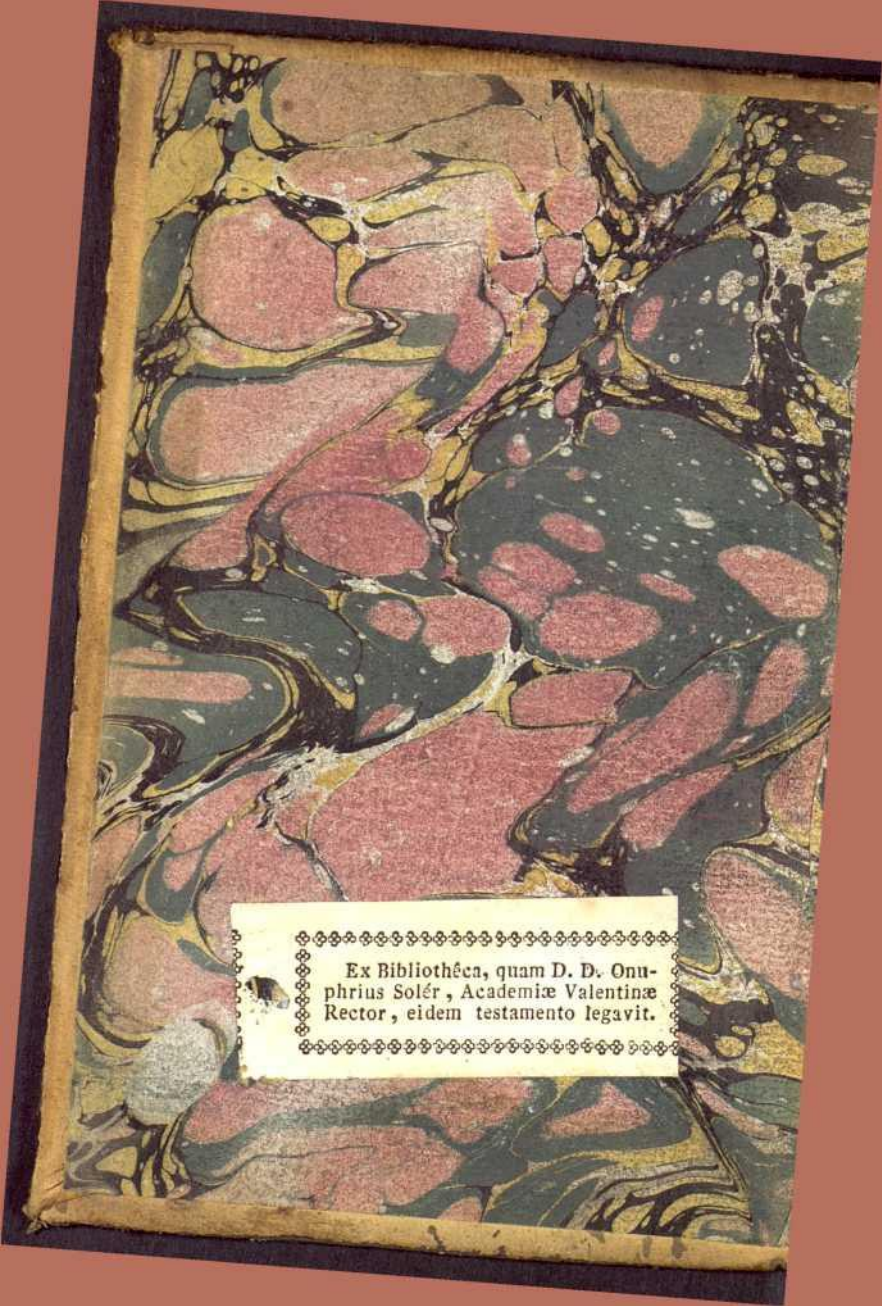


ciencia

ca

9



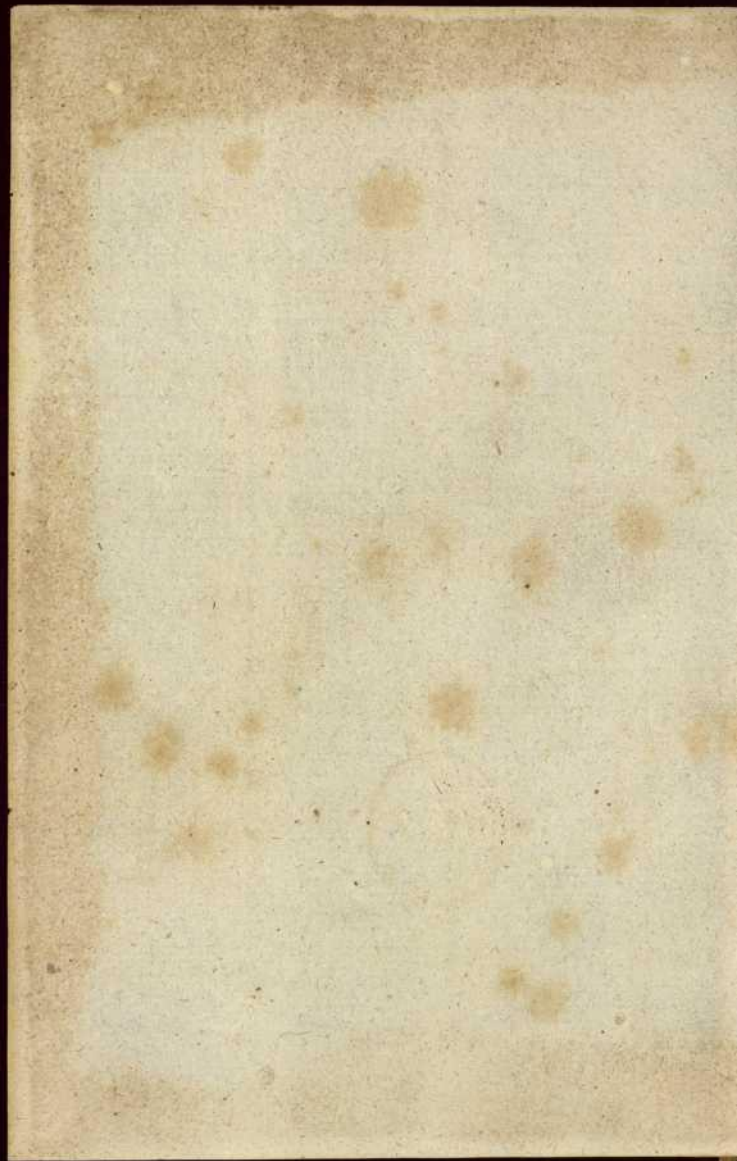
Ex Bibliotheca, quam D. D. Onu-
phius Solér, Academiæ Valentinae
Rector, eidem testamento legavit.



A-19

85





INSTITVTIONES
PHILOSOPHICAE

AVCTORE

FRANCISCO IACQUIER
*ex minimorum Familia, primariarum per
Europam academiarum socio, in lyceo
romano, et in collegio urbano de prapa-
ganda fide professore.*

AD VSVM SCHOLAE VALENTINAE.

TOMVS II.



VALENTIAE

IN OFFICINA BENEDICTI MONFORT

MDCCCXX.

INSTITUTIONES

PHILOSOPHICAE

AUCTORE

FRANCISCO IACOBIE R.

et philosophiae Praefecti, ordinis Praefecti
et philosophiae Praefecti, ordinis Praefecti
et philosophiae Praefecti, ordinis Praefecti
et philosophiae Praefecti, ordinis Praefecti

AD USUM SCHOLAE VALENTINAE.

TOMVS II.



VALENTINAE

IN OFFICINA BENEDICTI MONFORT
MONTPELLIER.

INDEX.

III

PARS SECVNDA
METAPHYSICAE.

- SECTION I. *De mente humana.* Pag. 2.
- CAPUT I. *De mente humana in se spectata.* idem.
- ARTIC. I. *De mentis humanae speritualitate.* 3.
- CONCLVSIO. *Mens humana est substantiu spiri-
tualis, seu a materia vel corpore distincta atque
