



Cvrsvs Philosophicvs

Arriaga, Rodrigo de

Antverpiæ, 1632

Disputatio I. De Animâ secundùm se.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-95614](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-95614)

rūm, quia ille status est anime connaturalis, & perfecta anime notitia in his libris intenditur, etiam pertinet ad illos disputatio de predicto anime statu.

Scientia de animā, maiori ex parte speculatiua est: nam cognitio de ipsā animā & eius potentijs nequit nobis ad eas efficiendas deferuere; quā parte uero agit de illius actibus, practica uidetur, possumus enim ex cognitione eorum actuum ad eosdem efficiendos dirigi.

Circa ordinem horum librorum hac seruabo. primò agam de essentiā anime, eiusque compositione & uitā; secundo, de eius potentijs in communi; tertio, de potentijs proprijs anime intellectiue; quarto, de illius habitibus; quinto tandem, de rationali separata nonnulla dicam.

DISPUTATIO PRIMA.

De Animā secundum se.

SECTIO I.

Animi definitio.



RISTOTELES lib. 2. cap. 1. animam definiuit esse actum primum corporis organici physici potentia uitam habentis. Illud actus est genus, quo anima conuenit cum omnibus formis, etiam accidentalibus, quæ omnes sunt actus sui subiecti. Tā primus ponitur loco differentia à formis accidentalibus, quæ sunt actus secundus subiecti. Pro quo aduerte, actum primum & secundum dupliciter usurpari solere: Primò pro uirtute productiua quæ actus primus dicitur; & pro actione, quæ dicitur actus secundus: in hoc sensu non omnia accidentia sunt actus secundus; multa enim sunt operatiua, & consequenter sunt actus primus. Alio sensu sumitur in præsentem actus primus, scilicet pro eo quod est primum complementum substantiale rei, quod proprium est solius formæ substantialis; accidentalis uero in hoc sensu proprium est, esse actum secundum, supponentem iam completum substantialiter subiectum, de quo fufius in Metaphysicā. *Corporis physici*: his uerbis excluduntur corpora artificiosa & Mathematica, quorum formaliter ut talium anima non est actus primus informans aut constituens. *Organici* explanantur dispositiones, quibus materia necessario debet preparari ad receptionem animæ; sed quia hæ dispositiones videntur etiam esse aliquo modo in cadauere, ideo additur ultimò *potentia uitam habentis*, quia corpus sub animā habet potentiam proximam ad uitam, quæ caret dum est sub formā cadaueris, aut embryonis. Circa hanc definitionem

Prima potest esse difficultas, Quid nomine corporis in præsentem significetur. Non defuere, qui intelligerent non solum materiam organizatam, sed etiam informatam ipsā animā uiuentis, non quidem secundum omnes suos gradus, sed solum secundum gradum corporeitatis; ipsam autem animam secundum ultimum gradum uiuentis esse actum quasi Metaphysicum & sui ipsius

& simul etiam materiæ, secundum gradum corporis præcisè. Ita expressè P. Suarez Disput. 1. §. Metaphysicæ, lect. 10. num. 15. Arbitror, rectè posse dici, Metaphysicè loquendo, gradum ultimum animæ esse actum seu formam gradus superioris ipsius animæ, imò de facto differentia Metaphysicè seu Logicè semper dicitur actus generis; quæ in re nihil falsum docet Suarez. Verum in præsentem *corporis* non ita esse intelligendum, uidetur certum, quia hic locutus est Aristoteles de corpore ut de comparte reali animæ; corpus autem, ut includens ipsum gradum superiorem animæ, non distinguitur realiter, sed Metaphysicè solum ab ipsā animā, etiam secundum ultimum gradum uiuentis, ergo *corporis* non includit ultimum gradum animæ. Præterea, si anima solum sumeretur in præsentem secundum ultimum gradum Metaphysicum uiuentis, non esset actus primus corporis, quia iam supponeret corpus primò substantialiter completum per gradum superiorem ipsius animæ, scilicet, formæ corporis, vel substantiæ ut sic.

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

In primis, posse animam dici actum constitutum totius compositi, certissimum est; unde ex hac parte rectè poterat nomine *corporis* totum compositum explicari, etiam si anima diceretur illius actus. Sic anima dicitur forma hominis, & albedo forma albi, & tamen homo includit ipsam animam, & album albedinem. Verum in præsentem ab Aristotele non fuisse in hac acceptione usurpatum nomen *corpus*, suadet apertè ex eodem loco, text. 11. ubi tradita hac definitione, subdit, *anima & corpus est animal*, ergo Aristoteles nomine corporis non intellexit nisi solum materiam ut condistinctam ab animā. Deinde text. 4. dixerat, *atque cum tale etiam sit corpus, id est habens uitam, corpus profecto non erit anima, sed ut subiectum potius est & materies*. quibus uerbis clarè

Ddd 3 ostendit.

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

- 7 Igitur dicendum est cum communi, *corpus* in præsentî significare solam materiam primam, non quidem organizatam (id enim per sequentia verba explicatur) sed secundum se; quo pacto etiam formæ inanitate sunt *actus corporis*, id est, *materia prima*.

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

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

- Secunda potest esse difficultas, Vtrum corpus organicum ita sit proprium viuientis, vt nulli alij possit conuenire. Quæstio etiam hæc est de solo nomine, scilicet de significatione vocis *organicum*. Dico igitur, si *organicum corpus* præcisè significet corpus cum varijs accidentibus & dispositionibus in diuersis materiæ partibus, posse etiam alijs rebus non viuientibus conuenire, v.g. iaspidi, cælo, cadaueri, & embryoni; si verò *organicum* significet materiam ita diuersè dispositam, vt siue proximè siue remotè ordinetur ad operationes vitæ, tunc sola anima, & forma per se illam antecedentes & subsequentes habebunt corpus organicum. Denique, si *organicum* solum significet dispositiones proximas & immediatas ad vitam, sola viuientia componentur corpore organico. Quæ autem ex his sit legitima huius nominis significatio, vix potest decerni, quia alij hac alij verò illa vtuntur. rem intellige, nomine vtire vt libuerit.

- Tertia difficultas est, Quâ ratione corpus dicatur potentia vitam habere. Qui nomine *corporis* intelligunt totum compositum ex materiâ & animâ, id est totum viuens, necessariò debent de vitâ accidentali verba hæc explicare; nam viuens non habet in potentia vitam substantialem, sed potius est ipsa vita substantialis. Fateor, etiam aliquando dici, *homo habet animam*, cum tamen homo iam dicat animam; hoc tamen etiam reducit ad quæstionem de modo loquendi: magis propriè in eo sensu dicitur, habere in potentia vitam accidentalem, id est, actuales operationes vitæ. Qui verò per *corpus organicum* intelligunt solam materiam proximè dispositam ad vitam, dicunt, hæc verba, *potentia vitam habentis*, esse explicationem præcedentium. Quod si non audeas dicere, verbum hoc ab Aristotele otiosè positum, poteris intelligere per *corpus organicum*

materiam varijs dispositionibus affectam ac organizatam, etiam si proximè vitam non habeat, sed remotè, sicut corpus dum est sub embryone: per illud autem, *potentia vitam habentis*, distinctionem illius à corpore non viuientium, quia corpus in eo instanti, in quo est cum ipsâ animâ, habet potentiam proximam ad ipsam animam, quæ est vita substantialis; hæc autem potentia proximâ caret etiam corpus embryonis, quantumvis organis dispositum sit, quia nequit simul cum formâ embryonis habere vitam, licet illam possit habere amissâ formâ embryonis; & consequenter non habet potentiam proximam ad vitam substantialem.

Obijciunt aliqui: Ergo tunc ea definitio faciet hunc sensum, *Anima est actus corporis habentis potentiam ad ipsam animam*, quæ est vitiosa definitio. Qui hæc obijciunt, docent, nomine *corporis organizati* ipsam etiam animam includi, quos inde æquius ego rearguo sic: Ergo in eorum sententiâ idem est dicere, *anima est actus corporis*, ac dicere, *anima est actus compositi constantis materiæ & animæ*, quæ planè est vitiosior. Respondeo ergo, definitiones non idè esse vitiosas, quia significant idem quod definitum (imò, vt sunt bonæ, id debent habere) sed quia significant eisdem terminis. At, licet vita significet idem quod anima, est tamen conceptus clarior, idè est illa bona definitio. Et hanc fuisse mentem Aristotelis, non includentis nomine corporis animam, ostendi iam satis clarè supra ex illius verbis.

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

positiones, quas tunc non habet, sed potest habere. Et hinc constat differentia inter potentiam ad amorem vel odium (de qua in obiectione) & potentiam ad animam, quod scilicet odium & amor liber non requirunt diuersas dispositiones; unde quando vnus est, est potentia proxima ad alium pro priori natura: ac anima prærequirit dispositiones; quibus dum caret materia, non habet potentiam proximam ad animam, sed ad dispositiones pro illa; & dum præcindit à dispositionibus, præcindit à potentia proxima ad animam, nam ea potentia proxima constituitur per dispositiones illas.

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

Alteram animæ definitionem tradidit Aristoteles lib. 2. cap. 2. text. 24. scilicet anima est id quo viuimus, vel sentimus, vel intelligimus. Si hæc definitio in sensu copulatiuo intelligatur, solum conuenit animæ rationali, quæ sola habet eas tres operationes: si verò sumatur disiuunctiue, id est quæ vel viuimus, vel sentimus, vel intelligimus, comprehendit omnes animas; nulla est enim, quæ non habeat aliquem ex his effectibus, & aliquæ habent duos, vt animæ brutorum, nempe vitam & sensationem, humana verò (vt iam diximus) omnes tres. Sed aduerte, vt definitio hæc essentialis sit, debere accipi non de vitâ, sensatione & intellectu in actu secundo, quia vt sic esset accidentalis, solum ergo est fumenda de vitâ in actu primo, id est, animam esse quæ possumus sentire, nutrire, intelligere, &c. Tunc autem habet hæc definitio vitium hoc, quod tradatur per disiuunctionem; poruisset autem Aristoteles eam in communi hoc modo definire, Anima est id quo viuimus, in hoc enim omnes conueniunt. Habet etiam aliud vitium, quod, cum ponat illam particulam viuimus, quæ est generica ad omnes animas, postea ponit differentias, perinde ac si quis diceret, animal est principium sentiendi, vel huiusmodi, vel discurrendi, quæ est mala definitio, vt inueniunt pater; ideo putarem, Aristotelem solum voluisse nostram animam definire, cui ea tria conueniunt. Sed neque hoc modo est liber à censurâ, quia tradidit eam definitionem per duo genera, sentiendi & viuimus, debuisseque præcisè dixisse, anima est id quo sentire & intelligere possumus, quæ fuisset bona animæ rationalis definitio

& essentialis, quod vltimum malè à nonnullis refutatur, eo quod putent, hanc esse descriptiuam, quia traditur per operationes: sed in hoc errant, traditur enim per principium operationum, id est quæ possumus in actu secundo viuere, seu quæ viuimus in actu primo; sicut homo definitur essentialiter per hoc, quod sit principium sentiendi, & discurrendi, & sic in aliis rebus.

SECTIO II.

Anima est actus informans, & substantialis.

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

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

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

Hæc sententia, vel error potius, rejicitur ex Viennensi Concilio Clem. De summâ Trinitate, vbi damnatur tamquam hæreticus, qui animam rationalem negat esse veram formam corporis. Ratione naturali multis agit Hurtadus contra prædictum errorem Disputatione 1. sect. 3. aliqua tamen argumenta ipsius, si non omnia, tendunt ad probandum, dari inter animam & corpus vnionem distinctam ab vicatione animæ & ipsius substantiâ. Tale est illud, quod in generatione hominis aliquid producit, hoc autem non est anima, neque corpus, neque præsentia localis, ergo debet esse vnio. Sed hic non debemus sententias confundere: licet enim negantes vnionem distinctam (vt ostendi Disputatione 14. Physicæ à num. 1.) rejiciendi omnino sint, non tamen sunt hi quos hic Pontifex damnat. Aliud enim est, dicere, animam vniri corpori per seipsum,

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

- 25 Obijcies fortè, in re non parum vexari hęc Concilij definitione, qui eam vnionem distinctam negent: licet enim dicant, dari, & esse veram vnionem realem, &c. in re tamen nihil videntur ponere ampliùs, quàm, qui animam dicunt esse actum assistentem; hi enim etiam admittunt requiri materiam dispositam, & vicationem animæ ac corporis, ergo vtrique in re omnino conueniunt. Nec possunt respondere, qui vnionem distinctam negant, à se admitti, ex animâ & corpore fieri verè vnum per se, quod negatur ab his contra quos agit Clementina, non, inquam, hoc satisfaciunt; videtur enim totum hoc ad solum modum loquendi pertinere, quia eò quòd dicas fieri vnum per se, nihil ampliùs in re ponis quàm qui id negant, vt paulò antè ostendi, explicando res determinatè, quas illi & vos ponitis. Nihilominus tamen, quod suprà dixi, verum est, scilicet esse magnum inter hos Auctores discrimen: qui enim animam actum assistentem dicunt, licet in re non ponant pauciores entitates, quàm qui vnionem negant distinctam, ponunt tamen illas valde diuersas. Nam illi dicunt, animam in se esse completam substantialiter, sicut est Angelus; hi verò illam dicunt incompletam: illi dicunt eam nec per se nec per aliquid superadditum vniri; hi verò idemificant cum animâ ipsam rationem vnionis, quam nos distinguimus, & consequenter diuersum ponunt prædicatum reale in animâ, quàm illi; est ergo magnum inter vtroque chaos, non ergo eisdem argumentis impugnandi.
- 26
- 27
- 28

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

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

Dices Primò: Id colligitur ex eo, quòd cogni-

tionem illam sint materiales. Hęc solutio facile præcluditur: vnde enim tibi constat, eas cognitiones esse materiales? Certè experior, me sentire calorem, an autem sensatio sit spiritualis an materialis, non video.

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

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

Secundò potest eadem veritas ostendi his quæ diximus in Physicis Disputacione 111. à num. 1. ad probandam formam substantialem: debet enim

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

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

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

36 Adhuc tamen posset quis dicere, animam, etiam si vnatur corpori, non esse actum primum substantialem; quia, ut Galenus asseruit, nihil est aliud anima, quam temperies primarum qualitatum, idè iuxta diuersitatem harum qualitatum oriuntur in homine diuersi affectus & passionibus; idè etiam, pereunte humorum recta temperie, perit homo, ergo temperies est hominis anima. Hæc non vrgent, quia solum probaret, animam, ut conseruetur intra corpus, & suas operationes exerceat, ab eis dispositionibus & qualitatum temperie pendere, & ex harum diuersitate diuersos habere effectus ac operationes.

37 Animam autem esse substantiam, probatur eisdem rationibus, quibus Disputatione I. I. Physicæ, Sect. I. ostendimus, materiam primam necessariò debere compleri aliquâ formâ substantialem, quæ in viuens non est alia quam anima.

Quod autem anima distinguatur à temperamento primarum qualitatum, suadetur facili: ab anima enim oriuntur functiones altioris conditionis, quam quæ à primis qualitibus proficiscuntur; ab his enim solum emanat calefactio, frigefactio, &c. Sed ab anima oriuntur actus sensationis, intellectus, &c. quæ operationes, non dubium, quin perfectiores sint quam primæ qualitates. Item animus rationis particeps, cohibet motus in appetitu insurgentes; sed hoc non potest fieri ab ipsâ qualitate turbâ, ab eâ enim potius excitantur tales motus, quam compescantur; ergo anima est aliquid multò illis perfectius.

Tertiò potest obijci: Quia anima à corpore separata verè est anima, & tamen non est actus corporis, ergo anima non est actus corporis.

Respondeo, animam ex se petere esse actum materiæ, quod est esse actum primum, id est substantialem in actu primo; sicut etiam materia prima dicitur esse essentialiter subiectum formarum, non actu eas recipiens, sed aptitudine & exigentiâ.

SECTIO III.

Difficultates aliquæ solute.

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

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

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

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

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

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

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

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

Dices: Animus non communicat cuilibet par-

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

SECTIO IV.

An omnes Animæ consent partibus integrantibus.

EXPLICITIMVS partes essentielles seu Metaphysicas animæ, quod per definitionem essentialem fit; iam oportet partes physicas per definitionem physicam illius explicare, circa quæ duplex est difficultas, vna de animâ rationali, altera de sensitiua. Vtramque ferè eadem viâ expedimus, si prius differentiam rei spiritualis à materiali exactè tradiderimus.

SUBSECTIO PRIMA.

