.

Dico fecundò, obiectum voluntatis quoad actus auerfatiuos effe malum vt malum, neque neceffariò effe vt omnis actus voluntatis auerfatiuus fit etiam formaliter profequitiuus, & feratur in aliquod bonum. Ita probabam aliàs in tractatu de penitentia, cuius actum probabam effe poffe purè auerfatiuum formaliter, quamvis æquiuallenter fit profequitiuus.

E Ratio eft, quia odium eft verus actus voluntatis diftinctus ab amore, & proprium habet obiectum diftinctum ab obiecto amoris: illud obiectum non poteft effe aliquod bonum vt fic, fed malum vt malum: ergo obiectum voluntatis quoad actus auerfatiuos eft malum vt fic. Deinde ficut bonum poteft fufficienter mouere ad amorem, fic malum fufficienter mouere poteft ad



ad odium sine consortio vllō boni: ergo sicut voluntas elicere potest actum purē prosequitum circa bonum, sic circa malum potest elicere actum purē auersatiuum. Præterea cum dicit aliquis, *Nolo peccare, quia malum est*, tunc intellectus non proponit vllum bonum voluntati, sed solum malitiam peccati: ergo tunc voluntas nihil amat. Et sanè si voluntas odio habens malum, quia malum est, amaret necessariò malum illi oppositum, vel amaret eodem actu, quo malum odit, vel diuerso actu. Non eodem, quia non potest idem actus esse amor & odium. Si diuerso actu: ergo semper verum est, quod actus odij sit purē auersatiuus, & quod eius obiectum sit malum sub ratione mali.

Solutio primæ dubit.

Ad primam respondeo, voluntatem hominis qui scit se esse malum & indignum amore, sed potius dignum odio, ferri tamen semper in bonum, quia semper apprehendi potest in obiecto moraliter malo bonitas naturalis, ratione cuius res etiam pessimæ amari possunt sub aliqua ratione boni. Cum amo mortem mei inimici, quia malum illius est, feror tamen semper in bonum, quia malum inimici apprehendo ut aliquod bonum meum.

Solutio secundæ.

Ad secundam respondeo, bonum definiri posse, quod est appetibile; & appetitum definiri etiam, facultatem, quæ fertur in bonum; neque tamen vllum committi vitiosum circulum in definitione boni, & appetitus. Quia bonum etiam definiri alio modo potest quàm per appetitum; vel enim bonum definitur absolutum, & est, ut dixi, perfectio rei in se; vel definitur bonum respectiuium, & est id quod alteri est conueniens. Si bonum definiri non posset sine ordine ad appetitum, & appetitus sine ordine ad bonum, committeretur in illis definitionibus vitiosus circulus.

Solutio tertiæ.

Ad tertiam respondeo distinguendo antecedens. Voluntas nunquam auersatur malum, nisi propter aliquod bonum formaliter amatum, negatur; amatum saltem æquiualeuter, conceditur; quamquam etiam absolute negari posset, quia cum dicit, *Nolo peccare*, non est necesse ut tunc cogites aliquod bonum propter quod odio habeas illud malum.

Solutio confirmat.

Ad confirmationem, in qua maior est difficultas, respondeo actum etiam intellectus esse possibilem dissensum. Cum dico, *Homo non est lapis*; obiectum illius actus non est nisi homo & lapis; negatio autem non est aliquid se tenens ex parte obiecti, sed est actualis ipse disensus intellectus. Fateor motiuium illius actus esse distinctionem hominis & lapidis; sed illud motiuium non est necesse ut tunc actu attingam formaliter; satis enim est, quod attingam æquiualeuter tantum, ex eo quod alias hoc sciuerim; cum enim elicio conclusionem, satis est quod præmissæ prius fuerint in intellectu, nec est necesse ut illæ actu eliciantur. Denique addebam olim, esse aliquam disparitatem intellectus & voluntatis; quia intellectus solum motiuium suum sibi facit præsens; idè debet illud attingere; voluntati autem motiuium sit præsens ab intellectu, idè non est necesse ut illud attingat formaliter.

### SECTIO III.

#### De actu voluntatis in genere.

Circa considerationem actuum voluntatis, tota versatur scientia morum, quia mores non sunt nisi actus voluntatis boni aut mali, id est conformes aut diffformes rectæ rationi: Physica ergo solum generatim considerat, quid generatim sit actus

R. P. de Rhodis curs. Philosoph.

voluntatis, quas condiciones exigat essentialiter, & à qua causa prodeat.

Dico primò, nullum esse actum voluntatis, per quem non producatur aliqua qualitas realis, quæ non est imago ipsius obiecti, sed pondus quoddam & inclinatio in obiectum. Consistit autem essentialiter in actione simul & termino. Paret hoc totum ex dictis de actu vitali generatim.

Quæ sit actus voluntatis.

Primò enim, quod amando voluntas aliquid agat, manifestum est; cum enim amor sit aliquid reale, quod non erat prius, necesse omninò est ut fiat, cum ante non fieret. Vbi autem est aliquid fieri, est etiam ibi aliquid factum: fieri est actio; quod autem fit, est terminus actionis: ergo in omni amore, imò in omni actu voluntatis est actio & qualitas; actio vocatur amatio; qualitas pondus est & inclinatio: vtrumque simul vocatur amor.

Voluntas amando agit.

Secundò tamen difficile dicitur cuiusmodi sit qualitas illa, quæ terminus est amationis, & verus amor. Non est obiecti similitudo, quæ proprius est partus intellectus, sed pondus est, inclinatio est, tendentia est voluntatis in obiectum amatum; & sanè aliquid quod melius intelligitur, quàm dicitur. Proprium est videlicet potentie cognoscentis attrahere ad se obiecta, quia illa veluti apprehendit, representat & cœcipit intra seipsam. Proprium autem est potentie appetitiuæ rapi ab obiectis, & in illa tendere; quia eius obiectum est bonum quod allicit & ad se attrahit appetitum ostendendo bonitatem suam: voluntas ergo visa bonitate ad illam inclinatur, & in illam raptur; pondus enim est & inclinatio potentie in bonum quod illam allicit. Comparat autem aptissimè Augustinus illam inclinationem qualitati morrici grauius & leuius: *Amor meus pondus meum, illo feror quocumque feror*. Pondus enim illud est tendentia voluntatis in bonum à quo allicitur, & cui vnitur intimè per amorem: bonum videlicet allicit, voluntas allicitur & vnitur bono allicienti.

Amor est inclinatio.

Tertiò, quod amor consistat formaliter tum in actione, tum in qualitate producta, probatum est de actu vitali generatim.

Dico secundò, quemlibet actum voluntatis essentialiter duo exigere: primò ut ab ipsa voluntate producatur efficienter, & ut immanenter producatur: deinde ut præluceat illi cognitio intellectus, quæ conditio est etiam diuinitus insupplebilis.

Conditio actus voluntatis.

Prima pars conitat ex eo quod omnis actus vitalis essentialiter pender à potentia vitali, ut satis probaui. Secunda pars probata est sect. 1.

Dico tertiò, actum voluntatis sic produci efficienter à voluntate, ut intellectio non concurrat non causat ad eum efficienter, sed ab ea tantum voluntas excitetur per sympathiam. Contrarium docent Molina

Intellectio actus voluntatis.

1. p. 9. art. 2. disp. 3. Lessius lib. 2. de summo bono, n. 86. Fonseca & alij.

Ratio autem est, quia actus appetitus sensitiui non elicitur à sensu interno, qui est in cerebro, & non excitatur appetitum nisi per sympathiam: ergo actus appetitus rationalis non excitatur ab appetitu; par enim est ratio vtriusque appetitus. Deinde voluntas est principium sufficiens suorum actuum: ergo frustra dicitur voluntatem debere ad illos concurrere, mouet enim intellectio voluntatem non physice, sed metaphorice tantum, quatenus est cognitio boni, in quod voluntas fertur per sympathiam.

Obicitur: Species impressa non determinat intellectum nisi efficiendo simul actum cum illo: ergo intellectus non determinat voluntatem nisi efficiendo simul actum cum ipsa voluntate.

Obiectio.

xx 2 Respondeo



Respondet, negando paritatem. Intellectus non potest determinari à specie per sympathiam, cum non sit potentia radicata in eadem anima, idè debet determinari per actionem. Voluntas autem potest excitari per sympathiam ab intellectu, cum utraque potentia radice in eadem anima, vel potius sit eadem anima.

Supererat dicere diuisiones actuum voluntatis; alij enim sunt efficaces, alij inefficaces; alij elici, alij imperari; quidam absoluti, quidam conditionati; quidam antecedentes, quidam consequentes: sed hæc petenda sunt ex Morali.

Denique potentia motrix inorganica, quæ nimirum anima mouet seipsam extra corpus, admittenda necessariò est, quia non est immobilis anima extra corpus: distinguitur sine dubio ab intellectu & voluntate, cum diuersos actus habeant, & diuersa munera; imò læsà potentia motrice organica non læditur intellectus aut voluntas, quæ certa est nota distinctionis. Si autem potentia motrix organica distinguitur, debet distingui etiam inorganica.