diversa.* 4.
- ARTIC. II. *De mentis humanae immortalitate.* 13.
- CONCLVSIO. *Mens humana est immortalis.* 15.
- CAPVT II. *De mente humana in ordine ad corpus.* 36.
- ARTIC. I. *Quomodo anima corpori coniungatur, et
quaenam sint huius coniunctionis leges.* id.
- CONCLVSIO. *Ad explicandum commercium mentis
cum corpore nulla videtur esse ratio, cur relicta
communi sententia et influxu physico, hypotesim
causarum occasionalium vel harmoniae praestabi-
litae amplectamur; immo prima hypotesis diffi-
cultatibus gravissimis est obnoxia; gravioribus
autem altera, et omnino reiicienda.* 43.
- ARTIC. II. *De praecipuis sensationum legibus, et
de animae sede.* 52.
- CONCLVSIO I. *Lex sensationum est, ut producta
ab obiecto sensibili in organo sensorio mutatione
aliqua, huic in mente respondeat sensatio, quae
in illa mutatione rationem habeat, cor actu sit,
et cur talis sit.* 59.
- CONCLVSIO II. *Dum anima sentit, motus ab ob-
iectis sensibilibus nervis sensoriis impressus ad
cerobrum usque propagatur; ac proinde anima me-
rito videtur habere sedem propriam in sole ce-
rebro.* 63.
- ARTIC. III. *De imaginatione et memoria.* 80.