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

HURTADVS Disputat. 2. à sect. 3. fusè conatur probare, rem spiritualement in hoc differre à materiali; quòd hæc constat partibus integrantibus, illa verò eis caret, in quo sequitur P. Valquez, quem & refert, obicitque P. Suarez 49 zio, quòd hanc quaestionem confuderit, dum asseruit, rem spiritualement posse esse diuisibilem integraliter. Probat autem suam sententiam Primò auctoritate D. Augustini & D. Thomæ, attentionem, nomine corporis ab ipsis intelligi rem compositam integraliter: inò dicit, ab omnibus bonæ notæ Philosophis nomine corporis id ipsum intelligi. Verum hoc argumentum leue valdè est: & quidem ex D. Thomâ contrarium omnino ostendo. docet enim apud eundem Huiusmodi §. 88. animas brutorum perfectiorum esse indiuisibiles, & tamen sunt materiales seu corporeæ; ergo sentit D. Thomas, conceptum rei materialis in communi, prout distinguitur à spirituali in communi, non consistere in partibus integrantibus.

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

re ei

re ei partes extensionis non-quantitativas, sicut ipsi & omnes dant rei spirituali partes intentionis non-quantitativas. Nec in hoc putant se à D. Thomâ discedere, qui tamen non facit distinctionem eo loci inter partes extensionis & intentionis. Legatur artic. 7. in quo de hoc agit, ubi solum in communi negat partes quantitativas; ubi etiam excludit à Deo omnes partes, nec inveniuntur in eo vlla specialis ratio de integrantibus, magis quàm de intensivis. D. Augustinus difficilius loquitur: sed, ut isti observant, in materiâ explicandi corpus & spiritum, præsertim circa Angelos, valde fuit dubius S. Augustinus, nec ex eo argumentum pro nobis desumi potest. Hinc rursus ostendo, male dici, omnes bonæ notæ Philosophos eam differentiationem posuisse. Cum enim D. Thomas & cum eo Thomistæ alij, in eam sententiam de brutorum perfectiorum animis indivisibilibus abiierint, necessariò omnes illi alium debuerunt assignare corporis. In communi conceptum.

52. Secundò moti hi fuere olim hac ratione, quia, si res spiritualis, v. g. Vbi Angeli, constaret partibus integran- & extensivis, posset sine dubio palpari, quod tamen apertè est contra Christum Dominum, probantem sui corporis veritatem, eò quod palpari posset. Sed & olim hoc argumentum reieci: nam in ordine ad palpandum Angeli vibrationem, quid magis facit, esse per spatium divisibile viginti v. g. partes vibrationis, quàm viginti vibrationes totales, casu quo Angelus divinitus in eo loco per eas vibrationes esset, aut eandem vibrationem in omnibus loci partibus replicatam? Certè vibrationes non sunt palpabiles quia inter se vniuntur, sed quia impenetrabiles, quod tunc non habentur, ideò ipsi hoc argumentum postea omiserunt.

Tertiò moventur: Quia omnia corpora, quæ de facto sunt, eam habent compositionem, ergo illa est de essentia corporis vt sic. ideò enim dicitur de essentia hominis vt sic esse animalitas & rationalitas, quia homines omnes, qui de facto sunt, sunt animal rationale. Quod si abstrahamus conceptum ab his hominibus qui sunt de facto, & ab aliis substantiis non ventibus discursu, quamvis sint intellectuales, iam non concipitur homo vt sic, sed substantia abstracta ab ipso homine & aliis. Idem erit in corpore. Argumentum hoc habet multum de questione de nomine, quod debebat distingui ab obiectantibus, & aliquid etiam de re. De re habet, an sit possibilis vna substantia habens partes integrantes, quæ & diversa loca naturaliter occupare possit, & etiam naturaliter per se ad punctum reduci, seu penetrari, siue ea dicenda sit materialis siue spiritualis, siue corpus siue spiritus, quod secundum ad questionem de nomine pertinet; item, an sit possibilis è contratio vna substantia indivisibilis, quæ non posset cum aliâ eiusdem speciei in eodem loco existere seu penetrari, siue dicenda sit spiritualis, siue non, quod secundum ad questionem de nomine etiam spectat. His suppositis, iam ego respondeo argumento, nullatenus repugnare tales substantias; hi enim afferunt argumentum solum de nomine, quo illæ deberent nominari.

Dicent: Hæc secunda substantia indivisibilis & impenetrabilis omnino repugnat: quia si tan-

gitur, debet tangi adæquatè, & consequenter secundum se totam, ac tandem fiet penetratio cum illâ. Sed respondeo Primò, à me ostensum esse Disputatione penultimâ Physicæ, à num. 88. vnum punctum posse tangi sine penetratione; imò nec posse naturaliter vnicum punctum cum altero penetrari. Secundò respondeo, etiam si hæc substantia repugnet, saltem non repugnare illam alteram constantem partibus per se penetrabilibus, & quæ etiam possent extendi. Supponit ergo iam possibilitate illius, disputandum erit, an dicenda sit spiritualis, an corporalis, quod pertinet ad questionem de nomine, in quâ ego, propter rationes inferius reddendas, illam substantiam constantem talibus partibus voco *spiritum*; aliam verò indivisibilem, impenetrabilem tamen, voco *corpus*.

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

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

Quintò arguunt: Nisi res spiritualis debeat esse indivisibilis, non est vnde probetur animæ indivisibilitas. Respondeo Primò, ab obiectantibus committi in hac probatione circulum: probant enim, animam esse spiritualement, quia est indivisibilis; & esse indivisibilem, quia est spiritualis.

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

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

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

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

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

SUBSECTIO SECVNDA.

Res spiritualis potest habere partes integrantes.

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

62 Concedunt hi sequelam, negantque in consequenti vllum esse absurdum. Sed contrâ euidenter, quando homo nutritur pro priori naturæ ad nutritionem, cuius anima rationalis est causa, necessariò ipsa intelligitur vnita materiæ, ergo non potest pro illo instanti deperdi vnio præcedens, ergo manent simul hæc & ea quæ tunc primò acquiritur, quarum qualibet est partialis; neque enim simul potest anima habere duas vniones totales cum totâ materiâ, constat ergo partibus ea vnio spiritualis animæ. Probatur primum Antecedens, ex quo reliqua manifestè sequuntur, scilicet, in priori ad nutritionem debere animam supponi vnitam, quia anima non est principium nutritionis vt separata, sed vt constituens hominem, qui propriè nutritur, non ani-

ma: sed anima, vt constituens hominem, includit vnionem cum materiâ, vt per se notum est; ergo in priori ad nutritionem debet intelligi vnio animæ cum materiâ. Confirmatur, nutritio pendet per se ab vnione animæ cum materiâ præcedenti, non è contrariò vnio à nutritione, ergo vnio prior est naturâ nutritione.

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

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

Terriò eandem solutionem impugno, quia vnio animæ rationalis cum materiâ cordis, etiam si non sit causa aggenerationis (vt contendit solutio) est tamen omnino independens ab eâ aggeneratione: non enim solum materiâ cordis esset vnita animæ, sed etiam anima maneret vnita materiæ cordis, etiam si non fieret aggeneratio, ergo etiam vnio animæ ad cor est independens ab aggeneratione; at è contrariò aggeneratio non esset, si non esset anima vnita cordi, ergo vnio animæ ad cor, licet non sit causa aggenerationis, quia tamen est ab eâ independens, debet esse prior naturâ, vel saltem debet esse distincta ab eâ aggeneratione: quod mihi sufficit ad probandum, ibi esse duas partiales vniones animæ, vnâ cum materiâ cordis, aliam cum materiâ aggeneratâ. Patet 63 consequentia: quia si non esset nisi vna, non posset vna esse independens ab alterâ. Confirmo: id-

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

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

Idè aliter Secundò respondent, animam vniri cum corpore multis vnionibus totalibus, v.g. vni minimo naturali vniri vnâ vnione, alteri nō minimo alterâ vnione; & sic dicunt, pro eo priori ad nutritionem supponi etiam animam vnitam, vnione tamen totali distinctâ ab eâ quæ acquiritur in nutritione, quæ antiqua vnio non vnitur cum adueniente. Sed hæc solutio facilius adhuc rejicietur, Primò, quia ponere in homine vniones totales non secum vnitas, nec facientes vnum, est etiam dicere, hominem non esse vnum per se. Quod ostendo euidenter argumento frequentissimo ipsis aduersariis, scilicet, formam non posse dare subiecto id quod in se non habet, sed illa vnio non est vna per se, sed multiplex adæquatè, quomodo ergo facit hominem vnum per se, cum ratio constituendi vnum sit ipsa vnio?

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

Tertiò, quia sæpè contingit, manere in homine animam vnitam non solum illi minimo naturali in quo absolute posset operari, sed illi v.g. & medio, & totam illam partem cum suis dispositionibus operari in cibum. Demus ergo, tunc disponi tam parum materiæ ex viciniore alimento, 70 velicet in eâ solâ non posset anima rationalis existere, in eâ tamen simul cum præexistente possit; tunc ergo rogo, Illa vnio, quæ tunc producit, non potest esse totalis, quia est in minori parte quàm in minimo naturali, ergo debet esse partialis, & connecti cum præcedenti. Confirmo & explico: da in meâ manu esse tales vniones cum minimis naturalibus centum, & quodlibet minimum esse instar nucis auellanae; abscindat quis subtilem partem carnis, iam illud minimum ad quod ea pars pertinebat, non manet integrum, ergo non potest retinere vnionem totalem. quid ergo fiet? debet necessarîo loco illius quæ destructa est, succedere alia partialis, vt contendo.

Et vigeo ampliùs: da, immediatè illam partem abscissam applicari & vniri iterum, sicut sæpè fit etiam in abscisso naso, iam tunc habeo intentum: nam anima vnita cum partibus aliis facit eam

nouam vnionem, ergo prior naturâ est vnio ad alias partes, & postea sequitur vnio ad istam partem nouam quæ est minor quàm minimum naturale, vt supponimus; ergo non est capax vnionis totalis, ergo debet produci partialis vnio, ergo dantur partiales vniones spirituales, quod contendo.

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

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

SUBSECTIO TERTIA.

Idem nonis argumentis suaderetur.

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

surdissimum est. Sequela probatur, quia in qualibet parte indeterminata Angelus habet totalem praesentiam; sed partes illae indeterminatae spatij, quas percurrit, sunt infinitae, ergo & praesentia determinatae Angeli.

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

78 Secundò videntur velle inclinare cum Durando ad negandum Angelis motum localem, quod esset error peior priore. Vide quae dixi Disputatione xii. Physica à num. 88. de vicatione & motu Angelorum. Sed ne hic mihi euadant, in nostra animà est eadem difficultas, etiam si Angelus negent motum: nam vbicatio animae rationalis est indiuisibilis in toto corpore, iuxta doctrinam quam impugno. Demus moueri manum, in ictu oculi acquirit anima infinitas vicationes totales, non secus ac Angelus; quia in qualibet parte indeterminata temporis nouam habet vicationem totalem, sicut supra de Angelo argumentabar, nec enim ipsi admittunt motus in motu.

Tertiò tandem respondent, sicut à P. Suarez admittuntur in motu Angeli infinitae partes vicationis, ita posse admitti infinitas vicationes totales aggregatas in vnum sine vnione. Sed contrà, quia hoc ipsum est summum absurdum: quia quando partes illae sunt vnitae, sunt proportionales & communicantes, ideo non faciunt infinitum simpliciter; at hic iam ponuntur illae vicationes totales, vnde non possunt recurrere ad terminos, quibus se alias regunt, de communicantibus & proportionatis, sed debent necessariò dicere, eas esse infinitas simpliciter, quod ipsi reputant meritò pro absurdo.

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

Sed ne hanc sententiam solum ad hominem probemus, ideo sic argumentor Secundò: Vbicatio animae est in omnium sententià spiritualis; sed haec est composita ex partibus extensiuis seu integralibus, ergo aliquid spirituale potest constare partibus integranibus. Probo Minorem, quae sola eget probatione; quia in priori natura, in quo anima rationalis intelligitur ante nutritionem, 81 praetelligitur approximata materiae praexistenti, cuius quia supponitur vnita; item praetelligitur approximata passio seu materiae in quam introductura est propria vnione. *Approximata* dico, id est iuxta illud passum, sicut causa est iuxta passum; non enim necessariò debet esse intra illud vt operetur, ergo pro illo priori iam supponitur vbicata in materia, quae praexistebat sub ipsa animà, & pro posteriori vbicatur de nouo

intra materiam, quasi de nouo informat pro posteriori. Patet consequentia, quia vbicatio animae intra materiam est dependens ab vnione ipsius animae cum materia: neque enim anima vbicatur intra materiam cui non vnitur, quando non est in statu separationis, ergo pro secundo posteriori natura, pro quo datur noua vnio animae ad nouam materiam, datur etiam & noua illius vbicatio, & consequenter in eodem instanti dantur duae vicationes spirituales in animà non totales, quia, vt diximus, naturaliter nequit illas simul habere, ergo partiales, ergo res spiritualis potest partibus integranibus consistere. Neque hic possunt recurrere aduersarij, sicut in nutritione, ad vicationem ex parte materiae, quia per illam solam anima non approximatur passio. Nec possunt iterum recurrere ad duas vicationes totales animae, sicut vi ad duas vniones, quia anima non potest, ex omnium & ipsorum sententià, duas simul habere vicationes totales: nec potest negari, pro priori ad introductionem, vltimè dispositionis in materia non requiri approximationem animae cum eo passio, cur enim ignis eam requirit, vt producat calorem, & anima non eandem requirit, vt producat suum calorem vitalem, & alias dispositiones? Loquor in communi & aduersariis sententià, nam in Physicis ego docui, approximationem non esse pro priori natura. Nec tandem potest dici, tunc pro eo prioris iam iam quidem esse approximata, sed simul esse intra totam illam materiam quam informatura est, hoc, inquam, dici non potest, tum quia ad operandum non requiritur penetratio cum passio, tum quia penetratio cum materiae prouenit in animà ex vnione, non è contrario: ideo enim ponitur tota illa materia, quia illa est disposita ad vnionem; non autem ideo est disposita, quia anima est localiter in tota illa materia. Nec video quid responderi possit, nisi negetur ad agendum requiri prius naturae approximationem ignis cum passio, &c. quod non dicent aduersarij, est enim contra ipsorum doctrinam: ego forte id dicere possem verè, quia Disputat. vii. Physica à num. 73. docui, & lege Subiectionem sequentem.

Tertiò idem ostendo, quia, vt infra probabo, quando video v. g. simul longum terra spatium, visio illa quam tunc habeo, est composita integraliter. Et quidem de visione externà ipsius aduersarij admittunt; de internà verò & spirituali ego idem probò, quia efficacissimum argumentum ad probandam eam compositionem visionis quo ego vtor, inde desumo, quod clarissimè una pars quam altera videatur, vt experientia ipsa docet; remotior enim non tam clarè videtur quam vicinior, ergo non est eadem indiuisibilis visio de vtroque. Patet euidenter consequentia: quia si esset eadem visio, esset etiam aequè intensa de vno ac de altero obiecto; in vnà enim indiuisibili visione circa duo obiecta non est maior intensio circa vnum quam circa alterum, vt ex se est euident. Iam ulterius pergo: Non solum visio exterior, quam tunc habeo, est magis intensa, & clara de vnà obiecti parte quam de alià, sed etiam ipsa cognitio intuitiua intellectualis, quae resultat ex exteriori; ergo etiam illa cognitio spiritualis habet partes integranes, iuxta partes obiecti visus, ergo res spiritualis potest habere partes integranes. Confirmo: si esset eadem indiuisibilis cognitio

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

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

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

SVESECTIO QVARTA.

Expenditur aliud argumentum pro eadem sententiâ.

89 EADEM nostra Conclusio probari potest in præsentia Angeli ad locum diuisibilem, quæ in omnium sententiâ spiritualis est, aliunde autem potest esse diuisibilis, ergo. Probo Minorem, & suppono, Angelum posse esse, pro suo libitu, vel in toto hoc Gymnasio v. g. vel tantum in dimidiâ illius parte. Ponatur ergo solum in dimidiâ parte, & decernat pro suo libitu, mouere se simul cum aliquo corpore sibi coniuncto ad nouam partem Gymnasij (quod fieri possit, negauit nullus); in hoc ergo casu sic arguuntur: Pro priori naturæ ante motionem Angeli ad nouum

spatium supponitur vbicatus, quia supponitur approximatus corpori quod mouet, quæ approximatio formaliter consistit in vbicatione, & pro posteriori naturæ acquirit nouam præsentiam; quia, vt supponimus, in eo instanti simul cum corpore mouetur, ergo in eo instanti habet Angelus duas præsentias, & eam quæ se tenet ex parte causæ, vt conditio ad operandum, & eam quæ pro posteriori acquiritur, & præterea non sunt totales, vt supponimus, ergo partiales; ergo præsentia spiritualis Angeli potest partibus consistere.