#### QVÆSTIO IV.

##### De habitibus animæ rationalis.

Expofui adhuc facultates innatas animæ, nunc de illis agendum superest, quas imprimit ipsa sibi, dum agendo auget virtutem suam, & actio ipsa principium parit, per quod producat ipsa postmodum robustior. Hi sunt habitus, quibus nescio an mirabilius aliquid habeat natura, & an occultius aliquid habeat Philosophia. De illis igitur occultissimis animæ thesauris vt dicam plenissimè, primùm inquirò existentiam eorum & quidditatem: secundò subiectum, in quo sunt habitus: tertio causas efficientes, per quas producantur, intenduntur, extenduntur, destruantur: quarto causam eorum finalem, seu quid agant habitus: quinto varias eorum diuisiones.

#### SECTIO I.

##### Existentiæ, & quidditas habituum.

Definitio habitus.

Certum est primò, rectè definiti habitum, *Est qualitas permanens, ex actu frequenter genita, in similes actus inclinans*. Primò dicitur *qualitas*, quia perficit subiectum in quo est in ordine ad operationem. Deinde additur *permanens*, vt distingatur ab actu vitali, qui non permanet, sed mox vbi nascitur, definit esse. Secundò dicitur *ex actu frequenter genita*, scilicet effectiue physice; quia nullus actus à potentia producit, qui non imprimat vestigium sui, qualitatem scilicet per quam potentia facilitetur ad eliciendos actus similes; sic enim habitus distinguitur à potentiis, quæ non producantur à potentiis, sed præsupponuntur. Tertio dicitur *inclinans in similes actus*, id est non tribuens potentia primam facultatem operandi, sed tribuens tantum vt facili ac promptè possit operari; in quo habitus distinguitur à potentia & ab habitu supernaturali, sine quo potentia completa non est ad agendum connaturaliter. Non est igitur habitus naturalis prima vis agendi, sed pondus quoddam, & inclinatio potentia ad certos quosdam actus eliciendos.

A Certum est secundò, reliquas omnes definitiones habituum, si bonæ sunt, coincidere cum eadem attuli. Aristoteles 7. Physic. textu 17. *Habitus*, inquit, *est dispositio perfecti ad optimum*. Vbi nomine perfecti potentia intelligitur completa & expedita superaddito habitu: nomine autem optimi actus significatur, qui optimo modo fit, id est promptè ac delectabiliter; optimum enim actum non appellat hic Aristoteles eum, qui ex obiecto est, sed qui fit cum delectatione ac facilitate; qui sine dubio est modus optimus operandi. Secundò item Ethicorum c. 5. & 5. Metaph. text. 25. *Habitus*, inquit, *dispositio est, quæ bene vel male disponitur in ordine ad nos, vel in ordine ad alios*. Sed hæc est definitio primæ speciei qualitatis, non autem habitus strictè sumpti, de quo solo hic agitur.

B His positis circa existentiam & quidditatem habitus ita sumpti, duo sunt controuersæ. Primò, vtum ille reuera sit aliqua positiua qualitas, an verò remotio tantum impedimentorum: secundò, vtum ille sit qualitas distincta à speciebus impressis.

S. I.

##### Vtrum habitus sit qualitas aliqua positiua.

Negat Caietan. 1. 2. q. 49. art. 4. querendum esse de habitu, an sit; quia videtur satis manifestè conuinci experientia, illum esse. Sed video tamen existimasse paucos quosdam Doctores, probabiliter explicari posse facilitatem illam, quam experitur sine qualitate superaddita potentia, per solam remotionem omnium impedimentorum.

C Ratio enim dubitandi esse primò potest, quia tripliciter non sunt necessarii habitus facilitantes potentiam, si sola remotione impedimentorum, sine noua qualitate possit facilitari potentia: sed facilitari potest sine noua qualitate, quia potentia facilitari potest amoto eo quod facit difficultatem: sed impedimenta faciunt difficultatem: ergo amotione impedimentorum facilitari potest potentia.

Secundò potentia, quæ per seipsam habet inclinationem ad obiectum suum, fertur in illud facilius sine noua qualitate, si nihil impedit eius operationem: sed potentia vitalis per seipsam habet inclinationem in obiectum suum: ergo fertur in illud facilius sine noua qualitate, si nihil eam impedit.

Tertio non potest explicari, quomodo qualitas illa faciliter, quomodo producat, intendatur & destruat.

Dico primò, esse omnino admittendos habitus in potentiis vitalibus, qui sine reales qualitates distinctæ à remotione quorumlibet impedimentorum. Hæc totius Philosophiæ vox, cui contradicere non videtur esse sapientis Philosophi.

E Secundò enim experientia conuincit, dari aliquid nouum in nobis post frequentem actum excitationem; nemo enim est, qui non sentiat facilitatem maximam ad eos actus, in quibus sæpe versatus est. Vnde sapienter ille suadebat: *Optimum vita genus elige, suauis illud consuetudo faciet, adeo vt dum consuetudini non resistitur, fieri videatur necessarium*. Artifices videmus, tametsi optimè calleant præcepta, initio tamen prauè ac difficilè operari; postea verò ipsa exercitatione crescere facilitatem, & non accedente scientia, peritiam tamen accedere. Vnde argumentor. Non potest esse in potentiis animæ facilitas maior, quàm antea, nisi sit aliquid in potentiis, quod antea non erat: illud nouum est id ipsum quod vocamus habitum.

Secundò



Secunda ratio. Secundò à priori argumentatur Durandus in 3. A

dist. 35. q. 1. m. 9. Omnis potentia indeterminata ad operandum circa obiecta opposita eget aliquo determinante ut operetur faciliè circa unum & non circa aliud: multa sunt in anima potentia hoc modo indeterminata: ergo illa indigent aliquo determinante, nimirum habitu. Minor est certa, nam intellectus v. g. indifferens est ad errandum, vel sciendum aliquod obiectum. Voluntas ad bonum vel malum. Maior probatur, quia potentia quæ potest experiri difficultatem, eget aliquo per quod tollatur difficultas; potentia indeterminata habent difficultatem: ergo egent habitu superaddito, ut detur illis facilitas.

Respondetur potest solam remotionem impedimentorum sufficere posse ad explicandam illam experientiam maioris facilitatis, & ad determinationem potentia de se indifferens; hæc enim impedimenta plura excogitari possunt. Primò defectus cognitionis in intellectu; voluntas enim suo pte nutu inclinatur ad bonum, sed ut in illud feratur, illuminante intellectu indiget, cuius quò maiores tenebræ sunt, eò maior in voluntate est difficultas; quò perfectius lumen, eò leuior est & concitator voluntatis impulsus ad obiectum suum. Secundò corporis dispositio, quæ animæ alas vincitas tenet, ut aiebat Plato, & potentias ad operandum alioqui expeditissimas, circumdat innata grauitate; quò autem magis humorum delicatatione, morborum curatione, membrorum apta conformatione quasi leuius efficitur corpus; sic anima quoque ad operandum pronior reddita, potentiarum suarum manera exequitur alacrius.

Sed contra; nam remotis quibilibet impedimentis adhuc potentia experitur difficultatem: ergo præter remotionem impedimentorum, requiritur qualitas aliqua positiua tribuens facilitatem. Probat antecedens; nam remotio hæc impedimentorum est vel cognitio, vel corporis dispositio: sed posita quacunque cognitione & dispositione corporis, adhuc potentia experitur difficultatem in operibus bonis; videmus enim viros maxime doctos, & virtutum naturam ac eximiam dignitatem optime scientes; esse tamen sæpe deditos vitiis, & à virtutibus alienos. Idem dico de corporis dispositione, quæ non tollit virtutis difficultatem: ergo remotio impedimentorum non sufficit ad facilitatem potentia.

Solutio dubitationum. Ad primam respondeo, requiri habitum in potentiis, ut per illos tribuatur illis facilitas sufficiens ad tollendam indeterminationem potentia secundum quam aliquando facilius, aliquando difficilius operatur. Pateor quod à remotione impedimentorum aliqua deriuatur facilitas in ipsam potentiam: sed nego deriuari facilitatem, quæ sufficiat ad tollendam indeterminationem potentia, quæ de se indifferens est ad operandum faciliè vel difficilè, quia remotis impedimentis, ut dixi, manet tamen adhuc difficultas in ipsa potentia.

Ad secundam respondeo concedendo totum argumentum; potentia enim cum habeat inclinationem in obiectum suum, operatur facilius remotis impedimentis; sed non ita tamen operatur faciliè, ut non maneat semper difficultas maxima orta ex indifferentia potentia, quæ propterea eget inclinatione superaddita, quæ sit veluti pondus ad operationem.

Ad tertiam patebit ex dicendis, quænam sint causæ per quas habitus producit, intenditur, extenditur, destruitur.

R. P. de Rhodes curs. Philosoph.

*Verum habitus sit qualitas distincta à speciebus impressis.*

Habitum esse qualitatem positiuam omnes fatentur communiter; sed illam qualitatem esse distinctam à speciebus impressis robustioribus, seu intensioribus factis, negant quamplurimi Doctores; quibus videtur superflua esse omnis alia qualitas præter species, quæ augent facilitatem potentia, cum augeant eius actiuitatem.