IV INDEX.

- CAPUT III. *De aliis quibusdam mentis humanae facultatibus.* 90.
- ARTIC. I. *De facultate intelligendi, seu de intellectu, et eius operationibus.* 91.
- ARTIC. II. *De voluntate illiusque operationibus.* 102.
- CONCLUSIO I. *Anima nihil aversatur nisi sub ratione mali, nihil appetit nisi sub ratione boni; ideoque non potest appetere malum, quia malum nec aversari bonum, quia bonum.* 112.
- CONCLUSIO II. *Anima sese ad volendum vel nolendum determinat sine ratione sufficiente leibnitiana, non tamen sine motivo aliquo.* 118.
- CONCLUSIO III. *Humana mens in suis volitionibus ac nolitionibus libera est.* 126.
- SECTIO II. *De Deo, seu Theologia naturali.* 135.
- CAPUT I. *De Deo in se et absolute considerato.* 137.
- ARTIC. I. *De existentia Dei.* id.
- CONCLUSIO. *Existentia Dei demonstratur.* 140.
- ARTIC. II. *De divinis attributis.* 159.
- CAPUT II. *De Deo in ordine ad creaturas.* 189.
- ARTIC. I. *De Deo creatore et conservatore.* id.
- CONCLUSIO. *Creaturae indigent directa et positiva Dei conservatione; unde conservatio nihil videtur esse aliud, quam continuata creatio.* 195.
- ARTIC. II. *De Deo primo motore.* 200.
- CONCLUSIO. *Deus concurrit immediate ad omnes et singulos actus liberos creaturarum.* 219.
- ARTIC. III. *De Deo rerum omnium et creaturarum gubernatore.* 230.
- CONCLUSIO. *Deus providet rebus omnibus, quae sunt ac fiunt in universo.* 231.
- ARTIC. IV. *De Deo domino et ab hominibus colendo.* 244.
- CONCLUSIO. *Revelationis necessitas demonstratur.* 240.
- APPENDIX. *De erroribus theologiae naturali adversis.* 265.

PARS SECVNDA

METAPHYSICAE

SEV

PNEVMATICA;

HAEC metaphysicae pars, quae circa spiritus versatur, Deum, angelos, mentemque humanam, praestantissima entia contemplatur. Paucissima sunt, quae lumine naturali de angelis novimus; hinc tota de angelis doctrina in sacra theologia opportunius tractatur. Itaque praetermissis iis, quae a nonnullis philosophis de his sublimioribus spiritibus disputari solent, de mente nostra primum sermonem instituemus. Ex hac autem mentis nostrae contemplatione ad spiritum infinitum, rerum omnium auctorem, et dominum adsurgemus. Hanc secundam metaphysicae partem, maioris distinctionis causa, in varias sectiones dividemus.

SECTIO I.

De mente humana.

Praeclarissimam ferunt veteris cuiusdam sapientis sententiam: *nosce te ipsum*. Et re quidem vera, & quid prodesse nobis possunt sublimiores scientiae, si nosmetipsos ignoremus? Si nesciamus & quid sit anima nostra, an spiritualis et immortalis? Quodnam inter ipsam et corpus commercium intercedat? & Quae sint illius facultates? Hae autem cognitiones omnes & quid nobis prosunt, si animam ipsam perdamus? & Si ad veram immortalitatem, aeternam scilicet beatitudinem consequendam nostris facultatibus non utamur? Hinc patet tota praestantissimi argumenti divisio. Quae ad humanam mentem pertinent sub triplici potissimum ratione considerari possunt. Vel enim mens humana in se et absolute spectatur, vel in ordine ad corpus, vel tandem mentis humanae facultates aliquae considerantur.

CAPVT I.

De mente humana in se spectata.

Duo potissimum inquirenda occurrunt. Primum, an mens humana sit spiritualis, et a corpore distincta: secundum, an sit immortalis.

ARTICVLVS I.

De mentis humanae spiritualitate.

I.