Posses respondere Primò, præsentiam ad nouum spatium non esse dependentem à motu illius corporis, sed potius esse illo priorem, ideoque in priori naturæ Angelum esse præsentem toti illi spatio per vnica indiuisibilem præsentiam, quo corrumpit totum argumentum. Sed contra, quia supponimus in argumento, Angelum pro suo libitu decreuisse, non se mouere nisi præterito prius naturâ motu corporis, quod rectè ab ipso fieri potest: ecce ergo in hoc casu motus Angeli ad nouum spatium est posterior impulsu & motu corporis, consequenterque non potest se tenere ex parte causæ ad motum corporis, ergo noua præsentia Angeli ad nouum spatium est necessariò distincta in eo casu ab approximatione, & præsentia se tenente ex parte causæ, ideoque necessariò datur tunc duæ præsentia, & partiales, vt diximus.

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

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

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

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

Ecc 2 tum

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

SVBSECTIO QVINTA.

Due sententiæ de materialitatis essentiâ reiectæ.

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

Secundò alij constituunt materialitatem in ordine ad quantitatem, à quâ dependeat commensuratiue. Quod si illis obiciatur, ipsam quantitatem esse materialem, nec tamen dependere à quantitate, quia non dependet à se; Respondent, duplicem esse quantitatem, vnâ formalem, 98 dicalem aliam. Formalem dicunt, quæ absolutè dicitur quantitas; radicalem verò, ipsam materiam, quæ radix est quantitatis formalis. Quantitas ergo formalis, quia commensuratur quantitati radicali, id est materiæ, materialis est; item materia, quia commensuratur quantitati formali, est materialis. Hanc opinionem reieci olim,

& nunc iterum reicio, eò quod in eâ committitur manifestè vitiosus circulus: nam materialitas quantitatis explicatur per materiæ materialitatem, & hæc per materialitatem quantitatis, nec sinitur in aliquâ re notâ: sicut si quis diceret, materiam ideò posse recipere formâ, quia forma est receptibilis à materiâ, & hanc ideò esse receptibilem, quia materia potest illam recipere, qui modus explicandi non dubium quin sit vitiosus. Contrâ Secundò, quia valde probabile est, quantitatem non distingui à materiâ, vel ad minimum illud est certum, possibile esse aliquod corpus seipso habens effectum impenetrabilitatis parium sine quantitate superadditâ: quæ enim in hoc excogitabilis esse potest repugnantia? ecce, ergo illud non commensuraretur nec quantitati radicali, quia non esset subiectum quantitatis; nec quantitati formali, quia vt supponimus, non esset quantitas distincta, & tamen illud corpus verè esset materiale. Ergo materialitas in communi non consistit in commensuratione cum quantitate prout abstrahit à radicali vel formali. Denique reuincitur, quia non conuenit ea definitio creationi albedinis, quæ non commensuratur materiæ primæ, nec quantitati formali.

SVBSECTIO SEXTA.

Vera sententia.

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

Secundò aduerte, à me non requiri ad rationem corporis, habere partes, sed solum, esse impenetrabile per se cum alio individuo eiusdem speciei. Vnde, etiam si materia esset indiuisibilis integraliter, adhuc posset esse corporea, quia esset impenetrabilis cum aliâ eiusdem speciei. Hæc sententia in re est communissima inter recentiores, etiam si non omnes eam eodem modo explicant; & Hurtadus suprà §. 25. eam putat probabilissimam inter omnes sibi aduersas. Eam tenetur P. Suarez tradere, quidquid Hurtadus in contrarium dicat: cum enim admittat, res spirituales posse constare partibus, non potest materialitatem in eis partibus constituere, ergo debet recurrere ad hanc impenetrabilitatem, quæ eo ipso facit molem corpoream; est enim proprium corporum, vt se in eodem loco non partiantur. 100

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

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

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

negationem, & in alijs rebus hoc idem contingit.

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

Dicit quis Tertiò: Potest definiri res corporea esse illa, quæ est quantitativa. Bene, sed contrā peto à te, vt explices mihi, quid sit esse quantitativum; tunc enim debebis recurrere ad disunctionem, scilicet, vel esse per se impenetrabile cum alio indiuiduo, vel commensurari tali rei impenetrabili; nec poteris ibi vitare disunctionem. Fateor, hoc modo saltem in primâ explicatione non committi disunctionem, & ita posse hoc modo dari propter illos, qui terrentur, si primâ definitio datur disunctiue, nec tamen cogitant in re idem esse postea eam dare in vltiore explicatione eius definitionis ac eam dare in primâ.

Dicamus ergo, rem materialem in communi esse *ens quantitativum*. Illud ens ponitur loco generis, & quantitativum, loco differentie. Vnde è contrario definienda est res spiritualis *ens non quantitativum*. Postea verò explicabimus illud quantitativum disunctiue, vel quod est per se impenetrabile cum alio indiuiduo sibi simili, vel habet commensurationem cum tali rei impenetrabili.

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

SVBSECTIO SEPTIMA

Obiectiones solute.

PRIMA sit: Quia Vbi Angelicum est impenetrabile cum altero eiusdem speciei distantiori, ergo iuxta hanc definitionem erit materiale. Respondeo facile, illud Vbi non esse propriè impenetrabile cum alio, sed immobile ex suo loco, Ecce 3 quod

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

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

Replicabis fortè adhuc: Vbi, quo Christus
 Dominus est in Venerabili Sacramento, est su-
 pernaturale quoad substantiam: si enim esset na-
 turale, non posset ponere in eodem loco caput &
 brachia Christi. Vltèrius, illud naturâ suâ est
 penetrabile, Vbi v. g. capitis cum Vbi manus, &
 adhuc est materiale, ergo non benè ponitur ma-
 terialitas in eâ impenetratione. Respondeo Pri-
 mò, à me probatum in materiâ de Eucharistiâ,
 illud Vbi esse quoad substantiam naturale, illa
 113 scilicet duo Vbi quæ successiue in eodem loco
 possunt habere naturaliter manus & caput, illa
 inquam duo simul tempore ibi posita, quo cor-
 ruit argumentum, quia illa naturâ suâ se exclu-
 dunt, licet ibi miraculosè sint simul; sicut etiam
 ipsum caput & manus ibi miraculosè penetrantur.
 Secundò respondeo, etiam si essent super-
 naturalia quoad substantiam, & penetrabilia, ad-
 huc tamen futura materialia propter dependen-
 tiam, vt à subiecto inhaesionis, à corpore seu re
 materiali, iuxta paulò antè dicta.

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

114 Obijciunt hi Tertiò: Forma bruti si sit indiui-
 sibilis, non est impenetrabilis, & tamen est mate-
 rialis; ergo materialitas non consistit in hac im-
 penetrabilitate. Respondeo Primò, illam esse
 impenetrabilem cum aliâ eiusdem speciei. Se-
 cundò, illam esse dependentem à materiâ vt à
 subiecto, ideoque esse materiale, iuxta dicta
 suprà, etiam si non sit propriè corpus, sed cor-
 poreâ.

Obijcies Quartò: Actio, quâ de potentiâ ab-
 solutâ albedo crearetur, independentè à quan-
 titate, esset materialis, & tamen non esset im-
 penetrabilis per se, quia ex naturâ suâ petit suum
 terminum esse sine quantitate, & consequenter
 115 esset penetrabilem; ergo non rectè explicatur
 materialitas per impenetrabilitatem per se. For-
 tasse aliquis diceret, actionem illam esse spiritua-

lem, nec facile impugnari posset; ego tamen cen-
 seo, non posse rem spiritualement naturâ suâ depen-
 dere, vt à subiecto etiam adhaesionis, à re mate-
 rialis, quia spiritualitas est quoddam genus boni,
 quod conflatur ex integrâ causâ, ideoque non ad-
 mittit aliquem defectum, qualis esset dependen-
 tia, vt à subiecto, à re materiali. Concedo igitur,
 eam actionem futuram materiale, quia habere
 esse materiale in accidentibus, nihil aliud est, vt à
 nobis suprà est explicatum, quam commensura-
 ri cum corpore impenetrabili, partes autem illius
 albedinis, licet penetrabiles sint, quia tamè natu-
 râ suâ sunt dependentes à corpore impenetrabili,
 sunt materiales, & actio pendens ab illâ albedine
 materiali, vt à subiecto adhaesionis, etiam est ma-
 terialis: quæ solutio est doctrina expressa aduer-
 sariorum, qui hanc obiectionem contra nostram
 sententiam posuerunt. docent enim, omne ens
 pendens proximè aut remotè subiectiue à mate-
 riâ, esse materiale; hæc illi: ego addo, ad hoc
 parum interesse, quòd materialitas materiæ ex
 partibus, vel quòd ex impenetrabilitate desuma-
 tur. Quam etiam solutionem tenentur reddere
 alij, qui ponunt materialitatem in ordine ad quan-
 titatem radicalem vel formalem, etenim actio
 creatiua illa albedinis non habet aliter ordinem
 ad quantitatem radicalem, nisi quatenus com-
 mensuratur ex se cum re dicente ordinem ad
 quantitatem, eamque petente, licet hæc & nunc,
 vt sub eo statu non possit à quantitate radicali aut
 formali dependere.

Adhuc potest Secundò responderi, eam actio-
 nem etiam esse naturâ suâ impenetrabilem: licet
 enim petat albedinem non causari à subiecto,
 petit tamen adhuc vt vnita sit subiecto; dixi enim
 alibi, educationem esse distinctam ab vnione.
 Cum ergo accidens duas habeat dependentias à
 subiecto, vnâ vt à causâ, alteram vt à comple-
 mento connaturali, & comparte sui, & hæc se-
 cunda dependentia sit diuersa à primâ (hi enim
 qui accidentia negant causari à subiecto, adhuc
 illi concedunt hanc secundam dependentiam)
 hinc fit, vt licet per creationem prima supplea-
 tur, secunda tamen adhuc maneat, & illa albedo,
 etiam si creetur, petat vniri subiecto, & conse-
 quenter petat cum illo reddi impenetrabilis al-
 teri. Nec potest esse actio, quâ ea exigentia
 116 vnionis impediatur: consistit enim in ipsamet-
 titate albedinis, quæ semper manet, neque est sic
 ut dependentia à subiecto in genere causæ, quæ
 prouenit à causalitate distinctâ, quæ deesse po-
 test saltem diuinitus, & loco illius dari creatio.
 At loco vnionis nihil est quod detur albedini, pu-
 gnans cum vnione ad subiectum, etiam si finga-
 tur aliqua substantia, hæc enim solum pugnat
 cum educatione, non cum vnione.

Sed obijcies contra primam solutionem: Si
 anima vniretur vnione partiali, in ipsâ solâ re-
 ceptâ (vt posset fieri saltem de potentiâ absolutâ,
 dixi Disputatione iv. Physicâ, Sectione 2. in fine)
 illa vnio haberet partes extensas, & commensu-
 ratas materiæ à quâ penderet vt à termino intrin-
 seco, & tamen non esset materialis, ergo materia-
 litas non consistit in eâ commensuratione cum re
 quantâ. Responderet quis, eam vnionem non fu-
 117 turam quantitatiuam; quia, licet penderet à mate-
 riâ, non tamen vt à subiecto cui commensura-
 retur vilo modo, sed præcisè vt à termino, quod
 non

non officit spiritualitati, sicut non officit cognitioni intuitiva albedinis, pendere ab albedine ut à termino illius.

Replicabis, à me alibi dictum, dependentiam à termino intrinseco esse ut à subiecto inhaesionis, ergo tam penderet vnio illa spiritualis à materiâ, quam creatio albedinis ab albedine; ergo tam materialis esset vna quam altera. Huic replicæ tenentur & ipsi aduersarij respondere, ostendereque, cur creatio puncti seu vnionis, quæ est indiuisibilis, & non pedit à re materiali inhaesiue, sed solû adhaesiue, sit materialis, vnio autem animæ, uæ etiam videtur adhærere materiæ, non sit materialis. Porro, posse vnionem materialem creati, ipsi aduersarij fatentur: licet enim vnio essentialiter connectat extrema, non tamen essentialiter ab eis educitur. Iam ergo de illâ creatione puncti est eadem difficultas, quæ de creatione albedinis aut de vnione spirituali animæ, quæ adhærere intrinsecè materiæ. Si dixerint aduersarij, eam creationem puncti esse spiritualem, possum ego idem dicere de eâ creatione albedinis: si verò dixerint, esse materialem, eò quod pender adhaesiue à re materiali, tunc debent reddere rationem, cur vnio tenens se ex parte animæ, & adhaesiue, ut termino intrinseco, à re materiali dependens, non sit materialis, & ego eandem etiam reddam. Quod si assignauerint differentiam inter terminum intrinsecum, & subiectum adhaesionis, eandem ego assignabo. Confirmo hoc manifestè, quia ipsi dicunt, creationem tantum pendere, ut à termino intrinseco, à re creatâ, ergo non amplius pendet à re materiali, quam vnio tenens se ex parte animi. Hæc ad hominem dicta.

Absolutè autem respondeo, propterea non posse intelligi vnionem spiritualem ex parte animæ, si dependeat à materiâ ut à termino intrinseco. Dedi quidem eâ Disputatione IV. Physicæ aduersarijs duas vniones posibles partiales, vtrum autem possit ea, quæ inhaesiue solû in animâ recipitur, esse spiritualis, huc reieci discutendum, quod iam nego.

Sed replicabis: Ergo vna res materialis potest adequatè recipi in subiecto spirituali, illa scilicet vnio quæ se tenet ex parte animæ; hoc autem videtur esse contra me, qui sæpè dixi, rem materialem non posse adequatè recipi in subiecto spirituali. Respondeo, à me non requiri nisi vt res materialis habeat aliquod subiectum materiale, siue adhaesionis siue inhaesionis, illa autem vnio, licet inhaesionis nullum haberet materiale, haberet tamen adhaesionis, non secus ac creatio materiæ.

Replicabis Secundo: Verbum diuinum est terminus vnionis, & non est subiectum, neque adhaesionis illius, ergo non est idem subiectum adhaesionis, & terminus intrinsecus; ergo non quia ea vnio habeat materiam pro termino intrinseco, eam habebit pro subiecto, & consequenter non inferetur, eam esse materialem. Respondeo, subiectum adhaesionis vltra rationem termini intrinseci addere esse in se incompletum; ex cuius defectu Verbum non est subiectum; at in materiâ primâ, quæ est in completa, idem est, esse terminum intrinsecum vnionis, ac esse subiectum adhaesionis. vnde sicut creatio, quia habet pro termino intrinseco rem materia-

lem, est materialis, idem erit de vnione receptâ in animâ, quæ habet pro termino intrinseco materiam, neque potest esse vnio spiritualis, si habeat pro termino intrinseco rem materialem.

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

SUBSECTIO OCTAUA.

*Animâ rationalis caret partibus integran-
tibus.*

Qui dicunt, spiritualitatem in indiuisibilitate consistere, facillè effugiunt hanc difficultatem: nam cum anima rationalis sit spiritualis, necessariò in eorum sententiâ caret partibus integran-
tibus. Nos verò, qui rem spiritualem diuisibilem agnoscimus, tenemur vltius reddere rationem, cur noster animus non constet partibus.

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

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

- 127 tiò, quia posset quis respondere, eam partem animam manere quidem intra corpus non informando illud (iam enim informatur ab aliis partibus animæ) sed ut uniat cum aliis compartibus integrantibus; nec esse absurdum, si aliqua partes illius animæ materiam informant, alia vero non ob defectum subiecti, quantumvis ambæ inter se sint unitæ. Denique Quartò, quia posset responderi, animam constare partibus integrantibus, quæ omnes sint in quolibet puncto materiæ, & omnes in tota materiæ, sicut de facto in Eucharistia omnes partes Corporis Christi sunt in quolibet puncto Hostiæ, & omnes in tota: quo casu, etsi abscinderetur brachium, non amitteret homo aliquam partem animæ, sed omnes partes essent in minori materiâ quàm antea. Neque hinc sequitur, materiam informari duabus formis, sed præcisè duabus partibus formæ, quæ requiruntur pro quolibet puncto materiæ.