Ratio enim dubitandi primò est, quia species impressa est verus habitus potentia intellectiua; si per eam intellectus inclinatur ad assensum: sed per speciem impressam intellectus inclinatur ad assensum: ergo species impressa est verus habitus. Probat minor. Per illud inclinatur ad assensum, per quod obiectum magis representatur ut verum & intelligibile: sed species intensior magis representat obiectum ut verum: ergo species intensior magis inclinat ad assensum.

Secundò habitus supernaturalis, quamvis det simpliciter operari; tamen ubi est intensior, dat faciliè operari: ergo species impressa, quamvis det simpliciter operari; tamen robustior facta dat faciliè operari. Neque dicas, facilitatem quæ prouenit à speciebus, esse aliquid quod se tenet ex parte obiecti; habitum autem requiri ut compleat & faciliet potentiam tanquam aliquid se tenens ex parte potentia.

Contra enim primò, quia explicari non potest quid sit complere potentiam ex parte potentia, vel complere illam ex parte obiecti; nam illud se tenet ex parte potentia, quod augeat actiuitatem potentia producendo simul actum cum illa: species hoc facit: ergo species se tenet ex parte potentia. Deinde solum experimur potentiam facilius operari post actus frequentiores; non experimur autem quod facilitas illa se teneat ex parte potentia; neque vlla ratio cogit dicere necessariam esse aliam facilitatem distinctam ab ea quæ se tenet ex parte obiecti; satis enim est ad saluandas rationes omnes, quod potentia de nouo facilitetur. Frustra igitur multiplicantur entia sine necessitate.

Tertiò posita etiam specie impressa, quæ sit habitus intellectus, non videntur etiam vlli habitus requiri necessariò in voluntate; nam quò melius representatur intellectui amabilitas alicuius obiecti, eò magis inclinatur voluntas ad illud prosequendum: species intensiores melius representant amabilitatem obiecti: ergo positis speciebus intensioribus magis inclinatur voluntas ad prosequutionem boni: ergo nullus habitus necessarius est voluntati, præter species quæ sunt in intellectu.

Dico secundò, habitus etiam intellectus esse qualitates distinctas realiter à speciebus impressis. Contrariù docere videntur S. Thom. & Thomistæ. Assentiuntur plurimi cum Hurtado dist. 16. de anima, sect. 2. Vasquez autem fatetur pluribus locis, dari habitus distinctos à speciebus ad cognitiones abstractiuas; sufficere autem species ad cognitiones intuitiuas sine nouo alio habitu.

Ratio tamen primò est, quia potentia debet facilitari ad actus etiam naturales per aliquid quod se teneat ex parte potentia; non autem ex parte obiecti tantum: species impressa non est aliquid quod se teneat ex parte potentia, sed tantum ex parte obiecti: ergo non sufficit facilitas quæ tribuitur à specie impressa, sed præter eam requiritur

X x 3 habitus

Prima dubitatio.

Secunda dubitatio.

Tertia dubitatio.

Conclusio affirmans.

Prima ratio.



habitus distinctus. Tota difficultas est in maiori, quam probo euidenter. Illud quod tollit indeterminationem potentia de se indifferentis & incompletæ, necessariò est aliquid se tenens ex parte potentia: illud quod faciliat inclinando ad actum, tollit indeterminationem potentia de se indifferentis, & incompletæ: ergo illud quod faciliat potentiam est aliquid se tenens ex parte potentia. Probatur maior. Si quod tollit indeterminationem potentia indifferentis se teneret solum ex parte obiecti, non autem ex parte potentia, sensus externi essent æquè capaces habituum, ac intellectus; nam in sensibus externis sunt etiam species intensiores, quæ melius representant: consequens est absurdum, nemo enim ponit in sensibus externis habitus: ergo in potentiis indeterminationis requiritur facilitas, quæ se teneat ex parte potentia, non autem ex parte obiecti tantum.

Secunda ratio.

Secundò dantur necessariò habitus facilitantes potentiam, & se tenentes ex parte potentia, si potentia experitur facilitatem quæ provenire non potest à specie impressa: sed intellectus experitur facilitatem ad ferendum iudicium, quæ provenire non potest à specie impressa; nam intellectus in iudicio ferendo experitur sæpe difficultatem, licet initio habeat species obiectorum; & idè non solemus ferre initio iudicium, quamvis sint in nobis species, nisi post magnam inquisitionem, & considerationem. Postquam autem idem iudicium frequenter repetit, longè deinceps est promptior in eo ferendo; quod signum est novi habitus: ergo species non sufficit.

Tertia ratio.

Tertiò probatur à pari de habitibus supernaturalibus, quos certum est distinguere à speciebus; nam potentia essentialiter incompleta debet compleri per aliquid quod se teneat ex parte potentia: potentia naturalis essentialiter incompleta est ad actus supernaturales: ergo debet ad eos compleri per aliquid se tenens ex parte potentia; species autem, ut dixi, tenet se tantum ex parte obiecti, quia est eius loco, & supplet eius absentiam: ergo non sufficit species ad actus supernaturales. Et hoc etiam patet, quia positis quibuscumque speciebus in intellectu, adhuc intellectus insufficiens est ad assentiendum reuelatis: ergo intellectus eget aliquo complemento, quod se teneat ex parte potentia.

Vnde ulterius argumentor. Potest intellectus ad actus supernaturales esse completus ex parte obiecti, manens incompletus ex parte potentia: ergo ad actus etiam naturales potest habere difficultatem ex parte potentia, quamvis sit omninò completus ex parte obiecti. Imò etiam in pueris baptizatis est habitus fidei; neque tamen sunt species mysteriorum: ergo habitus fidei est aliquid diversum à speciebus impressis.

Solutio primæ dubitat.

Ad primam respondeo, dupliciter potentiam posse compleri. Primò ex parte obiecti, quod fit per speciem: secundò ex parte potentia, quod per habitum. Compleri potentiam ex parte obiecti, est potentiam sufficienter uniri cum obiecto; compleri ex parte potentia, est accipere novam actiuitatem, sine qua potentia sit ex se incompleta; distinguere verò debere duplex hoc complementum clare demonstrat est ex actibus supernaturalibus. Illud est habitus, per quod intellectus inclinatur ad assensum tanquam aliquid se tenens ex parte potentia; si autem se teneat tantum ex parte obiecti, non est habitus. Species autem se tenet tantum ex parte obiecti; omnis enim potentia cognoscens, licet quantum est de se, completa sit ad

operandum circa suum obiectum, & parandam eius cognitionem, quæ imago est obiecti; eget tamen unione cum eo ut determinetur ad unum potius cognoscendum, quam aliud, & ut compleatur non per aliquid quod se teneat ex parte potentia, sed per aliquid quod se teneat ex parte obiecti, quod cum partiale sit principium suæ imaginis, suas quoque partes debet agere, ut existat illa perfecta imago obiecti, seu cognitio. Cum autem obiectum sæpius ablit, substituit sibi speciem vicariam sui muneris, ut sæpe dixi.

Ad secundam respondeo concedendo, posse derivari aliquam facilitatem à specie impressa intensiori, sed illam se tenere solum ex parte obiecti. Hoc autem quid sit, satis constat ex modo dictis.

Ad tertiam respondeo, constare omninò quod positis quibuscumque speciebus, imò & habitibus in intellectu, adhuc in voluntate requiritur habitus specialis. Primò enim, quoad actus supernaturales certum est, fidem esse in intellectu, & præter eam esse in voluntate habitus spei & charitatis. Secundò etiam quoad actus naturales, posita quacumque cognitione obiecti amabilis, manet tamen in voluntate difficultas, quam non vincit nisi habitus voluntatis; experimur enim multos esse Doctores peritissimos, qui veritatem Dei in iniustitia detinent, repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, auaritia; & cetera quæ persequitur Apostolus Roman. 1.

## SECTIO II.

*Subiectum habituum: seu quenam potentia sit capax habituum.*

Explicata quidditate habituum, quæ causa est veluti formalis, venio ad causam materiale, in qua recipi & inharere possunt habitus; ubi quæritur tria possunt. Primò generatim, cuiusmodi potentia sit capax habituum: secundò, utrum potentia irrationales sint capaces habituum: tertiò, utrum eorum sint capaces potentia irrationales.

### §. I.

*Quenam requirantur ut potentia sit capax habitus.*

Certum est primò, nullam potentiam esse posse Deum capacem habituum, nisi sit actiua, atque adeo potentia actiua. Nullos esse posse habitus in corpore, nec in substantia ipsius animæ, licet temperamentum mutetur per multos actus repetitos; ut dixi olim de Rege illo Cambaie, quem refert Bartolomæus lib. 1. historia Indice, solo halitu interfecisse eos quos oderat; muscas, quæ sanguinem fugerent, mortuas concidisse, quia veneno assueuerat. Ratio autem est, quia ibi debet esse habitus, ubi est facilitas operandi: sed huiusmodi facilitas nec est in corpore, nec in substantia ipsius animæ, sed in solis potentiis actiuis: ergo in illis solis est habitus; si enim habitus faciliat ad agendum, certe non faciliat nisi potentiam agentem. Licet autem corpus assuescat labori, non sequitur tamen habitus esse in corpore, quia induratur quidem corpus, sed facilitas operandi est in ipsa potentia.