*M*ens humana est: *id quod in unoquoque nostrum cogitat.* A scholasticis vulgo definitur: *spiritus creatus incompletus.* Qua definitione secernitur ab angelo, quatenus mens humana destinata est informando corpori, et cum eo apta est constituere totum *substantiale*, nempe hominem.

II. Per *corpus* seu materiam intelligimus: *substantiam extensam, divisibilem, solidam, ex variis partibus variarum figurarum contextam.* Per *spiritualem* vero substantiam intelligimus: *substantiam expertem materiae, seu quae extensionem, divisibilitatem et soliditatem excludat.* Quaestio est igitur, utrum id, quod in unoquoque nostrum cogitat, sit substantia expertis extensionis, divisibilitatis, soliditatis cet.

Inter veteres permulti fuerunt, qui materialem animam, et veluti quoddam tenuissimum corpus ex subtilissimis particulis igni vel aëri similibus, celerrimoque motu agitatis conflata fecerunt. Neque etiam hodie desunt increduli perversique homines, qui eundem perniciosissimum errorem tueantur. Cum hac nefaria sententia confundi non debet haud satis accuratus loquendi modus a nonnullis scriptoribus ecclesiasticis aliquando usurpatus. Aliqui etiam ecclesiae patres humanam animam, angelos, Deum ipsum *corpus* vocarunt, sed alio plane sensu. Etenim quum in-

corpoream quamdam substantiam concipere vix possent: quidquid existeret, et a nihilo distingueretur, corpus vocabant ita, ut corporis nomine entia a nihilo secernere dumtaxat intenderent. At corpus illud a materia sive corporea substantia perspicue distinguebant; quum adfectiones illas atque attributa, quae corporeae substantiae sive materiae conveniunt, ab eiusmodi corpore seiungerunt, ideoque nominis abusu dumtaxat errarunt. Ita Tertullianum excusavit S. Augustinus *de Genesi ad litteram lib. 10. cap. ult.*: *quia corpus esse animam credidit, non ob aliud fecit, nisi quod eam incorpoream cogitare non potuit, et ideo timuit, ne nihil esset, si corpus non esset.* His praemissis sit

CONCLUSIO.

MENS HVMANA EST SVBSTANTIA SPIRITVALIS,
SEV A MATERIA VEL CORPORE DISTINCTA
ATQVE DIVERSA.

Prob. 1. pars: scilicet mentem humanam esse substantiam. Animam dicimus id, quod in nobis cogitat, sed id quod in nobis cogitat, est substantia. Et quidem experimur, cogitationes in nobis continuo mutari, alias aliis fluxu perpetuo succedere; sed *mutabilia*, quae enti insunt, *modi* dicuntur, et sine subiecto esse non possunt; ergo cogitationes sunt modi, qui sine subiecto esse non possunt. Illud autem subiectum est id, quod in nobis cogitat, quod proinde aliquo ad existendum subiecto non indiget: ideoque substantia est. Etenim si id, quod in nobis cogi-

tat, dicatur indigere aliquo subiecto, hoc ipsum subiectum dicemus id, quod cogitat; ergo anima est substantia.

Prob. 2. pars. Et 1.º: principium operationum, quae ad materiam pertinere non possunt, est substantia prorsus distincta a materia, ac proinde spiritalis; atqui mens humana est principium operationum, quae non possunt ad materiam pertinere, nempe cogitationum, quarum quisque sibi conscius est; ergo mens humana est substantia spiritalis. Prob. min. Si cogitatio pertineret ad materiam, esset interna materiae *modificatio*. Quum enim cogitatio sit subiecti cogitantis actio interna, per quam res cogitans alio modo se habet ad se ipsam, interna est subiecti cogitantis modificatio; cogitatio autem non potest esse interna materiae modificatio. Si enim esset interna materiae modificatio, esset ipsa materia *modificata*; atqui cogitatio non est, nec potest esse materia modificata. Nam si ita esset, cogitatio haberet proprietates materiae: esset proinde extensa, divisibilis in partes, et figurata; quod absurdum est dicere. Et enim; quis possit a se obtinere, ut credat, intellectus actum, v. g. ad sensum vel dissensum esse certo loci spatio diffusum, posse scindi in duas quattuorve partes, et habere figuram rotundam aut quadratam aut triangularem? Ergo cogitatio non potest esse materiae modificatio, ac proinde mens humana est principium operationum, quae ad materiam pertinere non possunt.