Ex his colliges secundam aliorum rationem, desumptam ex eo, quod si anima haberet partes, una posset separari, quando existeret in gratiâ, & consequenter bearetur; alia verò quando existeret in peccato, quæ & idèò damnaretur: absurdum autem esse, dicere, unam partem eiusdem animæ damnari, beari alteram. Colliges, inquam, hanc rationem infirmâ esse: posset enim iuxta duas ultimas solutiones argumenti præcedentis responderi, animam constare partibus integrantibus, quæ omnes essent in eodem puncto & omnes in tota materiâ, ideoque nullam partem animæ separari ab alterâ, sed omnes manere in minori materiâ quàm antea, abscisso brachio vel manu, sicut modò in animâ indiuisibili contingit: quo corrumpit præcedens argumentum. Vel posset quis dicere, etiam si pars animæ à materiâ separaretur, non tamen separari ab alterâ parte animi, sed omnes semper esse unitas, & consequenter omnes idem præmium aut supplicium mereri, propter unionem inter se, sicut suâ proportionem de corpore dicitur.

Tertiò arguunt alij: Anima est intellectiva Dei & Angelorum, qui carent partibus integrantibus, ergo & ipsa illis debet carere. Antecedens est certum. Consequentia verò probatur, quia sicut quod habet partes quantitativas, seu quod est materiale (quæ idem sunt) eo ipso est inepta ad cognoscendum rem carentem partibus quantitativis, scilicet rem spirituales; ita similiter, quod habet partes integrantes, nequit esse cognoscituum rei carentis prædictis partibus: ergo cum anima sit cognoscitua rei carentis partibus, debet & ipsa illis carere.

Quod si eis obijcias, Anima, etsi dicat ordinem ad aliam compartem substantialem, id est ad materiam, potest tamen cognoscere, quod non dicit talem ordinem, id est Deum & Angelos, ergo similiter res constans partibus integrantibus poterit cognoscere rem illis carentem. Respondetur, negando consequentiam, quia materia, quæ est compars animæ, iuvat ipsam animam ad cognoscendum Deum, quatenus recipit species, quibus utitur anima ad discurrendum de Deo, ideoque hæc compositio essentialis non obest, ne una pars possit cognoscere rem carentem prædictâ compositione, pars verò integralis non potest iuvare alteram partem, ut cognoscat rem carentem partibus, idèò potius impedi-

re, ne possit cognoscere rem indiuisibilem. Sed contra Primò, quia supponitur in hac doctrinâ, spirituale non posse à materiali cognosci, quod fortè fallum: imò etsi verum sit, non tamen redditur illius ratio quam in præsentibus quaerimus. Secundò, quia etiam si anima non posset ex actibus materialibus in materiâ receptis ad Dei cognitionem venire, non idèò esset incapax cognitionis Dei per species ab eo illi infusas: rogo enim, ut anima separata Deum cognoscat, quid interest, quod in corpore ex speciebus materialibus ad Dei notitiam venire possit? Tertiò, corpus subministrare species materiales animæ, non efficit ne anima dependeat à materiâ ut à comparte substantiâli possibili, neque item constituit animam in eodem ordine cum Deo; ergo neque efficit, ut anima possit Deum cognoscere; sicut per te, licet anima bruti esset indiuisibilis, & in materiâ reciperetur species cognoscitiua, qui tamen semper maneret intra ordinem rei materialis, non posset rem spirituales cognoscere; ergo quandoquidem, recipi species in materiâ, non efficit animam completam substantiâliter, nec eiusdem ordinis cum Deo, non proderit quidquam, ut anima possit Deum cognoscere, si forma tui argumenti contra meam doctrinam bona est. Explicatur vis responsionis seu instantiæ: animam esse incompletam, & dicere præterea ad aliam compartem substantialem, non illi obest, quò minus possit recipere species, quibus discurret de rebus carentibus partibus; ergo similiter constare partibus integrantibus non impedit animam, ne possit recipere species ad cognoscendum obiectum carens eis partibus. Quartò, quia quod potest esse compositum ex subiecto & forma accidentali, v. g. Angelus qui est capax recipiendi in se plura accidentia, licet per illa non iuvetur ad cognoscendum, potest tamen cognoscere rem omnino incapacem compositionis accidentalis, scilicet Deum: ergo similiter res constans partibus integrantibus, poterit cognoscere rem eis partibus carentem. Tandem, quia partes integrantes possunt inuicem iuvare ad cognitionem, possunt enim species recipi in una parte, & cognitio in aliâ, sicut aduersarij dicunt de partibus essentialibus; ergo tam bene res constans partibus integrantibus poterit cognoscere rem eis non constantem, quàm res essentialiter composita potest non compositam.

Quidam recentiores concedunt nobis, possibile esse diuinitus substantiam spirituales compositam partibus integrantibus; dicunt tamen, eam non posse esse intellectiuam: unde inferunt, animam, quia est intellectiva, non constare partibus. Eam autem non posse esse intellectiuam, probant, quia partes integrantes debent esse omnino similes, repugnat enim etiam diuinitus, heterogeneas res inter se continuari, ergo si una pars illius substantiæ sit intellectiva, etiam erit & altera, quæ est omnino similis; utramque verò esse intellectiuam repugnat, quia intellectio de obiecto indiuisibili non potest esse diuisibilis; ergo repugnat substantia spirituales intellectiva, constans partibus integrantibus.

Vix in toto isto discursu vel una propositio assumitur vera: nam in primis, res diuersæ species nec diuinitus posse continuari, falsum est, ut infra ostendam. Sed dicunt hi, Si res diuersæ species continuari

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

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

137 Alij solum irridendo contrariam sententiam suam probant. *O quam video*, inquit, *considerans animam longam in corporeculo infantili contractam, ac se paulatim porrigentem*, &c. Sed eiusmodi probatio irridetur ab aduersariis vt indigna Philolopho. Adde, magis videri animam indiuisibilem contrahi & porrigi iuxta magnitudinem vel paruitatem corporis, quam illam quæ haberet partes. Rideant ergo animæ nostræ indiuisibilitatem, considerantes eam extendi & contrahi, caueant tamen ne risus reputeur error.

138 Iandunus quæst. 5. lib. 3. huius Operis, & Pomponatus lib. 1. de Nutritiōe cap. 11. docent, solâ Fide teneri, animam esse indiuisibilem, ratione autem id non posse demonstrari. Ego dicam, nec ex Fide posse eam veritatem suaderi: licet enim Fide teneatur animam esse spiritualement, immortalem, capacem visionis Dei, &c. hæc ta-

men omnia rectè possunt saluari, etiam si constet partibus; expresse verò nullibi definitur eam partibus carere.

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

Dices: Illa esset & non esset intellectiua: esset, quia spiritualis; non esset, quia res constans partibus non potest intelligere. Sed contra Primò, quia non est necessarium, omnem substantiam spiritualement esse intellectiuam; non enim apparet, cur essentialiter ex carentia partium impenetrabilitatem inferatur vis cognoscitiua. Contra Secundò, quia, vt ostendi, bene potest res composita integraliter, saltem secundum vnâ partem, cognoscere aliam omnino simplicem, sicut res composita substantialiter potest cognoscere rem simplicem substantialiter. Contra Tertiò, quia posset esse cognoscitiua, saltem obiecti spiritualis compositi ex partibus integrantibus, quia cum illo esset proportionata in modo essendi.

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

TERTIA CONCLUSIO. Anima rationalis est ex numero rerum spiritualium indiuisibilium. Hæc probatur Primò auctoritate communi, quæ in questione de facto magni momenti est. Secundò, quia licet argumenta supra facta non conuincant apertè hanc veritatem, valde tamen probabiliter illam persuadent; cumque pro opposita sententiâ nullum sit vilius ponderis argumentum, non dubium est, quin certa reddatur nostra Conclusio.

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

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

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

SUBSECTIO NONA.

Quid aliq de Anima bruti indivisibilitate senserint.

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

144 Posset quis respondere, non esse eandem animam rami florecentis post abscissionem, quæ fuerat antea, sicut non est eadem anima frumenti existentis in spicâ, & eiusdem postea emortui & nouam gignentis spicam. Sed contra, quia si ramus amittat semel formam viventis quam antea habebat, & exsicceetur, quantumuis inseratur, numquam virescit, ergo signum est, quod quando virescit, non reproducatur alia forma plantæ de nouo; si hoc enim ita contingeret, etiam amissa formâ priore posset virescere.

Instantia de frumento non vrget, quia hoc omnino emortitur, ideoque etiam post multos annos aptum est ad generandum spicam, quod signum est euident, non habere tunc eandem formam viventem, quam habebat in spicâ. Vltorius id confirmatur, quia frumentum non transit immediatè in frumentum viuens, quantumuis seminetur, sed corrumpitur prius, & postea acquirit formam spicæ, deinde formam frumenti quam prius habebat, eandem non numero, sed specie: virga autem inserta nec corrumpitur, nec transit in aliud compositum, nec eo corrupto in virgam, sed habet eandem formam quam antea; hoc autem manifestè ostendit, etiam eandem numero retinuisse formam viventis. Idem suadet in herbis: neque dicendum est, quoties aliqua pars herbæ diuiditur, & in aliâ terrâ plantatur, amittere formam quam antea habebat, & aliam omnino similem priori acquisisse; nam si semel priorem amisisset, non posset immediatè in aliam omnino similem transire, sicut eo ipso, quod corpus canis v. g. amittat formam canis, non potest immediatè in alium canem transire (idem est in reliquis viuentibus); ergo manent in prædictis herbis abscessis, necdum exsiccatis, eadem partes formæ quas antea habebant, erant ergo illæ formæ diuisibiles.

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

Dices Primò, motum lacertæ abscissæ non fie-

ri ab animâ, sed à spiritibus vitalibus adhuc remanentibus in illâ materiâ. Sed contra, quia cada lacertæ non solum mouetur, sed etiam cognoscit, sentit enim se tangi, quod non potest fieri à spiritibus vitalibus, sed debet fieri à parte animæ ibi remanente, sola enim anima potest sentire.

Dices Secundò, Produciur noua anima in vnâ ex illis partibus, & in alterâ manet antiqua, sicut in sententiâ ponente vnionem animæ indiuisibilem, quando acquiritur noua pars materiæ, destruitur tota vnio, & noua alia produciur, eo quod maneant dispositiones pro eâ vnione. Sed contra, quia licet id non repugnet, certè facilius intelligitur, si dicamus eas partes esse distinctas, & quamlibet mansisse in suo loco. Contra Secundò, quia cur potius anima antiqua maneret in hac quàm in illa parte? possent enim inter se ambare pugnare, quæ esset retentura antiquam formam. Contra Tertiò & euidentius, quia nulla forma sensitiua per se naturaliter primò induciur in corpus ineptum operationibus præcipuis sensitiuis & nutritiuis, sine capite, & sine corde, &c. Instantia autem de vnione non est ad rem, tum quia tunc datur vnio ex parte materiæ, quæ essentialiter petit illâ vnionem nouam in animâ, tum, quia ibi iam supponitur antea existens anima, nec primò introduciur; minus autem requiritur multò ut anima conferueatur, quàm ut primò introduciur in materiam.

Maiores est difficultas, vtrum etiam animæ animalium perfectiorum, equi v. g. leonis, &c. diuisibiles sint. Thomista negant cum Alexandro, Alberto, & aliis apud Conimbricenses in præfati cap. 1. quæst. 3. art. 2. qui probabilem censent eam sententiam. In contrarium stant Durandus, Argent. 1.9. Aegidius, Gabriel, commentator apud Conimbricenses supra, Suarez Tomo 1. Metaphysicæ Disputatione 15. sect. 10. num. 32. Toletus lib. 2. cap. 2. quæst. 5. Petterius lib. 6. suæ Philosophiæ, cap. 3. & Hurtadus Disputatione 2. de Animâ, sect. 4. item Murcia hic lib. 2. Disput. 1. quæst. 4. & recentiores communiter.

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

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

ter consequentia, quia non potest tota forma educi ex qualibet parte materiae, & tota ex tota materia, ergo ex qualibet parte materiae debet educi pars formae. Probo Antecedens, quia si forma equi v. g. educitur ex materia quae in primo instanti generationis recepit eam formam, ergo illa materia fuit causa adaequata eius formae, ergo non potest ex materia quae acquiritur per nutritionem, praedicta forma causari, quia iam sufficienter causatur à materia in quam primò fuit introducta; duae autem causae totales, vel vna totalis & alia partialis, non possunt influere simul in effectum. Confirmatur: quia vel forma equi quae est in capite, dependet à materia pedis, vel non. si dependet, ergo ablata materia pedis, destruetur ea forma, cuius contrarium experimur; si non dependet, ergo neque causatur, cuius oppositum à te docetur.

152 Possent huic argumento aduersarij respondere, quamlibet materia partem esse de se sufficientem ad consequendam materialiter totam formam, vt causam adaequatam; in praesentia tamen alterius partis attemperare suum concursum, & solum partialiter quamlibet concurrere, deficiente autem altera parte, iterum eam, quae remanet, concursu adaequato influere: quo fit, vt licet in primo instanti generationis ea forma causetur adaequate à sola materia in quam introducta, acquisita tamen noua materia per nutritionem, iam à praecedenti solum causetur inadaequate, adaequate autem & à praecedenti & à noua. Item, licet de facto causetur forma capitis à materia pedis, & ab illa dependeat, non ideo abscisso pede formam illam perire; nam materia, quae remanet, auget suum concursum, & supplet defectum materiae abscissae, sicut contingere in causis efficientibus vniuocis, diximus in Physicis. Nec videtur, cur duae causae vniuocae efficientes possint attemperare suum concursum, non verò duae materiales etiam vniuocae.

153 Sed contra, quia licet duo ignes, aequaliter & aequè primò approximati passo vterque concurrat ad producendum ignem, si tamen aliquis eorum primò applicatus sit, & quasi primò possideat ius ad operandum, quantumvis alius postea accedat, prior non attemperabit suum concursum; ergo cum materia, in quam primò introducta est ea forma, & quae sola primò cepit causare formam, duret approximata, habeatque ius primò possidentis, non est cur attemperet suum concursum adueniente alia; ergo non potest, si est indiuisibilis, à tota ea materia pendere.

154 Hac replica non est admodum efficax, quia hoc de maiori iure, &c. non habet vim pro secundo instanti, in quo iam aequale ius possunt amba habere; quia tunc iam sunt aequè applicatae. Adde, hoc de maiori iure esse solum congruentiam, quae facile potest negari. Ideò Secundo melius eam solutionem rejicio, quia cum in equo v. g. forma illius sit causa aggenerationis, necessario pro priori naturae debet supponi existens; ergo etiam supponitur adaequate conseruata, ergo in eo instanti non potest etiam simul causari à parte materiae de nouo acquisita, sed necessario debet à sola praexistente. Et hinc rejicitur solutio aliorum, qui dicunt, pro priori naturae ante nutritionem non supponi formam dependentem actu à materia, sed solum potentem pendere. Constat,

inquam, hanc solutionem nullam esse, quia cum ea forma causetur à materia, non potest intelligi potens causari, antequam actu causetur, quia non potest esse existens, nisi causetur.

Adhuc tamen posset responderi huic replica, 155 & toti argumento, in instanti quidem nutritionis ne pendere eam formam à materia adueniente, propter rationem in replica factam; in alijs vero instantibus antiquam materiam attemperare suum concursum, & simul ab ea & à noua eam formam causari. Quod si aliquando contingat, vt etiam ex materia quae in primà formatione disposita fuit, & ex qua primò est ea equi formaeducta, aliquid postea successu temporis deperdatur, tunc reliquae partes materiae augebunt suum concursum, vt suppleant defectum eius materiae abscedentis. Hac solutio licet propter tot variationes in concursu non careat difficultate, qui tamen eam defendere voluerit, non poterit ratione efficaci conuinci.

Tertiò alij sic argumentantur contra has formas indiuisibiles: Forma prout est in capite, dependet à materia pedis; sed hoc non potest esse, quia non est vnita cum illa materia, ergo vel neganda est dependentia illius formae ab omnibus partibus, vel si conceditur, debet poni ea forma diuisibilis: negare autem eam dependere ab omnibus partibus, videtur absurdum, ergo ponenda est diuisibilis. Hoc argumentum ex vltima responsione pro praecedenti constat esse leuissimum, Primò, quia potest negari ea dependentia ab omnibus partibus sine absurdo. Secundò, quia quando dicis, forma prout est in capite, dependet à materia pedis, vel reduplicas supra solam formam, & vt sic fateor dependere à materia pedis, nego tamen non esse vnitam cum illa: cum enim eadem ipsa forma sit in pede, iam est vnita illi materiae. Si vero reduplicas supra vbiocationem in capite, falsum est illam pendere à materia pedis, neque enim ea vbiatio producit à materia pedis; ergo licet forma capitis dependeat à materia pedis, adhuc non est necesse, vt prout in capite sit vnita cum materia pedis; sed sufficit, eam esse absolute vnitam cum materia pedis. Quod confirmatur ex dictis Disputatione xiv. Physica, Sectione 7. non requiri, causam esse in omnibus locis vbi est effectus illius, sed sufficere, si sit in aliquo. Ego hanc questionem sequentibus Conclusionibus decido.