Certum est secundò, nullam potentiam esse capacem habituum, nisi sit operatiua immanentem. Ratio est, quia ibi recipitur habitus, ubi est actus: sola



sola potentia immanenter operans recipit actum: ergo illa sola recipit habitum. Probatur maior. Actus debet ibi esse, ubi producit habitum; non enim producit habitum ubi non est: ergo ibi est habitus ubi est actus: sed in sola potentia immanenter operante est actus: ergo in sola etiam illa est habitus.

**Potentia indeterminata.** Certum est tertio, potentiam quæ recipit habitum esse debere aliquo modo indeterminatam. Dicitur autem potentia indeterminata hoc loco, non ea tantum quæ libera est, & indifferens ad agendum, vel non agendum; sic enim extra voluntatem nulli essent habitus; sed etiam illa, quæ licet positis omnibus requisitis ad agendum, non possit non agere, potest tamen agere vel facilius, vel difficilius; siue ut loquitur Vasques, quæ potest maiori & minori impetu moveri ad operandum; cohiberi ab operatione, & ad eam applicari. Potentia verò determinata dicitur illa, quæ quamprimum applicatur, statim agit quantum potest: grauitas v. g. lapidis statim deorsum trahit quantum potest; oculus obiecto & lumine applicato, quantum potest agit. Huiusmodi etiam sunt potentie omnes non vitales, v. g. leuitas ignis; potentie vegetatiuæ, sensus omnes externi, in quibus omnibus propterea nulli esse possunt habitus: quod explicat Aristoteles 2. *Ethic. cap. 1.* exemplo lapidis, qui licet millies proiciatur sursum, nunquam tamen assuescit ferri sursum, eo quod ex sua natura sit determinatus ad motum deorsum. A priori ergo ratio est, quia omnis habitus facilitas quædam est: sed potentia quælibet determinata, quæ scilicet statim ac applicatur, statim agit quantum potest, non est capax facilitatis superadditæ, cum non agat aliquando facilius, aliquando difficilius: ergo sola potentia indeterminata est capax habituum.

§. II.

*Virum in potentiis irrationalibus sint habitus.*

**E** sunt phantasia, appetitus sensituius, potentia motrix; nam sensus externos & potentias vegetatiuas exclusi nuper.

**Prima dubitatio de phantasia.** Ratio dubitandi primò est pro phantasia, quia nulla potentia capax est habitus, quæ ad vnum est omninò determinata: phantasia bruti determinata omninò est ad apprehendenda obiecta eo tantum modo, quo species illa representat: ergo in phantasia bruti non potest esse habitus. Imò si non sint habitus in appetitu brutorum, non sunt etiam in phantasia. Denique ovis dum videt lupum prima vice, non minus illum fugit, quam si centies illum viderit: ergo signum est non esse habitum in phantasia bruti.

**Secunda dubitatio de potentia motrice.** Secundò pro potentia motrice maior est difficultas; illa enim potentia, quæ despotice subditur voluntati, est planè determinata; nam subdi despotice nihil aliud est quàm imperantis nutum toto nisu sequi: sed potentia motrix despotice subditur voluntati: ergo est omninò determinata & incapax habitus.

**Tertia dubitatio.** Tertio tota facilitas, quæ sentitur in membris ad saltandum, scribendum, citharizandum, potest saluari per habitum in imaginatione acquisitam, & per exsecutionem humorum corporis: ergo non est ad illa opus habitus.

**Conclusio affirmans.** Dico primò. In phantasia, tum hominis, tum bruti veros esse habitus quoad aliqua. Ita docent

**A** omnes communiter cum S. Thoma & Scoto.

Ratio est, quia triplex apparet in animalibus genus actuum. Primum est eorum, quibus mouentur ab homine; sic enim mira videmus & legimus de animalibus, quæ docentur cantare, saltare & alia huiusmodi apud Plinium *lib. 8. ad 12.* Maiolium *colloquio 6. & 7.* Alterum genus est eorum actuum, quos seipsis operantur; sed non ita tamen ut ad illos determinata sint ex instinctu naturæ; huiusmodi sunt recordationes & iudicia quædam virtualia. Vltimum genus eorum est, ad quos ex instinctu naturæ sunt planè determinata; ut ovis ad fugiendum lupum. Ad vltimum istud genus actuum certum est, nullos in phantasia brutorum dari habitus, cum ad illos sint omninò determinata. De aliis duobus dubitari non potest, quia animalia multa disciplinæ capacia sunt, cum discant opera facere mirabilia; elephantes v. g. saltare ad numeros. Deinde videmus bruta promptiora fieri ad iudicandum de conuenientia, & de disconuenientia obiectorum quorundam; equus v. g. qui viam aliquam difficile ingrediebatur, acquirit assuetudine promptitudinem; neque hoc soli speciei tribui potest, quia illam ab initio equus habuit perfectissimam.

**C** De phantasia verò ipsius multò id est euidentiùs; quia hominis appetitus rationi obedit aliquando faciliùs quàm aliàs; nam viri perfecti nullam aliquando sentiunt difficultatem in iis actibus, quos priùs valde auerfabantur: ergo illi minùs disconuenientes à phantasia proponuntur quàm antea.

Dico secundò, nullos esse habitus in appetitu brutorum; esse autem in appetitu sensitui ipsius hominis.

Ratio est, quia nulla omninò est indeterminatio in appetitu brutorum; nam is antequam phantasia determinatè proponat obiectum ut prosequendum, vel fugiendum, nihil appetere prorsus potest; obiecto autem proposito, necessariò appetit, vel fugit; neque magis est indeterminatus, quàm corpus graue ad descendendum: ergo in appetitu nulli sunt habitus.

**D** Non est autem par ratio de sensitui appetitu hominis; nam ille subest politice rationi: ergo habet quandam indeterminationem: unde experimentum appetitum post multos actus minùs rationi contradicere; habitus ergo sunt in illo appetitu. Itaque si consideretur appetitus sensituius hominis in ordine ad imaginationem, est potentia æquè determinata ac appetitus bruti; sequitur enim ea quæ imaginatio proponit. Si verò consideretur in ordine ad rationem, cui politice subest, habet quandam indeterminationem; & in eo disparitas est appetitus hominis, & appetitus brutorum.

Dico tertio, in potentia motrice animalium dari veros habitus. Ita tenent Scotus in 3. *dist. 33. quæst. 1.* Okamus *ibidem quæst. 10. & 11.* Gabriel *ibidem dist. 23. quæst. 1. art. 1.* Gregorius *quæst. 5. prologi.* Contrarium docent cum S. Thoma 1. 2. *quæst. 50. art. 3.* Suarez, Vasques, Valentia, Fonseca.

Ratio est, quia licet aliqua sint, in quibus potentia motrix subditur despotice voluntati; si enim volo aperire oculos, aperio; si mouere manum, moueo: multa tamen sine dubio sunt, in quibus potentia illa non subest imperio voluntatis, v. g. in iis quæ pendent ab arte; sciat enim aliquis v. g. quomodo saltandum sit, aut citharizandum; non peritè tamen saltat aut citharizat, quantumvis imperet voluntas saltationem, aut cithari-



citharizationem. Vnde argumentor. Omnis potentia indeterminata est capax habitus: potentia motrix aliquo modo est indeterminata, cum in iis quæ spectant ad artem, non sufficiat imperium voluntatis, neque scientia etiam intellectus: ergo potentia motrix est capax habitus. Et sanè conuincit certa experientia, quia post frequentatos multos actus experimur facilitatem, v. g. in cantu, salutatione, citharizatione, scriptione; ita ut homo illa omnia faciat, nihil penè cogitans: illa facilitas index est noui habitus; quæto enim quare idem homo scribat semper eodem modo? vnde quilibet dignoscere facillè possit illius manum? nisi quia in potentia motrice productus est habitus.

Quod enim saluari ea omnia non possint per habitum insidentem imaginationi & intellectui, conuincitur ex eo, quod (ut dixi) multi sciunt quomodo saltandum sit aut citharizandum; neque tamen saltare potènt sciant, aut citharizare: scientia ergo illa non sufficit, sed præter eam habitus etiam requiritur.

Ad primum respondeo negando, quod phantasia huius sit ad vnum planè determinata, ita ut non possit præceptis, aut tardius fieri in rem eodem modo representatam; nam quamuis brutum apprehendere aliud non possit, quàm quod ipsa species representat; apprehendit tamen aliquando facillè, aliquando difficillius id quod representat species. Neque par est ratio appetitus brutorum, in quo, ut dixi, nulli sunt habitus, quia nulla est indeterminatio, quæ tamen est in phantasia. Quod additur de oue fugiente lupum, solum est ex eo quod dixi, nullum esse habitum in phantasia quoad eos actus, ad quos brutum determinatur per instinctum.

Ad secundam & tertiam satis ostensum est, potentiam motricem quoad aliquos actus esse indeterminatam, & non subdi despotice voluntati; neque saluari posse maiorem illam facilitatem per excitationem membrorum, cum eadem maneat eorum figura & temperies; neque per species aut habitus imaginationis & intellectus, cum etiam illis positis difficultas maneat in potentia motrice.