SUBSECTIO DECIMA.

Vera in hac re sententia.

PRIMA CONCLUSIO. Non repugnat de potentia absoluta forma aliqua materialis indiuisibilis. Probatur, quia, vt diximus supra, nulla est repugnantia in eo quod deur aliqua res materialis indiuisibilis; quo posito, nulla est ratio, cur non possit esse eiusmodi forma substantialis, quae est è perfectioribus inter res materiales. Hoc do Thomists.

SECUNDA CONCLUSIO. Nec repugnat forma substantialis animalis composita ex partibus. Hac est certior praecedentibus, quia magis propria est rei materialis diuisibilitas, quam indiuisibilitas; ergo si potest esse forma indiuisibilis, poterit etiam esse diuisibilis.

TER-

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

Dices Primò: Possibilis est forma indiuisibilis, ergo eiusmodi est forma omnium animantium. Hoc argumento mouentur nonnulli, ad dicendum, etiam animas imperfectorum animalium esse indiuisibiles. Quod si illis obijcias experientiam à lacertâ petitam; respondebunt, à Deo produci nouam animam indiuisibilem, similem omnino priori in vnâ ex illis partibus, in altero verò manere eam quæ antea erat. Quod si rursus roges ab eis, cur moueantur; ad hoc docendum respondent, præcisè moueri se, quia est possibilis forma materialis indiuisibilis.

Sed contrà Primò, quia pari ratione tenentur hi dicere, omnes formas materiales siue substantiales siue accidentales, esse indiuisibiles, & quando separatur vna pars ignis ab aliâ, produci à Deo formam indiuisibilem ignis in vnâ ex illis materijs, & in aliâ manere formam indiuisibilem, quæ prius totum subiectum perficiebat. Idem in separatione vnius albedinis ab alterâ. Imò multò melius posset id doceri in igne quâp in lacertâ: nam forma ignis nullam exigit organizationem, ideoque non mirum, si posset primò introduci in parte materiæ separata: forma autè lacertæ exigit corpus organicum constans capite, corde, &c. ideoque non potest introduci primò adæquata forma in corpus truncum, carens partibus principalibus, scilicet corde, capite, &c. vt & supra dixi; ergo non potest in abscissâ caudâ primò introduci adæquata forma lacertæ: satis enim multum est, si possit conseruari ibi per aliquod tempus pars formæ, quæ antea etiam ibi erat.

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

161 Secundò impugnatur ea doctrina: quia cum quælibet ex illis duabus partibus sufficiat ad retinendam formam lacertæ præcedentem in totâ materiâ, nec maior ratio sit cur in vnâ quàm in

aliâ maneat, vel debent inter se contendere quæ illarum eam retineat, vel in neutrà debet manere, & consequenter producentur duæ formæ adæquate de nouo; quæ omnia absurda sunt. Quis enim dicit, corrumpi eam formam, vt alia omnino similis in sequenti instanti producatur? Vide quæ supra diximus, & in Phisicis contra docentes, accidentia corrupti non manere in gemitu, sed alia omnino eiusdem speciei; ea enim argumenta militent contra præsentem opinionem.

Denique, quia sine vlllo fundamento reducuntur hi Auctores ad has angustias, præcisè quia possibilis sit de potentia absolutâ forma indiuisibilis, cum fortè non posset ea simul cum indiuisibilitate habere, quæ habent illæ formæ quæ de facto dantur; hi autem Auctores volunt in vnâ coniungere quæ inter se repugnant, licet seorsim quælibet ex illis possibilis sit.

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

Tertiò obijcitur: Quia, si equus percutiatur in aliquâ parte, mouet totum corpus, ergo quia eadem anima indiuisibilis est in toto corpore. In primis hoc argumentum retorquetur in quolibet animali, etiam reptili, quod percutsum in quolibet parte corporis mouet totum corpus, vel fugiendo, vel se defendendo. Respondeo absolute, eam partem animæ equi, quæ residet in pede v.g. sentire ibi dolorem, quia habet ibi potentiam sensitiuam, id est tactû, inde autem emittit species per nervos sensorios ad caput, vbi est potentia appetitiua, & sensitiua communis. Hæc efficit ibi cognitionem doloris in pede causati, ex quâ cognitione appetitus imperat actum potentia loco motiuæ, de quo fusius infra.

Sed replicabis: Omnes partes corporis, si capiti malum imminet, illud tutari conantur, ergo quia est eadem anima in omnibus partibus, aliâ quælibet pars se prius quàm alteram comparem defenderet. Respondeo, hæc replicâ nimium probari,

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

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

SECTIO V.

Anima rationalis caret partibus essentialibus.

168 PARTES essentialia voco subiectum, & formam: & his nego componi animum, quia præcisè est forma, non aliquod compositum ex subiecto & formâ. Antè huius assertionis probationem, statuendum est contra P. Suarez Disp. 13. Metaphysicæ, sect. 14. & P. Hurtadum hic Disp. 2. § 15. possibile esse de potentia absolutâ substantiam spirituales, compositam ex subiecto & formâ spirituali. Ita Alensis, Bonaventura, Richardus, Aureolus, & alij apud P. Suarez supra num. 5. quos sequuntur recentiores nonnulli. Probatur autem efficaciter, quia nulla est in tali substantiâ implicatio, ergo.

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

170

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

Adde, illam formam spirituales posse esse de-

F F F

pen-

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

174 Sed urgetur Primò: Si illa forma penderet à subiecto spirituali, non posset esse incorruptibilis, quod videtur contra rationem substantiæ spiritualis. Sed nego in primis sequelam: etenim forma celi dependet à materiâ, & tamen est incorruptibilis; ergo non bene infertur, forma substantialis penderet à subiecto spirituali, ergo non potest esse incorruptibilis. Ratio à priori, quia dependentia à materiâ in tantum infert corruptibilitatem formæ, in quantum vnio est corruptibilis: quòd si hæc non sit corruptibilis, neque erit & forma, quantumvis penderet à subiecto. Sed admiramus sequelam, quid inde? num incorruptibilis est annexa essentialiter rei spirituali? certe multa accidentia spiritualia sunt corruptibilia: cur ergo non posset forma aliqua, etiam substantialis & spiritualis, esse corruptibilis?

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

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

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

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

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

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

SECTIO VI.

Utrum partes animæ sint homogeneæ.

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

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia affirmans esse heterogeneas rejicitur.

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

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

Secundum argumentum sit: Quia non repugnat anima constans eis partibus heterogeneis, quod per se videtur manifestum, ergo dicendum est, eam de facto dari; facilius enim intelligitur, quâ ratione in materiâ exigantur variae dispositiones in diuersis partibus, iuxta varietatem par-

tium formæ in illis residentium, quàm si in omnibus partibus similis forma ponatur; non enim erit necessarium, recurrere ad Deum, vt determinet quæ pars formæ habeat has dispositiones, quæ verò illas. Sed in primis ostendo, teneri etiam aduersarios recurrere ad Deum in hac determinatione, Primò, vt determinet has dispositiones diuersas in hac parte materiæ, potius quàm in illâ omnino simili huic. Deinde, quia, vt dixi numero præcedenti, non possunt poni omnes partes animæ heterogeneæ, neque enim manus inter se vel pedes heterogenei sunt, neque digiti, neque caro faciei cum carne per totum corpus sparsa, vt per se est notum; ergo pars formæ, quæ est in pede dextro, potuit esse in sinistro, vel è cōtrario; caro, quæ est in facie, potuit esse in tibiâ: idem est 185 in omnibus alijs membris, quæ constant pluribus indiuisibilibus homogeneis; ecce ergo iam tunc teneris recurrere ad Deum, vt determinet hanc partem formæ potius ad pedem dextrum quàm ad sinistram, ad oculum dextrum potius quàm ad sinistram, &c. ergo non tollitur per heterogeneitatem necessitas determinationis diuinæ. Ad argumentum ergo, admissâ possibilitate illius formæ, de quâ statim, respondeo, negando eam de facto dari, quia non sunt diuersificandæ entitates de facto sine necessitate, quæ ratio non vrget in ordine ad potentiam absolutam: non esse autem necessitatem de facto diuersificandi eas partes formæ, ex aduersariorum obiectionum solutione facile constabit.

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

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

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

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

- 191 Confirmo hanc instantiam, & in eâ omnes replicas aduersariorum apertè infringo: sumo magnum equum, & comparo illum cum paruo habente tantum minimum naturale pro conseruatione & productione requisitum, & in eo argumentor sic: Iste equellus habet duas libras, exempli gratiâ, carnis dispositas per quatuor pedes, caput, ventrem, &c. quæ omnes partes carnis sunt per te eiusdem speciei, licet differant ab ossibus, nervis, &c. equus autem magnus habet in solo vno pede eas duas libras carnis, iam sic argumentor, & rogo, Quæ pars formæ exigit in equello eas

- 192 libras carnis esse dispersas per totum corpus? omnes enim illæ duæ libræ, quantum est ex se, vt suppono, potuerunt in solo vno pede esse, ergo illa non petunt esse dispersæ per quatuor pedes, caput, ventrem, &c. Ita hi argumentantur contra me, Formæ oculi potuit esse in pede, ergo illa non petit esse in oculo. Neque potest dici, id peti à formâ ossis, aut ab alijs partibus formæ; ipsi enim docent, vnam partem formæ nihil petere pro alijs partibus (non disputo, vtrum hoc verum sit, sed ex eorum doctrinâ contra ipsos argumentor.) Ne-

que potest etiam responderi id peti à totâ illâ formâ: nam tunc accipio tuam replicam: Tota illa forma nihil aliud est, quàm omnes illæ partes formæ; at nulla pars formæ carneæ est, quæ petat esse in ventre aut pede, quia omnes illæ simul ex naturâ suâ potuerunt esse in solo capite, aut solo pede. Quod si recurrant ad petitionem diuisiuiam, incidunt in meam solutionem, quam reijciunt acerrimè. Neque tandem dici potest, equi formam in minimo naturali non petere nisi duas libras carnis, siue vnicum pedem faciant, siue omnes sint solum in capite, &c. hoc, inquam, multò minùs dici potest; nam equus in suo minimo naturali petit quatuor pedes, ventrem, &c. haud enim potest sine tali distributione carnis totum corpusculum formari, & pro animâ disponi. Idem argumentum Secundò in ossibus potest formari: anima enim ossium est omnino similis in omnibus quatuor pedibus, & fortè in costis, dentibus, &c. Deputo ergo magnum equum, qui in solo vno osse habeat tantum materiæ, quantum omnia ossa in minimo equello, & tunc facio idem argumentum, cur equus petat eas formas ossis dispersas in quatuor pedibus, costis, &c. cum illæ omnes sint naturâ suâ contentæ existere in vno solo osse magno; & quam hic isti solutionem reddiderint, & ego reddam. Neque hic vlla potest excogitari differentia inter me & illos, quoad hoc; quod enim ipsi dicunt contra me de diuersis dispositionibus, dico ego contra illos de distributione illius carnis similis per totum corpus, de quâ est eadem difficultas.

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

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

Respondebunt adhuc, animam, vt sit vnica, eas petere dispositiones. Sed contra, hoc enim est clarioribus verbis dicere, vnio animæ, vt conseruetur,

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

Sed replicabis: Mas & femina sunt distincta supposita adequatè, & habent aliqua accidentia diuersa, ergo vel erunt diuersa specie, iuxta dicta in hac responsione; vel si non sunt, non obstat diuersitate accidentium, & distinctione suppositorum, neque etiam leo & vtilis erunt diuersi in specie. Hæc replica non tam me quàm aduersarios premit (imò ex eâ suadet mea sententia, vt constabit) aduersarij enim ex diuersis dispositionibus diuersas statim formas inferunt, etiam intra idem subiectum, quod à fortiori locum habet in distinctis, qualia sunt mas & femina. Conantur aliqui ex illis probare, marem & feminam non habere dispositiones per se diuersas: sed contrarium manifestè est verum, v. g. in pavonis plumis, vbi ipsi probant esse animam, & eas varietates accidentiū colorum, &c. oriri per se ab animâ; at femella pavonis non habet tales plumas & colores: idem est in aliis animalibus.

199 Adde, necessariò pro factu interiùs recipiendo, debere esse valde diuersam organizationem in feminâ ab eâ quæ in mare, vim formatricem lactis, & alia; ergo si bonum est argumentum ipsum, ab his quæ forma habet de facto, inferens eius diuersitatem, non potest negari, tam esse aliquam partem earum formarum maris & femine diuersam, quàm carnem & neruos intra eundem hominem. Ego autem, qui non semper id infero ex actuali dispositione, faciliùs respondeo, dicoque, formam maris ex se esse indifferentem ad corpus feminæ, provenire autem à virtute seminis, quæ formatrix est corporis, & emittenter continet dispositiones feminæ & maris, vt aliquando in materiam introducat dispositionem maris; tunc autem producit eadem forma, quæ producta fuisset, etiam si dispositiones non maris sed feminæ præcessissent; vnde ab eisdem parentibus iam femina iam mas nascitur. At inter vrsos & leones non potest hoc dici, quia leo determinatè tantum continet dispositiones pro leone, vnde numquam potest per vllum casum producere vrsum, neque è contrario, quod signum manifestum est diuersitatis specificæ, & quòd illa forma leonis determinatè solum petat eas dispositiones quas habet, nec villo modo sit indifferens ad dispositiones vrsi, ideoque differat ab illo specie, etiam si leo & leona, vir & mulier, specie conueniant, & cuiuslibet forma, quantum est ex se, sit indifferens ad corpus alterius.

Tandem argues: Videmus aliquando, si in materiam oculi introducuntur dispositiones carnis, non posse postea recuperari dispositiones oculi, ergo quia non mansit in eâ materiâ forma oculi;

alioquin ipsa in se reproduceret suas dispositiones, ergo forma oculi diuersa est à formâ carnis. Huic argumento fidunt maximè nonnulli: sed non minus ego eos admirror; experientia enim hæc, ni fallor, ex homine desumpta est, vel saltem, licet in aliis animalibus contingat, contingit quàm eodem modo in homine. Vide ergo, quàm rectè inferatur specifica diuersitas animæ, carnis & animæ oculi, cum eadem omnino anima etiam numero maneat in eâ materiâ carneâ oculi humani, nec tamen possit recuperare dispositiones oculi antiquas. Respondebis, etiam si maneat in oculo conuerso in carnem idem animus rationalis qui antea erat, amissam tamen fuisse vnionem substantialem propriam oculi quæ antea erat, & eius loco productam vnionem carnis, ex defectu autem illius diuersæ vnionis, etiam si animus sit idem, non posse recuperari dispositiones oculi. Sed contra Primò, quia à te negantur hæ diuersæ specie vniones terminatæ ad eadem extrema specie. Contra Secundò, quia vnio non est principium efficiens dispositiones, imò est quid ad illas subsecutum; prius enim præcedit materia disposita, quàm vnio producatur, ergo dispositiones in eo casu non ideo non producuntur, quia deficiat vnio, quæ sit principium aut conditio ad illas producendas. Contra Tertiò & efficacissimè, etiam si ibi maneat anima, quæ est principium vnionis & dispositionum, non tamen recuperat dispositiones, & vnionem quæ antea erat, ergo eò quòd non recuperentur prædictæ dispositiones, non inferitur, in aliis viuientibus productam ibi fuisse partem aliam formæ diuersam à priori, & ex se incapacem priorum dispositionum.

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

SUBSECTIO SECUNDA.

Partes Animæ sunt homogeneæ.

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

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

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

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

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

Respondebis rursus: Materia & forma vniantur physice inter se, quantumvis specie imò &

genere differant, ergo etiam poterunt partes animæ inter se continuari, quantumvis specie differant: cur enim diuersitas specifica obstat vnioni continuatiuæ, non verò vnioni informatiuæ? Vel si huic non obstat, neque illi. Si hac solutione ne quidquam probaretur, illud sanè, posse rem materialem continuari cum spiritali, sicut possit vniri vnione informatiuâ; hoc autem nullus neque ex aduersariis ausus est asserere, ergo non potest ab vnione informatiuâ ad continuatiuam argui. Adde, informatiuam necessariò esse debere inter res diuersas; ex quo non licet iasere, & continuatiuam posse esse inter res diuersas. Nihilominus tamen, quidquid sit de istis solutionibus, ego absolute non puto argumentum è num. 204. efficax esse: licet enim de facto non vniantur continuatiuè, nisi quæ sunt eiusdem speciei, non tamen video vllam repugnantiam in vnione continuatiuâ duarum partium inter se dissimilium etiam specie.

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

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

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

Ad hanc instantiam ex animâ rationali petentem

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

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

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

SECTIO VII.

De diuersitate Animarum eiusdem speciei inter se.

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

Duo ergo possunt in præsentia dubitari. Primum est, an possint duo indiuidua eiusdem spe-

ciei, v. g. duæ animæ rationales, aliquam inter se habere dissimilitudinem: Alterum, an omniâ indiuidua necessariò debeant esse inter se dissimilia, ideoque repugnet inter aliqua duo summa similitudo.

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

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

Præmittendum Tertio quid sit similitudo. Eam non esse formaliter æqualitatem, iam insinuauì, estque omnino certum: æqualitas enim perfectionis consistit in eo, quòd vna res sit tam bona quàm altera; hoc autem non dicit formaliter, vnum esse eiusdem speciei cum altero (potest enim rubedo fortasse esse tam bona quàm lit viriditas, & tamen certum est, eas non esse inter se omnino similes;) consistit ergo similitudo in eo, quòd vnum sit sicut aliud. Quòd si à me petas

ulteriorem declarationem illius, quid scilicet sit, vnum esse sicut aliud, dicam tibi, hos esse terminos per se notos & doctis & idiotis, nec posse amplius declarari, nisi fortè vt confundantur, v. g. ego sum homo, & Petrus sit homo; ego sum animal, equus sit animal: sed quia, licet ego & equus sintus verè animal, ego tamen rationale, ille irrationale, ideo non sumus omnino similes.

Aliqui fundant eam similitudinem in eo, quòd possint similia concipi vno conceptu ea non distinguente. Factor, eo ipso quòd sit similitudo, & intellectus aliquis capax cognoscendi confusè, possit illa duo concipi sine distinctione; verum arbitror omnino, similitudinem non consistere in hoc. Moueor Primò, quia etiam si impossibilis esset omnis intellectus, essent tamen Petrus & Paulus verè inter se similes: tunc autem non daretur tale fundamentum ad eam confusionem.

Secundò, non ideo sunt similes, quia possunt inter se confundi, sed è contrariò ideo possunt inter se confundi, quia sunt similes; ergo similitudo est causa fundans eam capacitatem confusionis, ergo non consistit in eâ capacitate, sicut rationale fundans risibilitatem non constituitur in ratione talis per risibilitatem. Vbi rursus ex dictis addo, neque quoad nos explicari similitudinem, per hoc quòd possint vnicò conceptu cognosci; ratio enim à me facta hoc idem probat: nam nos etiam non damus pro ratione similitudinis eam cognoscibilitatem vnicò actu, sed potiùs similitudinem dicimus esse rationem eius cognoscibilitatis.

Quòd si rursus similitudinem per cognoscibilitatem explicaremus, faceremus vitiorum circulum; ergo etiam nos in aliâ explicatione seu alijs terminis debemus harere: non video autem meliores, quàm quos suprà posui, vnum esse sicut aliud.

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

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

SVBSECTIO PRIMÆ.

Individua eiusdem speciei possunt esse æqualia & dissimilia inter se.

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

224 SECUNDA CONCLUSIO. Possunt duo individua eiusdem speciei aliquam habere dissimilitudinem inter se. Hæc est communis inter recentiores, aduersatur tamen pluribus ex antiquioribus. Non probo Conclusionem ex visionibus Beatorum terminatis ad diuersas creaturas in Deo, siue ad diuersa obiecta materialia, quæ visiones adhuc sunt inter se eiusdem speciei, vt hic nonnulli argumentantur: non, inquam, probo hoc argumento, quia censeo, eas visiones diuersas esse in specie, iuxta dicta in Logicâ, vbi ostendi, etiam ex diuersitate specificâ obiectorum materialium
 225 proximorum diuersificari actus in specie. Melius ergo probatur, quia ex communi modo loquendi, Petrus & Paulus v. g. sunt eiusdem speciei, & tamen hi habent aliquam dissimilitudinem inter se, ergo possunt duo individua eiusdem speciei

esse aliquo modo dissimilia, nec quæcumque dissimilitudo dicenda est specifica. Probo Minorem, in quâ sola est difficultas, quia Petrus & Paulus includunt vniones aliquo modo inter se dissimiles, ergo & ipsi inter se aliquo modo differunt. Consequentia est bona. Antecedens probatur, quia vnio Petri essentialiter respicit Petrum, & vnio Pauli essentialiter respicit Paulum, magisque conueniunt inter se duæ vniones respicientes eandem formam & materiam Petri, quam vnio respiciens Petrum, comparata cum vnione respiciente Paulum; illæ enim conueniunt in hoc, quod est, respicere eundem terminum, in quo non conueniunt hæc alia, ergo hæc habent aliquam dissimilitudinem inter se, ergo Petrus & Paulus includunt vniones aliquo modo inter se dissimiles, ergo ipsi inter se differunt. In ipsis vnionibus, non veniendo ad homines, fit idem argumentum: nam illæ sunt eiusdem speciei inter se, & differunt in hoc, quod vna respicit Paulum, altera autem Petrum. Fit etiam in cognitionibus, in appetitionibus, in actionibus, & in omnibus modis: magis enim conueniunt inter se duo modi eiusdem subiecti numero, quam si comparentur cum alijs alterius subiecti, & duæ cognitiones de Petro, quam vna de Paulo, & alia de Ioanne, &c. ergo possunt duo individua eiusdem speciei esse inter se aliquo modo dissimilia.

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

SVBSECTIO SECUNDA.

Duo individua eiusdem speciei possunt esse inæqualia inter se.

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

presentat, quam cognoscit de solo Petro; ergo duo individua eiusdem speciei possunt esse inaequalia. Respondent aliqui, illam maiorem perfectionem esse extensivam & accidentalem Logice. Sed contra, quia ille actus indivisibiliter & essentialiter per seipsum est representativus eorum plurium obiectorum, ergo in se essentialiter physice habet illam maiorem perfectionem. Item tam identificata est cum eius substantia ea representatio duorum, quam ratio cognitionis; ergo intensius est physice perfectior. Quod autem Logice id sit accidentale, per accidens est ad nostrum intantum: solum enim inquirimus in presenti, utrum duo individua eiusdem speciei possint physice esse inaequalia, quod videtur praedicto exemplo efficaciter probatum. Respondent alij, qui contrarium opinantur, cognitionem de duobus hominibus differre specie intrinseca à visione de tribus aut de uno, licet ex parte obiecti seu speciei obiectivae non differant (quod clarius dicitur) licet obiecta non differant.

Aduerte, nos hic iam esse in pura questione de nomine, de inaequalitate enim earum cognitionum constat nobis; an autem ea dicenda sit specifica, an non, est pura questio de nomine; in qua ex hoc capite dupliciter valde solutio praecedens: nam ex ea sequitur, in principiis ipsorum me absolute differre specie ab alio homine quocumque, dummodo vel unico puncto materiae me maior aut minor sit, & me post minimam nutritionem vel corruptionem à me ipso differre specie, quod plane est absurdum. Sequelam vero euidenter probat: nam vnio tenens se ex parte animae, est in sententia horum indivisibilis, & respiciens omnes partes materiae, quibus de facto est vnita anima; ergo si vnio plures partes materiae indivisibiliter connectens est specie intrinseca diversa ab altera vnione connectente pauciores, omnes homines habebunt diversas specie vniones, si aequaliter sunt inaequales in corpore; ergo ratione illarum vnionum diversarum, spectantium ad essentiam hominis, ipsi erunt inter se specie diversi, & quilibet à seipso differet specie, quando acquirit vel amittit vnicum punctum materiae: & si vel vnica gutta sanguinis cadat ex naribus, iam homo habet diversam vnionem in specie ab ea quam antea; quo nihil potest, quoad modum loquendi, absurdius dici. Ob hoc idem argumentum reici supra sententiam horum de indivisibilitate vnionis. Ergo dicendum est, eas visiones, vnam de tribus punctis albedinis, aliam de duobus aut quatuor, non esse specie diversas. Atqui sunt aliquo modo inaequales substantialiter (vt negari nequit) ergo non quaecumque inaequalitas vocanda est specifica. Confirmatur: id quod proprie constituit res specie diversas, non est inaequalitas, sed dissimilitudo (vt Sectione sequenti dicam) & tamen hoc non obstante non quaecumque dissimilitudo causat diversitatem speciem, vt ex dictis Subsectione 1. constat, & conceditur ab adversariis; ergo neque quaecumque inaequalitas sufficit ad diversificandum specie.

Contra hanc doctrinam multa congeruntur. Primò enim fusè hi conantur probare, non posse duo esse simpliciter aequalia & inaequalia inter se, quia aequale & inaequale opponuntur privatiue. Vnde inferunt, non posse absolute ea duo indiui-

dua dici aequalia in ratione specifica, & inaequalia in individuali; sed si in hac sunt aequalia, etiam debere esse in specifica, & consequenter specie inaequalia, ergo & diversa.

Sed in primis, nullus dicit ea individua esse absolute aequalia & inaequalia; iam enim supra ostensum est, aequalitatem consistere in indivisibili, vnde in hoc probando, non erat necessarium desudare. Praeterea nos, qui negamus praecisiones obiectivas, & ea praedicata contradictoria, in eadem indivisibili entitate, etiam dicimus, non posse rationem specificam esse aequalem, individuum verò inaequalem: sunt enim idem formalissime ex parte obiecti, specifica ratio & individualis, & quod convenit vni convenit alteri; sed solum dicimus, eas rationes específicas & individuales esse inaequales alteri, tam parum tamen utramque excedi, vt non possit excessus ille dici specificus, hoc est notabilis, sed individualis, id est parvus. Et, ni ego valde erro, puto, praesentem difficultatem prorsus eandem esse in similitudine & dissimilitudine: sicut enim non potest ratio specifica esse aequalis, & individuatio inaequalis; ita non potest ratio specifica esse similis, & individualis non esse similis, sed quicquid de individuali praedicatur, debet etiam praedicari de specifica & genericà; sicut inaequalitas, quae praedicatur de individuazione, debet praedicari de specie. haec omnino manifesta. Vnde rursus infero euidenter, Ergo sicut licet mea ratio specifica sit dissimilis Ioanni, quia mea individuatio per te est dissimilis (& quod praedicatur de mea individuazione, debet praedicari de mea specifica) adhuc tamen non dicis, eam esse dissimilitudinem specificam: aliud enim est, rationem specificam esse dissimilem, aliud esse dissimilem specificè; & aliud est, meam animalitatem seu rationem genericam esse dissimilem, aliud, esse dissimilem genericè: ita eisdem terminis obiectioni tuae respondere, ea quidem convinci, rationem specificam, imò & genericam (do tibi plura quam petas) inaequalem esse inter haec duo individua, sed nego eas esse inaequales specificè; illud enim primum, solum significat, supra totam entitatem cadere inaequalitatem, quod verum est; hoc autem secundum significat eam inaequalitatem valde magnam esse, quod non consequitur necessarid ex primo: potest enim res indivisibilis alteri esse inaequalis, & tota excedi ab alia, non tamen excedi valde, sed parum; sicut tota essentia est dissimilis, sed valde parum. Neque in puncto praesenti vllam video inter similitudinem & aequalitatem differentiam, praesertim cum, vt supra dixi, dissimilitudo sit, quae propriè diversitatem speciem causat, nec inaequalitas ad eam requiratur, vt fusiùs infra ostendam.

Obicies Secundò cum eisdem: Si duo individua possent esse inaequalia inter se, sequeretur, esse & non esse diversae speciei, quod implicat: non esse, quia ita supponis; esse verò, quia excessus ille in perfectione faceret differre plus quam numero, & praedicaretur in quid de pluribus, scilicet de his quae essent aequalia; ergo ille excessus esset praedicatum specificum, & consequenter, quae carerent illo, differrent specie ab his in quibus illud idem esset. Sed contra, quia hoc argumentum patitur manifestam instantiam in duabus visionibus de eodem Petro, de quibus est pra-

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

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

Respondent Secundò, duas vniones Petri habere quidem prædicatum commune, illud tamen esse indiuiduale. Contrà Primò, nam manifestè petitur principium; ego enim sic arguo: Prædicatum illud, quod prædicatur de multis, non est indiuiduale; atqui esse vnionem Petri, prædicatur de multis, ergo non est indiuiduale, sed specificum, & in hoc sensu ipsa ratio indiuidui completi, quamuis prædicetur de multis, reducitur tamen ad speciem. Hi verò respondent, eam vnionem esse prædicatum commune, indiuiduale tamen, quod formalissimè ego impugno. Contrà Secundò, quia illud prædicatum habet sub se indiuidua adhuc magis similia, ergo non est indiuiduale, quia indiuiduum non habet sub se indiuiduum. Contrà tandem magis ad rem, quia hoc idem ego dicam de inæqualitate, de qua iam est tota lis, scilicet illum excessum in perfectione communem aliquibus esse, tamen solum communè indiuidualiter; ergo idem est de tuà dissimilitudine, quod de meà inæqualitate. Absolutè ergo respondeo argumento, conuenientiam numericam admittere magis & minus, sicut admittit conuenientia generica magis & minus: neque enim necessum est, vt omnes species alicuius generis infimi sint inter se æquales, possunt enim duæ magis conuenire inter se (v. g. mulus & iumentum) quàm cum alijs (iumentum cum equo aut cum homine); ita similiter possunt duo indiuidua eiusdem speciei magis inter se conuenire quàm cum alijs eiusdem speciei, item & esse minus inæqualia. Rogabis ergo, quanta conuenientia sufficiat ad differentiam specificam, quanta verò ad numericam. Respondeo, vix posse certò determinari. Ad specificam dico requiri notabilem differentiam: quæ autem notabilis sit, quæ non, pendet ex acceptione communi. Pro quo aduerte contra nonnullos recentiores, ridentes hanc

doctrinam, eò quòd differentia specifica non pendeat ex acceptione hominum, & consequenter nec ad illam attendenda sit communis acceptio. Aduerte, inquam, aliud esse, differentiam indiuiduorum in se non pendere ex acceptione hominum, & hoc fateor illis libentissimè, res enim omnes à seipsis habent differre vel conuenire; aliud verò esse, quòd hæc vel illa differentia dicatur specifica, aut solum numerica: hoc autem pendet ex acceptione vocis huius, *differentia specifica*, sicut Petrum esse pusillum vel magnū staturā, non pendet ex acceptione hominū, pendet autem quòd habeat vnā vel duas vnas ex acceptione hominum circa vocem *vnā*. si enim illam acciperent pro mensurā quatuor palmorum vt accipitur in Hispaniā, non habebit duas vnas, quia solum habet sex palmos altitudinis; si verò vnā accipiat non pro tam longā mensurā, sed trium palmorum, vt hic Prage, tunc ille habebit duas vnas longitudinis, non quia Petrus in se efficiatur maior vel minor ex voluntate Hispanorum aut Boëmorum, sed quia eius magnitudo potest diuersis mensuris significari ex diuersa acceptione hominum circa nomina significancia mensuras. Ita similiter hoc, quod est differre, non pendet ex acceptione hominum, pendet autem, quod ea differentia dicatur numerica, specifica, aut generica; quamobrem consultò dixi supra Sectionis initio, in questione prætorum ferè esse de nomine.

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

SUBSECTIO TERTIA.

Duo individua eiusdem speciei possunt esse omnino similia.

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

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

Respondetis, rationem animalis esse genericam, at illam rationem visionis ut sic, esse specificam. Sed hæc est alia bona petitio principij: ego enim probò, illam rationem esse genericam, quia differentia intra illam contenta sunt magna; tu dicis, etiam si sint magna, non esse specificas, quia ratio, intra quam continentur, est specifica, ubi idem probas per idem.