Tantum quæri posset, verum illi habitus potentie motricis sint in corpore, an verò in ipsa potentia? Respondeo autem illos esse in solo corpore, cum potentia motrix spiritalis sit in homine, & indistincta prorsus ab anima.

## §. III.

*Verum in potentiis rationalibus sint habitus.*

Triplex dubitatio.

**R**atio dubitandi primò est, quia intellectus tam est potentia necessaria, quàm oculus; tam enim vero non potest dissentiri, quàm oculus obiecto: ergo tam est incapax habitus.

Secundò, vel intellectus indiget habitu ad propositiones notas ex suis terminis, vel ad eas quæ notæ sunt per discursum: ad neutras indiget habitu; propositionibus enim per se notis assentitur per solam explicationem terminorum; notis autem per discursum assentitur necessario, saltem quoad specificationem, & fortassis etiam quoad exercitium: ergo, &c.

Tertiò positis habitibus intellectus explicari commodè potest facilitas maior quæ sentitur in voluntate sine ullo habitu producta in ipsa voluntate.

In intellectu sunt habitus.

Dico quartò, negari nullo modo posse veros habitus in intellectu, saltem quoad partem iudi-

catuam, & quoad partem apprehensiuam eorum quæ non cognoscit intuitiue.

Ratio est, quia intellectus non subest voluntati despotice, sed politice; licet enim non sit potentia libera, neque veritati euidenti possit dissentiri, habet tamen quandam indeterminatam quoad promptitudinem, quando proponuntur obiecta minùs euidencia; est enim aliquo modo indifferens, primò in ferendo iudicio de rebus iis, quarum cognitionem non assequitur euidenter, quales illæ sunt quæ cadunt sub opinionem, vel fidem: secundò in artibus, quas, ut patet, vlti ad discit; imò etiam in obiectis euidentiùs abstractiue cognitis.

Dico quintò, esse quoque in voluntate veros habitus.

Ratio est, quia illa est potentia omnium maxime indeterminata, cum formaliter libera sit: ergo illa maxime capax est habituum. Imò certum est, virtutes morales esse veros habitus, cum maiorem experiantur facilitatem ad exercendos earum actus post diuturnam exercitationem.

Ad primam respondeo, intellectum esse quiddam potentiam omnino necessariam & æquè determinatam ac oculum priore illo modo determinationis nuper exposito, qui opponitur liberati; sed nego illum esse æquè determinatum posteriore modo determinationis quoad facilitatem & difficultatem; quia subest politice voluntati in iis, quæ non cognoscit omnino euidenter.

Ad secundam respondeo, intellectum non egerè habitu ad propositiones per se notas, quæ sunt principia vniuersalissima, ut constat ex dictis in Logica de habitu principiorum. In aliis dico illum habitu egerè, quantum necessitatur ad eliciendam conclusionem positis præmissis; quia facilitas habitus non in eo consistit, ut positæ præmissæ eliciat conclusionem, sed ut tales viuper præmissæ ad talem eliciendam conclusionem.

Ad tertiam satis probatum est, facultatem quæ sentitur in voluntate, non posse saluari per solam cognitionem intellectus, cum vitioliores sepe sint peritiores.

## SECTIO III.

*De causa per quam effectiue habitus producit.*

**H**æc est causa efficiens habituum, de qua potissimum controuertitur. Primò, quænam causa primò illum producat: secundò, quænam causa illum intendat: tertio, quænam causa illam extendat: quartò, quænam destruat.

## §. I.

*Quænam causa producat primò habitum.*

**E**st, verum actus ipse transiens producat habitum permanentem; an verò potentia illum producat posito actu; & si actus producat habitum, qualis actus illum producat.

Ratio dubitandi primò est, quia sola voluntas producat habitum, si sola illum conseruat: sed sola voluntas habitum conseruat; actus enim qui præterit, non conseruat habitum; & Deus non potest conseruare habitum vitiolum, qui res est mala: ergo sola potentia producat habitus.

Secundò, habitus cum sit aliquid permanens, nobilior



# Quæst. IV. Sect. III. de Habilitib. animæ. 525

nobilior est quàm actus qui est aliquid fluens: ergo actus effectiue non producit habitum.

Tertiò, ad habitum non potest esse motus: sed si habitus per propriam actionem producat habitum, ad habitum erit motus: ergo actus non efficit habitum.

Actus cau-  
sat habi-  
tum.

Dico primò, habitum effectiue produci ab ipso actu, tanquam à vera causa. Ita tenet communis sententia contra Durandum, qui habitus vult produci à potentia; & Buridanum, qui actum censet esse tantum causalitatem, non veram causam.

Ratio est, quia non generatur habitus nisi posito actu: & non est vlla ratio negandi habitum esse verè causam, vt patebit ex solutione difficultatum oppositarum: ergo actus verè causat habitum. Probatur consequentia; si enim actus non est nisi dispositio ad producendum habitum, necessariò debet esse vel subiectum habitus, vel remouere aliquod impedimentum; omnis enim dispositio alterum est ex his duobus: actus non est subiectum habitus, cum sit aliquid transiens; neque remouet impedimentum contrarium, quod nullum est, quando primum generatur habitus in potentia, in qua nullus adhuc est habitus contrarius. Habitùs ergo causatur ab ipso actu. Quod autem actus etiam causa sit, non causalitas seu actio quâ potentia producat habitum, manifestè probatur, quia in actu duo sunt, actio & qualitas. Quatenus actio est, productio est ipsius qualitatìs transiens speciei expressæ, v.g. non autem habitus. Quatenus autem qualitas est, non est actio & fieri habitus; in nullo ergo sensu verum esse potest, quod habitus producat per actum tanquam per causalitatem.

Quilibet  
actus pro-  
ducit ha-  
bitum.

Dico secundò, habitum effectiue produci per actum quemlibet, etiam indeliberatum & remissum; sed habitum tamen perfectum non generant nisi actus frequentati, vel valde intensus pluribus æquiualens.

Ratio est, quia habitus producit ab actu, ad quem inclinatur; inclinatur autem etiam ad actus indeliberatos & primò primos: ergo producit habitus per actus etiam indeliberatos. Quod autem producat etiam per actus remissos, probat experientia, quia post istos actus potentiam experimur esse promptiorem ad operandum: ergo in ea productus est habitus; neque potest esse par ratio de guttis aque, quarum priores lapidem non cauunt, sed tantum disponunt; quia illæ producant saltem humiditatem, quam etiam producant guttæ posteriores; actus autem remissi non possunt aliud producere quàm habitum.

Perfectus  
habitùs.

Sed habitus non gignitur perfectus, nisi per plures actus repetitos, quia perfectus habitus is dicitur, qui difficilè amittitur, estque stabilis propter sufficientem latitudinem gradualem: hunc habitum experimur non acquiri nisi post plures frequentatos actus; non enim aliter sentitur notabilis facilitas: vnde docet Aristoteles, virtutes non generari nisi assuetudine.

Potest tamen vnicò actu gigni habitus, si fuerit actus ille valde intensus; quia actus intensus vt octo æquiualeat octo actibus intensis vt vnum, & possunt facere idem ac illi; supponitur autem posse habitum produci per octo actus vt vnum: ergo potest produci per vnum actum vt octo.

Solutio  
trium du-  
bitatio-  
num.

Ad primam respondeo, habitus etiam vitiosos conseruari à solo actu secundum entitatem habitus, quæ non est ex se mala, sed denominatur tantum extrinsecè mala, prout concurrat actu cum potentia malè operante moraliter. Imò vt

A probabam aliàs, posset Deus primò producere totum habitum vitiosum secundum entitatem, à qua nullo modo habet actus quod malus sit; sed tantum à potentia, quæ operatur tunc cum tenetur non operari. Sed de his in Theologia fusiùs dixi 1.2. & 3. parie.

Ad secundam respondeo, plures esse Doctores, qui existiment cum Alensi 2. part. quæst. 96. membro 2. habitum essentialiter esse perfectiorem actu, quia permanentior est quàm actus, neque semper pender ab actuali potentie influxu: est etiam vniuersalior, cum possit ad plures actus concurrere. Sed alij tamen probabilius asserunt cum S. Thoma 1.2. quæst. 71. actum præstantiorem esse habitu ob vitalitatem, quamuis secundum quid habitus actu videatur esse perfectior ob permanentiam; totus enim habitus ordinatur ad actum, actus autem ad habitum non ordinatur: deinde quod viuut, sine dubio est perfectius omni eo quod non viuut.

Ad tertiam respondeo, Aristotelem quando negauit motum esse ad habitum, nomine motus intellexisse alterationem sensibilem; quæ non est nisi ad qualitates sensibiles, cuiusmodi sine dubio non est habitus.

## §. II.

An, & quomodo habitus augeantur intensiue.

C Aumentum intensuum habituum dicitur esse, quando pars habitus de nouo addita mouet & inclinatur ad idem omnino, ad quod iam antea inclinabat habitus inchoatus, seu quando idem habitus circa idem obiectum, & ad eundem actum faciliùs & promptiùs nos mouet; experimur enim nunc minorem, nunc maiorem facilitatem in operando circa idem. Difficultas igitur est celeberrima de actu & de modo, quo habitus intenditur; vtrum scilicet actus etiam remissior habitum intendar, & vtrum intendar successiue. Potest autem actus esse remissior vel habitu iam acquisito, si actus v.g. sit vt quatuor, habitus verò acquisitus sit vt sex: vel esse potest remissior actu qui præcessit, v.g. heri actum elicui temperantiæ vt quatuor, hodie non elicio intensum nisi vt duo. De vtroque actu queritur, vtrum producere nouum aliquid possit in habitu, & facere illum intensiorem esse quàm priùs.

Ratio dubitandi est primò, quia non datur actio similis in simile, & multò minùs actio imbecillioris in robustius: ergo actus æqualis, vel remissior non potest intendere habitum iam intensiorem, vel æqualem. Et sanè constat, quod postquam calor vt octo productus est in subiecto, si accedat calidum vt duo, non intendet priorem calorem; ergo si productus in subiecto sit habitus vt octo; accedente actu vt duo non crescet habitus.

Secundò, non potest actus remissior habere maiorem vim, quàm actus intensior: sed si actus remissior intendar habitum productum ab actu intensiore, maiorem habebit vim, quàm actus intensior; producer enim sextum gradum, cum actus intensior non potuerit producere nisi quintum: ergo actus remissior non potest intendere habitum supra quàm actus intensior illum produxit.

Tertiò actus non potest inclinare potentiam ad actus seipso intensiores: sed si actus æqualis, vel remissior intendar habitum, inclinabit potentiam ad actus seipso intensiores; quia si actus vt quatuor

Status quæ-  
stionis.



tuor intendat habitum ut sex, inclinabitur potentiam ad actum ut sex: ergo actus remissior actu precedente non potest intendere habitum. Denique docet experientia, potentiam non disponi ad operandum feruentius per actus remissiores, sed potius priorem facilitatem perire; quod argumento est, actum remissorem non intendere habitum.

Dico tertio, habitus quoslibet intendi per actus remissiores quam sit ipse habens, & quam actus prius elicitus. Ita tenent Gabriel, Durandus, Valentia, Vasques. Repugnant cum S. Thoma 1. 2. quæst. 52. art. 2. Thomista, Almainus, Maior, Suarez, & Moncaus. De Scoto non est ita certum.

Ratio tamen efficax primo videtur esse, quia si actus remissior sit aliquid nobilius habitu intenso, & illum eminenter contineat, potest illum producere: sed actus remissior est aliquid nobilius habitu intenso, & illum eminenti modo continet, cum sit causa æquiuoca illius: ergo actus remissior intendere potest habitum seipso intensiorem. Deinde si actus æqualis, aut remissior non intendere habitum, sequeretur quod actus intensus ut quatuor, qui duraret per tres horas, non plus produceret habitum quam si vno tantum durasset minuto; quod est absurdum, & contra experientiam, alioqui nihil proficeret actum continuare. Probat hanc sequela, quia si actus æqualis non potest intendere habitum: ergo neque secunda pars eiusdem actus æqualis primæ poterit intendere habitum; non enim est maior ratio de vno quam de altero: ergo sola prima pars, si tamen vlla est prima, producat habitum, sicque inutiles erunt partes omnes posteriores, & continuatio nihil proderit. Probat, quia idem secundus actus nihil producit in habitu, quia est æqualis actui prius elicto & habitui producto: sed secunda pars eiusdem actus est etiam æqualis: ergo illa non producit quidquam in habitu.

Secundo. Addiscat aliquis memoriter librum primum Iliados, & ex magna contentione exerceat priorem actum intensum ut quatuor, actus vero subsequentes ex minori eliciat attentione; certe constat experientia magis intendi habitum, quem actus intensior inchoauerat, & fieri magis intensum per actus sequentes remissiores; alioqui si aliquis cepisset cum magna contentione aliquid addicere memoriter, non posset illud penitus memorie mandare, nisi adhibito conatu, qui superaret primum. Potestque confirmari appositissimo exemplo; quemadmodum enim quando rotæ magnum aliquis impetum impressit actu valde intenso, si puer deinde aliquis accedat multo minorem conatum adhibiturus, intendet tamen impetum impressum à primo, ita ut celerior sequatur motus in rota: ergo à pari potest actus remissior intendere actum præexistentem.

Denique in actibus supernaturalibus & meritoris quam id sit verum, late probatum est 1. 2. & 2. 2.

Solutio primæ dubit.

Ad primam respondeo distinguendo maiorem. In causis vniocis non datur actio similis in simile, vel imbecillioris in robustius, concedo; in causis æquiuocis, negatur; quia minima pars causæ æquiuocæ, quamuis sit formaliter remissior effectu, eminenter tamen est illo intensior, cum sit illo nobilior. Vnde clara est disparitas caloris, qui producit à calore ut causa vniuoca, & de habitu, quem actus ut causa æquiuoca producit.

Inhabis. Lumen producit calorem ut causa æquiuoca: sed causa æquiuoca, quamuis fuerit minima, potest intendere effectum seipso intensiorem: ergo minimum lumen aëris intendere po-

test calorem ignis; imò posset illud solum incendere totam terram; quo nihil dici potest absurdius.

Respondeo concedendo, quod minimum lumen intendere potest calorem ignis; sed adeo modicum esse actionem illam, ut sensu non possit percipi. Neque verendum est, ne tota terra incendatur per modicum lumen, quia plus aliunde producit frigus à terra & aqua, quam vincere possit actio luminis remissi.

Ad secundam respondeo item distinguendo maiorem. Actus remissior non potest habere maiorem vim, quam actus intensior, in subiecto æquiuociter disposito, concedo; in subiecto inæquiuociter disposito, nego. Fateor quod actus remissior in subiecto habente iam quintum gradum, produxit sextum gradum, cum tamen actus intensior non potuerit producere nisi quintum gradum in subiecto habente tantum tres gradus. Cum ergo diuersa valde sit dispositio subiecti, non est mirum quod agens remissum plus agat quam agens intensum in subiecto minus disposito; quod videmus esse quotidianum.

Ad tertiam, quæ potissimum nititur Suarez, respondeo distinguendo maiorem: actus non potest inclinare ad actum seipso intensiorem principaliter & immediate, concedo; instrumentaliter & remote, nego. Quando actus remissior intendit habitum, non inclinat potentiam principaliter & immediate ad actum seipso intensiorem, sed mediate solum, & instrumentaliter; quia non inclinat ad actum intensiorem, nisi mediante habitu, qui est causa solum instrumentalis actus intensioris. Denique nego potentiam disponi per actus remissiores ad actus contrarios, nisi forte per accedens; sæpius enim contingit, ut qui remissè operatur, plures actus eliciat contrarios; non enim per actus remissos ita disponitur potentia, sed per contrarios, quos exercet facillimè, non impedita per actus feruentes.

Supererat hic quærete, vtrum actus habitum intendat successiue continuè sine vlla interruptione, quæ grauissima est controuersia; si enim habitus præsertim supernaturalis continuè augetur per actum, qui durat per horam, videbitur infinitè augeri; quia in primo instanti producit gradum vnus ipsius habitus: sunt autem infinita instantia, producentur ergo gradus infiniti. Sed de hoc dixi agens de intentione qualitatum, quæ non habent contrarium; & sæpe in Theologia cum egi de merito & de charitate.

## S. II I.

An, & quando, & quomodo habitus augetur extensiuè.

Quemadmodum intendi dicitur habitus, quando magis inclinatur quam ante ad obiectum omnino idem, v.g. quando Physica magis inclinatur ad conclusiones de immortalitate animæ, quando temperantia magis inclinatur ad moderandas voluptates gustus circa cibum; sic extendi dicitur habitus, quando inclinatur ad obiecta saltem materialia diuersa, in quibus superanda est noua difficultas; ut quando Physica, quæ prius inclinabat ad cognoscendam immortalitatem animæ, inclinatur ad conclusiones de cælo: quando temperantia, quæ dabat facilitatem ad moderandas voluptates circa cibum, dat facilitatem ad eas moderandas circa potum; hoc est enim augmentum, quod appellant extensiuum.



extensionem; queritur enim, quid producatur dum habitus sic extenditur; deinde unde cognoscamus extendi habitum, & non extendi.

Prima dubitatio.

Ratio enim dubitandi est primò, quia si producitur nouus aliquis habitus per augmentum extensuum, vel ille vnitur habitui iam præiacenti, & sic augmentum est inclusiuum; vel non vnitur, & sic habitus non est vnus per se ac prædicamentale, sed verum ens per accidens. Consequens est absurdum: ergo dum habitus extenditur, non producitur aliquis nouus habitus; hoc autem quid sit, non est facile dicere.

Secunda dubitatio.

Secundò potest idem intellectus versari circa plura obiecta diuersa sub vna ratione formali: ergo similiter potest vnus habitus indiuisibilis versari circa plura obiecta materialia; v.g. idem habitus scientiæ inclinabit ad conclusiones de cælo, & ad conclusiones de anima, ad moderationes gustus circa cibum & potum. Probatur consequentia, quia sicut intellectus sumit vnitatem ab obiecto formali, sic eam etiam sumit habitus: ergo quoties vnus erit formale obiectum habitus, tam erit indiuisibilis habitus quam intellectus. Quod etiam confirmari potest ex habitibus supernaturalibus, qui sunt extensiuè indiuisibiles: ergo habitus quoque naturales sunt eo modo indiuisibiles.