Aliunde ergo melius responderi potest, eam inequalitatem non futuram specificam, quia solum est ex multiplicatione respectuum omnino similium in actibus, quod non facit ad prudentem estimationem differentiam specificam. Item in animabus non est notabilis ea differentia, quia non defumitur in ordine ad operationes specie diversitas, sed ad easdem paulò facilius vel intensius efficiendas, & in ordine ad actus individualiter perfectiores, quia sunt representativi plurimum obiectorum numero, quæ differentia non censetur notabilis communiter. Vel in hac questione de nomine posses dicere, etiam si secundum individuum non differat specie à primo, illud tamen, quod tam multum distaret, v. g. viginti millesimum, differre specie à primo, ita ut inter ea quæ tali numero distarent, esset differentia specifica, quia veniret ad differentiam notabilem; ea verò, quæ minus distarent, futura eiusdem speciei: quo casu non esset bonum argumentum, Hæc duo sunt eiusdem speciei inter se, ergo quod est eiusdem cum vno, erit etiam cum altero: quia ille vigentes millesimus, & octingentesimus, inter se essent eiusdem speciei, vnus tamen differret specie à primo, alter verò non. sed de hac questione de nomine hæc sufficiant.

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

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

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

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

SECTIO VIII.

Utrum duæ Animæ specie diuersæ possint esse perfectione æquales.

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

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

Prima ergo ratio sit: Quæ inæqualiter distant ab ente, non possunt esse inter se æqualia, vt ex terminis videtur manifestum; sed omnes species inæqualiter distant ab ente, alioquin non erunt diuersæ, ergo omnes species sunt inæquales. Respondet, Maiorem & Minorem prædicti syllogismi esse aperte falsas. Maiorem quidem: nam licet vna species plura prædicata superiora participet quam altera, potest tamen hæc per vnicum prædicatum compensare, imò & excedere perfectionem plurium prædicatorum quæ in alterâ reperiuntur. etenim Angelus per solum prædicatum intellectiui excedit prædicata equi, nutritiui, sensitiui, hinniabilis, quæ numero plura sunt. Virgæ eandem veritatem, quia homo minùs distat ab ente quam equus (homo enim est immediata species animalis, equus verò habet supra se genus bruti, medium inter animal & ipsum equum) & tamen homo perfectior est equo, ergo habere prædicata plura superiora, non arguit perfectionem maiorem, neque è contrario habere pauciora: nam lapis v. g. pauciora prædicata continet, quam equus, & tamen hic est perfectior illo; ergo distare magis aut minùs ab ente, non arguit maiorem vel minorem perfectionem, sed hæc ponderanda est ex propria ratione specificâ cuiuslibet. Quod verò Minor sit etiam falsa, scilicet, duas species non posse æqualiter ab ente distare, probatur facilius: nam leo & equus v. g. æqualiter distant ab ente, & tamen sunt diuersi

specie; ergo. imò necessarium est, vt quodlibet genus habeat sub se duas immediatas species, & consequenter illæ duæ species debent æqualiter distare ab ente, sicut duo fratres æqualiter distant ab Adamo. Ecce ergo quanta sit vis prædicti argumenti.

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

Secundò potest pro eâ sententiâ argui. Omnia esse duo specie diuersa, dicunt essentialiter esse dissimilia; esse autem dissimilia, dicunt etiam esse inæqualia, ergo. Respondet, omnimodam dissimilitudine dicere inæqualitatem: neque enim, quæ conueniunt saltem in hoc, quod est, non excedi mutuo, possunt omnino esse dissimilia; nego verò, aliqualem dissimilitudinem etiam sufficientem ad diuersificandum specie, includere necessariò inæqualitatem, vt infra probabitur, præsertim cum omnes species habeant conuenientiam aliqualem in multis prædicatis. Cur ergo non poterant in perfectionis magnitudine esse similes, quantumcumque differant specie, ob alia capita.

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

Ergo dicendum est, posse duas species diuersas æquialere sibi in perfectione, id est, tales esse, vt non valeat plus, nec magis aestimetur vna quam altera. Quod probatur Primò solutione argumentorum oppositæ partis. Deinde ex relationibus diuinis, quæ, vt distinctæ virtualiter ab essentiâ, sunt dissimiles & diuersæ inter se, & notabiliter quidem, sunt tamen omnino æquales, iuxta illud Athanasij in Symbolo, *coæterni sibi sunt, & coæuales*, quæ æqualitas illis, vt præcisè

ab essentia, non prouenit formaliter ab ipsa essentia, quam ut sic non includunt, sed à seipsis; nam perfectionem, quam dicit in Patre relatio actiua generantis, dicit in Filio relatio passiuua generati. Tertiò idem probatur: nam duæ cognitiones æquæ intensæ ac claræ, vna de Petro, de Paulo altera, sunt aliquantulum dissimiles, ut probauimus in Sectione precedenti, nec tamen villo modo sunt inæquales; perfectio enim quam in vna dicit esse se representatiuam Petri, dicit in altera esse se representatiuam Pauli; ergo dissimilitudo non dicit formaliter inæqualitatem, ergo possunt duæ species diuersæ æquales esse inter se.

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

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

SECTIO IX.

Quæ partes informantur Animo.

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

Carnem animo informari, est certo certius: si quæ enim est in viuente quæ animetur, ea debet esse caro, quæ & præcipua est, & crescit per in-

tussumptionem; ergo viuunt, ergo informantur animo. Deinde etiam certum est, ossa, nervos, 167 oculos, &c. informari animo, & quia sunt de præcipuis partibus animalis, & quia augentur per intussumptionem; nec in hoc vlla est inter Philosophos controuersia: circa sanguinem verò, & alios tres humores (de quibus idem est ac de sanguine dicendum) non modica est inter Doctores contentio.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans, sanguinem animari, proponitur, eiusque argumenta rejiciuntur.

SVAREZ Tomo 3. in 3. Partem, Disputat. 151. Sect. 3. §. Altera pars; Vasquez Tomo 1. in 3. Partem, Disput. 36. num. 20. Conimbricenses lib. 1. de Generatione, cap. 4. Rubius de Modo quo anima corpus informat, quæst. 8. à num. 207. & alij apud eundem, quibus subscribunt nonnulli recentiores, opinantur, sanguinem non informari animo, sed aliâ formâ noui vitali. Mouentur, 168

primò, quia sanguis est alimentum, quo reliquæ partes nutriuntur, sed alimentum non potest esse viuunt, ergo sanguis non viuunt, ergo non informatur animo. Vtrique, cōsequencia est euident. Maior negatur à nemine. Minor probatur, quia in nutritione datur conuersio substantialis vnius in aliud, ergo nō potest alimentum, ex quo fit nutritio, informari eadem animâ alicui: si enim informaretur, non posset conuertere substantialiter in alium, quia non differret ab eo substantialiter. Respondeo, negando Minorem, eius probatio omnino gratis effingitur, vnde enim, quæso, probant hi auctores, omnem nutritionem esse conuersionem substantialem? Respondebunt, quia id ipsi intelligunt nomine nutritionis. Sed contrā Primò, quia de hoc inquirimus rationem, cur scilicet nutritio solam significet conuersionem substantialem, quod ego nego, tu autem nullam affers rationem, quâ id probes. Contrā deinde, quia si nomine nutritionis intelligis conuersionem substantialem, quia hoc nomen solum vis applicare ad conuersionem substantialem significandam, tunc Maior tui argumenti, nempe, ex sanguine fieri nutritionem, non potest vllâ ratione à te probari; nec communis sententia docet, ex sanguine fieri nutritionem in eo sensu, in quo tu accipis nutritionem: neque item experientia potest vilo modo id suadere. Do tibi, nos doceri experientiâ, sanguinem conuertere in carnem, rogo, qui docet 270 experientia, eam esse conuersionem substantialem, & non præcisè accidentalem, sicut quando ossa ex medullis, aut ex carne nutriuntur, non video, quo vel leui fundamento suaderi possit.

Formas ergo tibi gratis propositiones, ut probes tuam sententiam. Dico igitur, ex sanguine solum accidentaliter nutriri carnem & alias partes viuētis, nec vilo modo esse absurdum, vnam partem animalis in alterâ parte introducere proprias dispositiones accidentales, quotidie enim videmus vnam manum ab alterâ calefieri, infligidiari, &c.

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

Ggg

augeri

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

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

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

Quartò arguunt: Sanguis è venâ fluens continuatur cum eo qui iam est in vase, & cum re-

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

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

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

contrario, partes solidae, inepae potui, aptae in cibum: ideoque illae non includuntur nomine corporis in praesenti, secus haec, siue ambae animantur siue non, quod aliunde discutiendum est.

SUBSECTIO SECUNDA.

Sanguis animatur.

PROBABILOREM ego reputo oppositam sententiam, docentem, sanguinem animari. Ab ea stant Conradus, Medina, & alij apud P. Rubium supra; item Hurtadus Disputatione 1. de Anima, §. 33. ubi nonnulla congerit Scripturae & Patrum testimonia, quae non parum praedictam roborant sententiam; praesertim ex Augustino quaest. 57. in Leuiticum, ubi expressè id docet.

Sed antequam probationem subiiciamus, aduerte, nonnullos distinxisse duplicem sanguinem, alium magis decoctum, & defecatum, & parum, quem dixerunt animari; alium verò minus perfectum, cui vitam negauere. Sed certè haec distinctio duplicis sanguinis omnino videtur sine fundamento excogitata, quia differentia penes maiorem vel minorem concoctionem, non arguit diuersitatem substantialem, sed solum accidentalem, nec à ratione aut experientia potest ea diuersitas substantialis sanguinis persuaderi, quapropter idem dicendum est de vitroque, si verè detur duplex sanguis inaequalis in ea concoctione ad Mentalem.

Ergo sanguinem animari, probatur à nonnullis, quia immediatè assumptus est à Verbo, ut Fides docet; sed Verbum non assumptit naturam irrationalem, ergo sanguis informatur animo rationali. Sola Minor eget probatione, quae sit: impossibile est, Verbum diuinum vniri naturae irrationali, quia videtur dedecere tantum Deum vnio cum tam imperfecta creaturâ, qualis est irrationalis; ergo de facto non est vnium cum illâ. Huic adde etiam probationem eiusdem Minoris: quia si Sanguis, cui, ut supponimus, Verbum est vnium immediatè, esset natura integra distincta ab homine, posset dici de facto, *Deus est sanguis*, sicut dicitur, *Deus est homo*, consequens est absurdum; ergo dicendum est, sanguinem non esse naturam distinctam ab homine, sed partem illius.

Non viget hoc argumentum, facile enim negatur Minor ab aduersariis. Ad eius primam probationem responderetur, non dedecere Deum vnionem cum naturâ irrationali; quapropter maior & melior Theologorum pars, possibile docet vnionem Verbi aut alterius diuinæ Personae cum qualibet irrationali creaturâ, de quo non est nobis in praesenti disputaandum, est enim difficultas merè Theologica. Ad secundam probationem responderetur, in rigore posse dici, Deum esse sanguinem, etiamsi sanguis sit pars hominis, sicut dicitur, *Deus est caro*, quantumvis caro non sit natura completa, sed pars hominis. Imò forte quis contenderet, potiori iure posse dici, Deum esse sanguinem, quàm Deum esse carnem. Ratio à priori est, quia sanguis est pars integralis hominis, dicens materiam & formam & substantiam partialem. Verum hæc differentia non videtur esse sufficiens, nam sanguis significat solam vnâ partem essentialem, nam propriè non dicit animam magis quàm eam dicat corpus aut caro.

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

Respondebis, sanguinem dici partem hominis non integrantem, sed quia necessarius est ad hominis conseruationem, & perfectum statum; item & ad obeundas operationes vitae. Sed contra Primò, quia Concilium non aliter dicit, sanguinem esse partem hominis, quàm corpus seu carnem; eodem enim modo videtur sentire de vitisque, ergo sicut corpus est vera pars integralis, ita erit & sanguis. Contra Secundò, quia in sententiâ te explicato etiam calor, quantitas, ceteraque accidentia possent dici vera pars hominis, quia tam necessaria sunt homini ad conseruationem vitae, item & ad exercendas operationes vitales, quàm sanguis. Neque obstat, sanguinem esse in se substantiam, calorem verò accidentem: quia cum sanguis non vnatur cum corpore & homine, respectu illius perinde est esse substantiam, ac si esset accidentem; nam pars, ut à te in praesenti explicatur, solum dicit id quod est necessarium ad conseruationem animalis, & ad operationes vitales illius, hoc autem propriissimè conuenit calori, quantitati, & aliis dispositionibus, quantumvis sint accidentia; ergo sicut calor non dicitur vera pars hominis, ita nec dicitur sanguis, si non animatur.

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

Sed dices: Deficiente etiam aëre pro respiratione, necessario homo perit, cum tamen aër non sit vera pars hominis, ergo eò quod ex defectu sanguinis pereat, non inferitur, sanguinem esse veram illius partem. Sed contra, quia si conseruaretur homo sine aëre (ut fortè conseruantur in

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

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

Hæc solutio reiceretur ab aliquo, eò quod res diuersæ speciei continuari non possunt. Sed ego suprà hanc rationem dixi non esse efficacem. Melius ergo potest reici, quia sanguis non est pars essentialis hominis, ut omnes fatentur; pars enim essentialis est vel materia, vel forma; sanguis autem in hac acceptione est totum quoddam essentialiter completum ex materiâ & suâ formâ, ergo non est pars essentialis hominis. Est euidens consequentia, quia pars essentialis, ut talis, non potest esse completa essentialiter, sed complebilis. Deinde nec potest sanguis esse pars integralis hominis, nam homo in suo conceptu essentiali dicitur necessariò animam rationalem, ut per se est notum, ergo pars integralis hominis necessariò debet dicere partem materiæ vitæ illi animæ.

Pater euidenter consequentia, quia pars integralis totius, semper dicit essentialiter id quod totum ipsum essentialiter includit: sic pars integralis aquæ dicit necessariò formam aquæ & materiam vitæ inter se, & in hoc differt pars integralis ab essentiali, quod hæc non includit omnia essentialiter, sic verò integralis; atqui sanguis non est completus essentialiter animâ rationali, ergo non potest esse pars hominis integralis, ergo nullo modo propriè potest esse pars, quia non est alia pars quàm essentialis & integralis, neutrum autem ex his habet, ergo. Confirmatur: anima rationalis in omnium sententiâ in ratione formæ est totalis & completa seu adæquata forma, ergo non potest vnum per se facere cum sanguine. Imò valde agrè percipitur (etiam si, ut dixi suprà, absolute res aliquæ diuersæ speciei possint continuari) quomodo anima spiritalis vniantur vnione continuatiua cum formâ sanguinis, tum ob summam diuersitatem, tum quia iam anima rationalis esset capax compositionis extensiuæ, sicut punctum materiæ, quod est capax continuationis cum aliis partibus; tunc autem omnes ex aduersariis, qui spiritalitatem in carentiâ partium constituunt, tenerentur dicere, non minus animam rationalem esse materialem, eò quod posset facere extensionem cum aliâ formâ, quàm punctum materiæ, licet in se indiuisibile,

sit tamen materiale, quia est capax faciendi cum aliis extensionem & continuationem, quæ omnia apertè sunt falsa. Quòd si anima rationalis non continuatur cum sanguinis formâ, nec materiæ vtriusque continuabuntur, neque poterit sanguis esse pars hominis, nam partes debent esse inter se vnite.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid de aliis rebus sentiendum sit.

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

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

SECUNDA CONCLUSIO. Plumæ auium animantur. Probatur apertè eadem ratione quæ de dentibus, quia extremæ partes plumæ augescunt versus latitudinem, quod augmentum non fit ex conuersione aëris iuxta positi, aut alterius corporis plumas circumdantis, ergo fit per attractionem materiæ per poros plumæ, & consequenter per intus-sumptionem.

TERTIA CONCLUSIO. Capilli animantur. Hanc puto probabiliorē, propter aliquas experientias

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

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

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

Dices vltimo: Ex quadam arbore fieri vnguentum, quo si capilli tangerantur, redduntur cani (ita Plinius & alij testantur) ergo capilli possunt non vitaliter canescere; ergo non probatur sufficienter eorum vita argumento supra factò.