Tertia dubitatio.

Tertiò, si producitur nouus habitus in augmento extensiuo, v.g. dum ille qui erat temperans circa cibum, fit temperans circa potum, vel ille nouus habitus specie differt à præcedente habitu, vel non differt. Non primum, quia vbi est idem obiectum formale, non est diuersitas specifica; deinde actus isti, ad quos inclinant, & à quibus producuntur, non differunt specie inter se: ergo habitus etiam non differunt inter se specie. Non potest etiam dici, quod non differant, alioqui frustra erunt.

Extensio habitus quod i. t.

Dico quartò extensionem habitus esse productionem noui habitus partialis specie distincti à præcedente. Ita docent Nominales omnes in prologo, Suarez, Hurtadus: contra Vasquez 1. 2. dist. 80. cap. 5.

Ratio est, quia extensio habitus nec est productio solum noui modi, neque productio habitus, qui vnitur physice cum priori habitu: ergo est productio habitus, partialis distincti specie à priori habitu, & cum eo habentis solum vnitatem ordinis. Primò enim, quod non sit solum productio noui modi, probatur, quia dum intenditur de nouo habitus, non producitur solum entitas modalis: ergo neque illa solum producitur cum extenditur habitus. Deinde illud quod dat potentiam veram facilitatem, non est solum entitas modalis, sed verus habitus: illud quod de nouo producitur, cum extenditur habitus, dat potentiam veram facilitatem: ergo illud est verus habitus, non autem solum modus. Denique actus posterior non minorem vim habuit, quam actus prior, imò quam haberet, si non præcessisset prior alius. Sed actus prior produxit verum habitum, quem etiam posterior actus produxisset, si non præcessisset vllus actus prior: ergo actus posterior producit verum habitum.

Secundò probatur non produci habitum, qui physice vnitur cum habitu præcedente; quia illa quæ differunt specie, nec se habent vt actus & potentia, non possunt physice vniri: habitus inclinant ad obiecta specie distincta sunt distincti specie; alioqui enim prior pars habitus Physicæ daret facilitatem ad omnes conclusiones physicas; v.g. qui sciret dari quatuor elementa, sciret animam esse spiritalem, quod absurdum est.

A Dico quintò, ad productionem noui habitus partialis non requiri diuersitatem obiecti formalis, sed sufficere diuersum obiectum materiale habens difficultatem insuperabilem à priori habitu. Ita docent Hurtadus *sect. 4. §. 24.* Theophilus Raynaudus *lib. 1. de virtutibus, num. 160.*

Habitus partialis quomodo producat.

Obserua, posse actus eiusdem scientiæ, vel virtutis inter se differre vel obiecto formali, v.g. temperantia circa cibum, & circa tactum; iustitia circa pecuniam ad non furandum, & circa famam ad non detrahendum; conclusio de quatuor elementis, & de motu cæli: vel differre obiecto solum materiali, sed nouam inferente difficultatem, v.g. temperantia circa cibum, & temperantia circa potum; est enim idem motiuum temperantiæ in vtroque; solum autem diuersitas est obiecti materialis, ita tamen vt obiectum materiale vnus habeat difficultatem distinctam à difficultate alterius. Tunc autem dicuntur obiecta materialia diuersa habere difficultates, quando facilitas vincere non potest difficultatem alterius; v.g. quantumcunque aliqui facilitatem habeant ad seruandam moderationem in cibo, habent tamen difficultatem ad eam seruandam in potu. Vel tertiò differunt actus obiecto materiali, sed non habente nouam difficultatem, vt actus iustitiæ circa pecuniam auream vel argenteam; qui enim habet facilitatem ad vnum, habet etiam facilitatem ad aliud. Quoties ergo actus habent diuersa motiua, vel obiecta materialia, diuersam habentia difficultatem, toties dixi produci nouum habitum partialem specie distinctum à priori habitu.

C Ratio est, quia quoties adest noua difficultas insuperabilis per habitum iam acquisitum, necessarius est nouus habitus, quo vincatur illa difficultas: sed quoties adest obiectum nouum habens difficultatem insuperabilem à priore habitu, adest talis difficultas: ergo toties debet produci nouus habitus. Maior certa est, quia tota ratio propter quam exiguntur habitus in potentia, est difficultas quæ debet vinci: ergo quoties est noua difficultas, necessarius est nouus habitus. Neque fatiscit Suarez cum ait, difficultatem illam tolli per species intensiores; sic enim dici posset nullos requiri habitus, sed solas species sufficere.

D Ad primam respondeo, satis ostensum esse, quod in augmento extensiuo producitur nouus habitus partialis, qui non vnitur physice habitui iam præexistenti, sed habet tantum vnitatem ordinis, quatenus omnes habitus partiales dicunt ordinem ad vnum obiectum totale: v.g. physica est vnus habitus totalis, quia eius obiectum formale vnicum est, scilicet naturalitas; ad quam omnia obiecta naturalia dicunt ordinem. Ideò habitus est reuera ens categoricum, & ens per se, ad quod sufficit vnitatis ordinis.

E Ad secundam respondeo certum esse, quod intellectus, voluntas & aliæ potentie possunt versari circa obiecta specie distincta; idem enim oculus videt album & nigrum; habitus autem acquisitus non potest versari circa obiecta specie diuersa, quia habitus producitur per actum, non autem potentia; unde fit vt habitus qui producitur per actum specie diuersum, differat specie ab alio habitu. Ad probationem dico, habitum specificari à motiuo prout difficili, non autem à motiuo simpliciter spectato. Ratio est, quia cum totus habitus ordinetur ad tollendam difficultatem, non spectat obiectum suum nisi sub ratione difficultis, neque sumit ab eo suam speciem & essentiam spectato præcisè, sed prout difficili; non quòd ratio difficultis sit ratio appetendi, sed circumstantia ob-

iecti,



iecti, quæ specificat habitum in ratione habitus. Neque par est ratio actus & habitus; nam actus specificatur à solo motu simpliciter, quia non ordinatur ad facilitatem: habitus autem cum totus ordinetur ad tollendam difficultatem, tendit in obiectum prout difficile. Quoties igitur erit obiectum diuersum in ratione difficultis, diuersus etiam erit habitus. De habitibus supernaturalibus dixi alias disparem esse rationem, quia motuum illi habent vnum specie infima. Tota verò diuersitas se tenet ex parte obiecti materialis, vt in fide obiectum est prima veritas reuelans eadem specie in omnibus; obiecta verò materialia sic differunt, vt nouam non habeant difficultatem. Habitus verò acquisiti obiectum habent specie multiplex, & genericè tantum vnum.

Ad tertiam respondeo, habitus istos partiales, quorum vnus v.g. inclinat ad moderationem cibi, alter ad moderationem potus, specie differre inter se; si enim solo numero differrent, vnus ad illud idem inclineret, ad quod inclinat alter. Obiectum verò formale vtriusque idem est absolute spectatum, sed in ratione difficultis est diuersum. Idem dico de actibus, à quibus producantur, & ad quos inclinant; illi enim in ratione difficultis specie differunt, non differunt absolute sumpti.

## §. IV.

*Quenam sit causa, per quam habitus destruitur.*

**D**estruí habitus experientia docet; quomodo autem, seu per quam causam destruantur, dubiū est, non enim possunt destrui nisi vel per corruptionem subiecti, de quo nulla est controuersia, vel per actus contrarios, vel per solam cessationem actuum; quod vtrumque difficile est.

Triplex dubitatio.

Ratio enim dubitandi est primò, si habitus destruitur per habitum contrarium, sequitur totum habitum vitiosum nunquam destrui, nisi quando virtus est omnino perfecta; sicut totum frigus à subiecto non expellitur nisi per summum calorem; consequens illud est absurdum: ergo habitus non destruitur per habitum contrarium.

Secundò, si sola cessatione actuum habitus destrueretur, actus esset causa seruans habitum, alioqui habitus destrueretur ex sola subtractione concursus diuini, quem Deus nunquam negat: consequens est absurdum, cum habitus daret aliquo tempore sine actu: ergo habitus non destruitur ex sola cessatione actus.

Tertiò sequeretur, quod habitus fluentis esset natura, quia sensim diffunderet, sicque nemo perfectum vnquam haberet habitum.

Habitus quomodo destruitur.

Dico sextò habitum destrui vel formaliter per habitus contrarios, efficienter autem per actus, vel per solam cessationem actuum, licet nulli exerceantur actus contrarij.

Primam partem admittunt omnes, quia omne contrarium expellitur formaliter per introductionem contrarij: sed habitus contrarius est habitui, non autem actus; quia ea contraria non sunt, quæ sunt generum diuersorum, qualia sunt habitus & actus: ergo habitus efficienter destruitur per actus contrarios, formaliter autem per contrarios habitus.

Secunda pars, quod sine actibus contrariis sola cessatione agendi diffuant habitus, negatur à Suar. Vasq. Hurtado: docent eam Gabriel in 3. diff. 21. q. 1. Okam. ibidem, Abulensis, Almainus, Lorca, & alij apud Theophilum 2. 181. Probat

**A** autem primò experientia: nam periti alicuius artificij aut lusus, si diu omittant exercere illa opera, sensim experiuntur se amittere primam illam facilitatem, ita vt si ad opus deinde regrediantur, non possint operari sine difficultate: idem experitur in habitibus memoriæ ac scientiarum. Hoc fieri non potest per actus oppositos, qui nulli sunt; neque per solum defluxum specierum phantasia, cum sæpe rerum recordemur, ad quas tamen non habemus facilitatem: ergo sola cessatione actuum habitus illi destructi sunt. Dicere autem, habitus illos sopitos tantum esse propter multitudinem cogitationum, non satisfacit, quia volo cogitationes alias omnes ab huiusmodi homine deponi, qui tamen in operando sentiet magnam difficultatem.

Deinde constat alia etiam plura esse quæ sensim deficiunt sine actione vlla contrarij, vt dictum est de impetu proiectis impresso, & de ipso sono, qui postquam aliquamdiu durat, intereunt ex sola subtractione diuini concursus, quem non amplius exigunt: ergo similiter potest definire habitus ex sola cessatione actuum, sine contrario vilo actu.

**A**d primam respondeo habitum vitiosum, quem aliquis acquisiuit per plures actus vitiosos, non penitus destrui donec perfecta sit virtus; si enim aliquis quinque acquisiuerit gradus intemperantiæ, non potest vllum ex illis gradibus expellere per actus contrarios, donec plures habeat gradus temperantiæ, quàm tres; sicut ille qui habet quinque gradus caloris, nullum ex iis gradibus amittit, donec plures habeat gradus frigoris, quàm tres; quia scilicet temperantia & intemperantia non sunt in gradu impossibili. Si aliquis quatuor habeat gradus intemperantiæ, cum gradibus quatuor temperantiæ, non in actu secundo ad temperantiam, aut intemperantiam, sicut lapis habens grauitatem vt quatuor, & impetum sursum vt quatuor, in æquilibrio manet.

Ad secundam dixi, habitum non conservari per actum, sed à solo Deo, qui non denegat concursum, donec illum non amplius exigat habitus; hic enim post aliquod tempus non exigit amplius conservari.

**A**d tertiam respondeo non esse habitum rem successiuam, alioqui nullus partes suas haberet simul, sicuti motus; sed esse tamen aliquo modo fluentis naturæ, quia sensim dilabitur, & non exigit semper esse ac conservari. Potest autem aliquis frequentes exercens actus perfectum habitum acquirere, quia plus acquirit crebra excitatione actuum, quàm amittat ex habituum defluxu.

## SECTIO IV.

*Quenam sit causa finalis, propter quam est habitus.*

**C**ertum est habitum non esse nisi propter actum; sed queritur, vtrum habitus efficientiè producat actum; an verò concurret tantum ad modum quendam facilitatis & delectabilitatis, quo fit actus; sic enim censet Vasquez disputat. 81. cap. 2. Alij verò cum Scoto & Capreolo volunt, solam intensionem actus ab habitu produci. Denique alij cum Durando & Hurtado putant habitum esse tantum quendam dispositionem, quæ posita facilius agat potentia.

Ratio dubitandi est primò, quia inter causas æquiuocas



Triplex  
dubitatio.

æquiuocas non datur circulus; actus est causa æquiuoca ipsius habitus: ergo habitus non est causa æquiuoca ipsius actus; si enim est ignobilior, non causat actum; si est nobilior, non causatur per actum.

Secundò. Quoties duæ causæ totales subordinatæ concurrunt ad vnum effectum, necesse est vt in illo effectum respondeat vna formalitas secundum quam producat, alioquin pendebit idem effectus naturaliter à pluribus causis totalibus: sed nulla est formalitas in actu, quæ respondeat habitui: ergo actus non potest produci ab ipso habitu.

Tertiò sola potentia potest producere actum: ergo superflua est cooperatio ipsius habitus. Probo consequentiam, quia sequeretur actum productum à sola potentia specie distingui ab habitu productum à potentia & actu; haberet enim relationem ad habitum, quam alter actus non diceret.

Conclu-  
sio. Dicendum tamen est, habitum concurrere physice ad ipsam substantiam actus, & effectiue illam producere.

Probat. Ratio est, quia non potest habitus facilitare potentiam, nisi illam iuuando: sed non potest iuuare, nisi augendo vim eius actiui, idest efficiendo ipsam substantiam actus; vellem iuuaret remouendo impedimenta; quæ nulla omnino sunt; vel efficiendo intensiorem actus, quæ non est aliquid distinctum ab entitate actus; vel, vt vult Vasques, producendo modum facilitatis, quæ non est aliud quam denominatio ab agente melius disposito; nec est aliquid producibile in actu; & actus ille qui fit facile, nihil habet entitatis quod alter non habeat, qui fit difficile. Ergo habitus producit ipsam entitatem actus.

Ad primam respondeo, inter causas æquiuocas principales esse non posse circulum; sed esse posse inter causas, quarum vna est principalis, altera verò instrumentalis; sic enim actus principaliter producit habitum, à quo producitur instrumentaliter.

Ad secundam respondeo negando esse impossibile, vt duæ causæ subordinatæ producant eundem effectum sub eadem formalitate; duo enim luminosa idem producant lumen sub eadem formalitate luminis. Quis autem dicat, manum fabri concurrere ad opus fabrilis sub vna formalitate, & securim sub alia. Neque vllò modo est inconueniens, quod idem effectus pendeat à pluribus causis totalibus, quantum vna sit principalis, altera instrumentalis.

Ad tertiam respondeo, actum posse produci à potentia sola difficile operante, non posse produci à sola potentia operante facile ac delectabiliter; ita concursus ipsius habitus non est necessarius ad simpliciter operandum, sed est necessarius ad facile operandum. Actus autem productus à potentia sola non distinguitur specie ab actu quem producant habitus & potentia; habent enim relationes diuersas, sed non sunt essentielles, neque diuersæ rationis.

## SECTIO V.

*Varie diuisiones habituum.*

Habituum  
varie di-  
uisiones.  
Prima est diuisio habitus in infusum & acquisitum. Infusus est, qui ex sua natura talis est, vt per solum influxum primæ causæ possit obtineri:

A vel & melius, qui est supra exigentiam cuiusvis subiecti creati aut creabilis. Acquisitus qui non superat exigentiam agentis creati, sed acquiritur per proprios eius actus, à quibus physice produci-  
tur.

Secunda diuisio est habitus in intellectualem & moralem. Habitus intellectuales sunt in intellectu, artes nimirum & scientiæ. Habitus morales sunt in voluntate, suntque elicitui actuum conformium aut difformium rationi; virtutes nimirum & vitia.

B Tertia est diuisio habitus in virtutem, & non virtutem. Virtus est habitus potentiam disponens ad perfectam operationem; potest autem reperiri tum in intellectu, tum in voluntate, tum in aliis potentiis, quæ regi possunt ex imperio rationis. Perfectio intellectus est in attingenda veritate; perfectio voluntatis in attingenda honestate obiecti; vnde virtus appellatur habitus indefectibiliter attingens bonum potentia rationalis, diuiditurque in intellectualem & affectiuam. Virtus intellectualis est, quæ ad veritatem attingendam indefectibiliter inclinatur, vt scientia. Virtus affectiua, quæ ad honeste operandum sine defectu inclinatur. Habitus qui non est virtus, disponit potentiam ad operationem imperfectam; alter est imperfectus, qui ad bonum inclinatur, sed imperfecte, vt opinio & fides; alter vitiosus, vt error in intellectu; vitia in voluntate, quæ inclinant ad turpes & inhonestos mores.

C Quarta est diuisio habitus intellectus, qui est virtus, in sapientiam, scientiam, intellectum, artem & prudentiam. Sapientia est habitus inclinans ad cognitionem rerum altissimarum per supremas causas, qualis est cognitio de Deo, siue sit naturalis, & est Metaphysica; siue sit supernaturalis, & est Theologia. Scientia est habitus inclinans ad cognitionem certam & euentem per causas inferiores, aut per effectus. Intellectus dicitur habitus quo cognoscuntur prima principia. Ars est habitus cum recta ratione effectiuius ex regulis vniuersalibus. Prudentia est ratio agendorum ad finem, seu habitus electius mediorum ad finem. De iis habitibus dictum est disputatione vltima Logica.

D Quinta est diuisio habitus voluntatis, qui est virtus, in virtutes Theologicas, & Morales; Moralium virtutum in quatuor Cardinales, quarum vna est prudentia, virtus intellectus, vt dictum est. Circa virtutum earum considerationem tota versatur Moralis, & pars maxima Theologiæ, vbi satis accurate de illis disputatum est.

E Sexta Denique diuisio habitus in speculatiuum & practicum quoddam habet difficultates tractatas disputatione vltima Logica; atque hic finis sic considerationis totius naturæ, quam vniuersam perlustrantes, Deum opificem vidimus tanquam in speculo. In eius ergo admiratione, atque amore conuiescendum est nobis, qui tandem circa imaginem eius laborauimus. Quod enim addi poterat de statu animæ separata, tum circa eius substantiam, tum circa operationem: nihil habet speciale quod in tractatu de Angelis non sit expositum.