296 Respondeo Primò, ex modo, quo id fieri dicitur, me probare meam sententiam: dicunt enim nonnulli, id fieri tangendo cutim solam; quod proculdubio fit ex qualitate aliquâ venenatâ, quæ caput penetrat, ibique humores immutat; hi autem vitaliter attracti, colores destruant in capillis, eosque reddunt canos. Respondeo Secundò, etiam si per eum contactum eius vnguenti, aut femiueneni, capilli alterentur non vitaliter, non tamen posse id facile explicari in homine ipso, si solum ex eo quod humor accederet ad radices, posset inde totum longissimum capillum mortuo modo immutare. Si enim ibi non sit attractio vitali modo, sed producendo per medium qualitatem physicam, albedinem v. g. certè si ibi essent capilli abscissi, deberent eo modo immutari, quod est falsum. Sequela verò probatur, quia non videtur posse explicari, quid faciat ibi continuatio capillorum, si actio non fiat vitaliter. ad actionem enim mortuam sufficit contactus localis: sic quia torpedo inficit non vitaliter, non requirit vnionem physicam, sed contactum brachij piscatoris v. g. cum funiculo per quem immittit eam qualitatem: ergo si illi humores mortuo modo per capillos immitunt eam qualita-

tem, immitterent etiam in alios capillos non vnitos, sed solum ligatos his qui sunt in capite; hoc autem planè est incredibile, ergo ea immutatio fit vitali modo, ergo viuunt illi capilli. Hæc est valdè probabilis ratio; non tamen euidenter conuincit; ideo solum dixi supra, id esse probabilius.

297 QUARTA CONCLUSIO. Probabilius est, vngues animari; sunt enim partes manus illam iuuant ad suas actiones, & sine quibus manus esset manca. Hoc intellige de medijs vnguibus; nam extremas illorum partes probabilius est non animari, sunt enim excrementa, quæ non habent magnitudinis terminum, licet etiam probabiliter dici possint animata.

Sed obieciens Primò, Etiam si in medijs vnguibus duo puncta signes, semper eodem modo inter se distabunt, quod signum est, non augeri per intussumptionem, sed per iuxta-positionem, ergo nec viuunt. Quidquid sit de experientia, quam obseruari numquam, nego consequentiam: quia sicut non licet inferre, ossa non animari formâ sensitiuâ, quia non sentiunt, ita non licet inferre, vngues non viuere, quia non augeantur more vitali.

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

298 QUINTA CONCLUSIO. Semen & lac non animantur. Desemine probatur, quia puer absolute est integer, quantumvis non habeat semen. Deinde, quia semen non ordinatur propriè ad se, sed ad aliud, nempe ad generationem, vnde non est viuientis pars, sed instrumentum inanime illius.

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

Dices Secundò, in filiis esse partem patrum, hæc autem solum est per semen, ergo semen erat pars patris. Respondeo, quando filius dicitur habere aliquid patris, non esse ita intelligendum, vt habeat aliquam partem integram patris, sed materiam ab ipso patre decissam, licet hæc non animo patris inforetur.

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

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

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

SECTIO X.

Quo tempore producat Animus.

300 **Q**UÆSTIO hæc solum habet locum in animo rationali; animæ enim bruti & plantæ, cum materiales sint, dependent, ut à causâ intrinsecâ, à materiâ, ideoque non prius existunt quàm illi uniantur eo instanti, in quo materia ultimo disposita est ad eas formas, & in quo corrumpitur aut definit esse in subiecto præcedens, cum illa incompossibilis eo naturæ ordine, quo in Physicis diximus, agentes de causâ formali; ergo in animo rationali, qui independens est à corpore dubitari potest, utrum sicut, postquam semel materiæ unitur, potest ab eâ separari, & separatus existere, ita etiam ante vnionem sui cum materiâ extiterit, aut existere poterit aliquo tempore.

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

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

302 **E**st tamen, utrum id fundetur in ipsâ naturâ animæ, exigentis non prius produci quàm uniatum cum corpore, an verò id solâ Dei voluntate prouenerit. Ratio dubitandi insinuat est supra, & desumitur ex independentiâ animi à materiâ: quia si sit ob hanc potest conservari post vnionem sine materiâ, ita etiam videtur posse existere ante vnionem. Vergetur difficultas in sententiâ docente, separationem non esse animæ violentam, sed potius illi meliorem coniunctionem ad corpus, propter perfectiores operationes, quas extra corpus exercet; ergo connaturalius illi foret produci extra corpus, quàm in illo. Confirmatur, quia

extitisse prius in corpore, est pura denominatio extrinseca, quæ nihil videtur conducere ad existentiam animæ extra corpus; ergo sicut post-existentiam in corpore potest sine illo conservari, ita & poterit ante existentiam in illo.

Nihilominus tamen dicendum est cum communi, animum naturaliter exigere primò produci in materiâ. Ratio est, quia anima verè est ens incompletum, & de se dicens ordinem ad materiam. Imò quantum est ex vi naturalis inclinationis, nisi ab agentibus contrariis expelleretur, semper in materiâ conservaretur: neque enim ipsa exigit, sed præcisè patitur separationem à materiâ; ergo minimum in primo instanti debet produci in ipsâ materiâ, ut vel sic primò producat completa. Quod si postea separata à materiâ appetitui elicitio voluntatis refugiat vnionem, id non arguit, etiam separatam appetitui innato non inclinari in vnionem corporis. Pro quo aduerte, stare optimè appetitum elicitum innato contrariari, appetitus enim innatus cum sit ab ipsâ naturâ, inclinatur in bonum naturæ & vniuersi, quod bonum præcipue consistit in integritate substantiali illius; est enim maxima perfectio naturæ, complementum substantiale illius; appetitus autem elicitus, qui oritur ex cognitione representante bonitatem in obiecto, sapè est contra inclinationem naturalem, propter bonum aliquod relucens in re amata, etiam si contraria naturæ. Et hinc fit, quantumvis naturæ se inclinatur in bonum delectabile, appetitum tamen elicitum sæpè abhortere ab illo bono, inclinaturque in oppositum, ut contingit quotidie in hominibus iustis, fugientibus bona delectabilia contra naturâ inclinationem, & amplexantibus dolores naturæ dissolutos, propter honestatem moralem in illis repertam. Dico ergo, animam appetitui innato & naturali semper inclinari in corpus, & hinc oriri, ut separatio ab illo sit, & (ut inquit Aristoteles) omnium terribilium terribilissima; appetitui autem elicitio poterit inclinari in separationem propter specialem bonitatem quam sibi in eo statim promittit. Cum ergo appetitus innatus sit prior & magis intrinsecus quàm elicitus, oportuit ut primò illi satisfieret, & animam in materiâ produceretur, postea verò maneret locus, ut fieret satis appetitui elicitio.

303 **E**x his patet ad rationem dubitandi, animam, quantumvis independentem à materiâ, adhuc esse substantialiter incompletam, & ordinari naturâ suâ appetitui innato in complementum substantiale sui, ideoque debere primò produci completam, quantumvis postea possit incompleta conservari. Vterius id suadet, quia Deus ut auctor naturalis, debet omnia in esse perfectò producere, imò & conservare, nisi agentia contraria id impediant. Cum autem in primâ animæ productione nullum contrarium petat animæ productionem extra materiam, videtur quatenus neri Deus eam completam in materiâ producere. Quod autem postea conservet eam incompletam, prouenit ex contrariis agentibus, dissoluentibus illius vnionem, quare non in Deum id refunditur, sed in causam secundam.

Hinc colliges, non esse denominationem purè extrinsecam, & impertinentem in ordine ad præsentem quætionem, extitisse aut non extitisse animam in materiâ ut existat postea sine illâ, ut ob-

iectio supra facta cōtendebat: quando enim supponitur existisse, supponitur satisfecisse muneri ad quod natura sua ordinatur; item & Deum ut auctorem naturalem & perfectum, produxisse illam formam completam & perfectam, neque posse Deo tribui animam incomplementum; quapropter supposita existentia in materia recte potest sine illa existere, secus quando non supponitur: sicut habitus fidei, qui postquam in via satisfecit muneri, ad quod ordinabatur, nempe ad constituendum hominem, capacem operandi meritorie supernaturaliter ex parte cognitionis in patria, ubi iam defuit hic finis, defuit etiam & ipse habitus; ita anima postquam constituit hominem, ad quem ordinabatur, potest iam à materia abesse, quia verò anima natura sua est immortalis, conservatur etiam extra materiam, quo differt ab habitu fidei, qui cum ex se sit deficiens, & pendens à subiecto, destructa vnione cum illo, itam ipse perit.

SECTIO XI.

A quo primò producat^{ur} Animus rationalis.

309 **A**LTERA potest esse in presenti difficultas, à qua causà producat^{ur} animus. Communis omnium & vera sententia docet, produci à solo Deo: sed non est communis, nec facilis illius probatio.

Prima videtur desumi ex immortalitate animæ & conseruatione illius à solo Deo, & quo videtur inferri, à solo Deo producendam. Sed contra, quia forma equi conseruatur à solo Deo, & ex hac parte non illi repugnat immortalitas, nec tamen à solo Deo primò producit^{ur}, ergo etiam anima poterat à solo Deo conseruari, & ex hac parte esse immortalis, etiam si non fuisset primò producta à solo Deo.

Secundò alij: Animus rationalis producit^{ur} per creationem, ergo à solo Deo. Patet consequentia, quia creare arguit infinitam virtutem in principio, ideoque repugnat creature. Sed contra Primò, quia, vt ostendi Disput. xi. Physicæ à num. 82. non requiritur virtus infinita ad creandum, ideoque ibi dixi, possibilem esse de potentia absolutà creaturam potentem creare, etiam vt causam principalem, ergo ex hoc non potest inferri, animam non produci etiam à causà creatà. Contra Secundò, quia saltem instrumentaliter potest creatura naturaliter concurrere ad creandum; vnde ergo tibi constat, animam rationalem non produci de facto à Deo vt à causà principali, ab animà verò matris vt ab instrumentalì?

311 Sæpè dixi in his questionibus, de facto non posse ratione naturali agi, quando, in ordine ad potentiam absolutam, neutra pars contradictionis implicat, & nullum est nobis vestigium ex effectibus ad inuestigandum, quæ illarum existat, vt in presenti contingit: verum licet non inueniam philosophicam rationem pro hac sententià, eam tamen vt verissimam teneo, & quia conformior est Catholicæ doctrinæ, & quia ab omnibus Patribus expressè traditur. Ideo dico, etsi possibile sit aliqua substantia, quæ possit creati, vel principaliter vel instrumentaliter, ab alterà substantia creatà; quia tamen possibile est etiam alia

quæ à solo Deo petat creati, & omnes docent, talem esse animam rationalem, infero, illum esse ex numero illorum, quæ à solo Deo petunt creati. Quo discursu vlti sumus loco nuper relato è Physicâ, vt diceremus, nullam creaturam de facto creatâ, nec potest in presenti vlla efficacior inueniri ratio.

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

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

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

Secundus error est illorum, qui vniam animam in omnibus corporibus constituerunt, quasi Solem omnibus illis affulgentem. Ita tribuitur Pythagoricis: verum hi aliter errarunt, non quidem vnitatem animarum in omnibus corporibus, sed earum transmigrationem asserentes. Hic autem error de vnâ animâ à Commentatore fusè traditus est, impugnatur tamen facile: non enim

potest eadem anima indiuisibilis simul & semel velle opposita, assentiri & dissentiri eidem obiecto, peccare & odio habere peccatum, quod per se lumine nature notum est: sed anima Petri assentitur obiecto, cui tunc temporis anima Pauli dissentit; item amat simul obiectum, quod odio habet Paulus; non ergo eadem virtusque anima. Neq; ad hoc iuuat, esse in diuersis locis, vt ostendi Disputat. xii. Phyl. à num. 139. Vide etiam quæ dixi Disputatione 111. Phyl. num. 42. contra eos, qui vnicam formam in omnibus entibus ponebant, ea enim omnia hic locum habent; & res est adeo clara, vt non paratur nos in ea diutius immorari.

S E C T I O XII.

An præcedant aliæ Animæ in corpore ante rationalem.

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

Contrariam sententiam veriorē reputo, scilicet, non infundi corpori ante animum rationalem aliam formam viuētem, præuiam ad ipsam animam, & quæ huius introductione expellatur. 318 Moueor Primò, quia deberent etiam poni in equo v. g. (idem est de aliis brutis) tres animæ, vna nutritiua, sensitiua altera, tertia denique propria animalis illius hinniabilis, quia etiam in quolibet animali dantur tres operationes, nutritionis, sensationis, & postea specificæ, vt in equo hinnitus, in leone rugitus, &c. Item vltimus gradus in quolibet est perfectior, quàm gradus genericus eiusdem; atqui nullus agnoscit in equo & aliis animantibus eas tres animas, ergo nec ponendæ sunt in homine. Secundò, quia ea anima sensitiua, quæ ponitur ante rationalem, non est sensitiua in communi, sed est quædam in specie sensitiui,

ergo vel rationalis, vel irrationalis. Si rationalis, teneo intentum: si irrationalis, ergo illa materia immediatè ante hominem constituit brutum, quod est absurdum. Deinde, etiam si sit irrationalis, adhuc debet habere operationem propriam vltra communes sentiendi, & consequenter debuit ante ipsam præcedere alia sensitiua, & sic procedetur in infinitum. Quod autem ante illam debeat præcedere alia sensitiua, probatur tuo ipso discursu: idè enim ante rationalem ponis sensitiuam, quia prius disponitur materia ad eas operationes communes sentiendi, quàm ad proprias discurrendi, quia illæ sunt omnibus communes, hæ verò propriæ. Sed etiam sunt in ea animâ sensitiuæ operationes communes sentiendi, & operationes particulares, ergo etiam prius fuit disposita materia ad eas operationes communes, quàm ad proprias, ergo prius fuit altera anima potens exercere operationes communes, non vero proprias huius sensitiuæ anime, ideoque ante eam animam sensitiuam particularem fuit altera sensitiua, & sic in infinitum. Ratio huius à priori est: quia licet tunc non sint nisi operationes communes in ea animâ, adhuc ipsa habet virtutem, eò quod particularis est ad proprias & peculiares operationes; ex defectu autem dispositionum prouenit, vt nequeat has exercere, possit tamen communes. Licet enim in principio ipso non sit diuersa virtus ad communes, à virtute ad particulares; dispositiones tamen, & accidentia quæ concurrunt ad communes, diuersa sunt à concurrentibus ad particulares, ideoque eadem anima, quæ postea efficit particulares operationes, extitit ibi antea, etiam si impotens ob defectum dispositionum ad eas operationes. Sicut licet in olibus sit eadem anima quæ in cerebro, non tamen potest intelligere & sentire in illis, potest autem in cerebro. Imò licet animus rationalis sit in puero adhuc existente in vtero matris, non tamen in illo intelligit, ergo ea anima prius exercet operationes communes, quàm particulares, ergo ex operationum prioritate non licet inferre, prius fuisse animam nutritiuam, & deinde alias particulares, ergo non sunt ponendæ sine necessitate. Et hinc respondetur ad argumentum oppositum, cuiusque confirmationem ab experientiâ desumptam: negamus enim, à perfectione animæ requiri eas formas viuas præuias; item & negamus, in animalibus, quæ sunt ex putri materiâ, prius vnâ animam existere, & postea aliam perfectiorem, sed ab eadem illas omnes operationes procedere successiue, iuxta dispositionum successiōnem.

S E C T I O XIII.

Vtrum Animus rationalis sit spiritualis.

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

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

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

Impugnatur ab aliis hæc ratio, quia etiam res spiritualis potest constare partibus. Ab hac impugnatione facile aduersarij expeditur, quia aliud est, solam rem spiritualement carere partibus; aliud, omnem rem spiritualement illis carere: primum potest esse verum, etiam secundum falsum sit; sicut verum est, solum animal esse hominem, licet non omne animal sit homo; ergo quia aliquæ res spirituales non careant partibus, non infertur, rem materialem posse illis carere. Melius ergo impugnatur ea ratio, quia etiam res materialis potest constare partibus: neque enim videtur repugnare, rem dependente à subiecto materiali, & consequenter materialem, esse indiuisibilem; impenetrabilitas enim, quam supra diximus constituere materialitatem, non infert necessarium compositionem integram. Secundò, ea

ratio claudicat, quia hoc ipsum, scilicet animam carere partibus, non probat; est autem maxima in hoc probando difficultas, & ni fallor, qui hac ratione vtuntur, postea, vt probent animam carere partibus, vtuntur hac conclusione, quia est spiritualis, qui est manifestissimus circulus.

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

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

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

DISPUTATIO SECVNDA.

De Viuente.



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

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

Aduerte Secundò, vitam aliam esse in actu primo, aliam in actu secundo: hæc est ipsa actualis operatio viuents, illa principium huius, & de vtraque in præsentia agendum est. Tertio aduerte, questionem hanc, etiam valdè in Philosophiâ celebrem, ferè esse de solo nomine, vt infra ostendemus, ideoque oportere rem intelligere, in nominibus verò communiori loquendi modum sequi.