Prob. 2. Si cogitatio pertineret ad materiam, vel cogitarent singulae materiae particulae, ex quibus componeretur corpus cogitans, vel non;

utrumque absurdum est ; ergo cogitatio ad materiam pertinere non potest , adeoque anima non est materia. Minoris 1. pars ostenditur. Si cogitarent singulae corporis particulae , vel cogitatio esset tota in singulis , vel partim in una ; partim in altera , neutrum autem dici potest : non primum , alioqui tot erunt substantiae cogitantes , quod partes. Verum non dubia conscientia novimus , unum aliquid et simplex in nobis cogitare. Praeterea si tot essent cogitationes , quot partes , de illis singulis partibus eadem , quae de toto corpore cogitante , quaestio semper institui posset , num scilicet singularum illarum partium particulae in infinitum divisibiles cogitent vel non. Si dicerentur cogitare ; ergo essent actu in nobis infinita numero entia actu cogitantia seorsum , quaeque proinde separata , dum corpus in pulverem reducitur , etiam cogitarent ita , ut deinde in plantis , in terra , in lapidibus aliisque corporibus , in quae transiret corporis nostri substantia , essent infinitae actu particulae cogitantes , quod est absurdum. Si vero illae partium cogitantium particulae in infinitum divisibiles non cogitent , inde etiam illud sequitur , cogitationem scilicet esse partim in una parte , partim in altera , quod quidem absurdum est. Etenim cogitatio non ita potest in partes dividi , ut media pars cogitationis dicatur esse in una materiae parte , media pars in altera. Neque enim extensa est cogitatio , nec concipere valemus mediam aut quartam aut millesimam ullius cogitationis simplicis partem ab aliis partibus separatam. Deinde secta in partes cogitatione , nemo posset adfirmare , se aliquid percipere. Siquidem unaquaeque pars

non cogitaret totum aliquod, sed aliquam dumtaxat totius partem: non ipsa cogitationum partialium collectio totam rem aliquam perciperet, quum una earum nesciret, quid perciperet altera. Haec de 1. minoris parte.

Minoris 2. pars probatur, nempe ex partibus materiae non cogitantibus numquam fieri posse corpus cogitans. Etenim in earum partium non cogitantium dispositione qualibet nihil deprehendi potest, quod cogitationem producere valeat. Illa enim varia partium dispositio fieri non potest, nisi per variam partium distantiam, contactum, motum, quietem, figuram cet.; sed haec omnia nihil continent, quod ullam possit cogitationem producere. Nam quomocumque moveantur corpora, quaecumque sit corporum distantia, figura cet. illa partium non cogitantium varia dispositio numquam poterit esse cogitatio, nec cogitationem poterit continere; effectus autem in sua causa contineri debet, et ex nihilo produci nequit; ergo particulae materiae non cogitantes quomocumque inter se dispositae, numquam poterunt fieri corpus cogitans.

Prob. 3. Substantia, quae vel uno temporis articulo terrae viscera rimatur, coelum immensum cogitatione percurrit, raptim evolat in sinum Dei, spirituum coetus perlustrat, orbem universum pervadit, obiecta immaterialia, incorporea, sensibus impervia percipit: puta, virtutis honestatem, vitii foeditatem, aequitatis et iustitiae regulas, numerorum habitudines et proportionem, sensuum ipsorum errores, ignorantiae turpitudinem, scientiarum utilitatem ac decus, est vere ac proprie

spiritus, non materia. ; Qui enim intelligi potest, substantiam corpoream atque inertem in spatia immensa unico temporis puncto transferri: res immateriales nostrisque sensibus minime obnoxias percipere? atqui hominis anima est substantiae huiusmodi, ut cuilibet constat intimo conscientiae testimonio; ergo mens humana est vere et proprie spiritus.

Prob. 4. Sensationum nostrarum varietas, uniformitas, molestae sensationes in nobis etiam inuitis excitatae, voluntatis imperium in plurimos sensationum effectus: haec omnia conscientiae nostrae testimonia certo demonstrant, non solum obiecta extra nos et extra mentem ipsam existere, sed etiam obiecta illa mentemque nostram essentialiter differre, manifeste ostendunt. Et quidem si mens nostra ab ipso corpore non differret, nulla umquam esse posset illa, quam tamen in nobis saepe experimur, inter sensationum effectus ipsamque voluntatem discordia et mutua veluti pugna: obiectorum externorum effectus in anima productos, nisi anima spiritualis sit, nulla ratione intelligi posse, evidens est. Fingamus, animam esse materialem: obiecta externa nullam aliam menti nostrae mutationem adferre possunt, praeter varias motus, loci vel figurae determinaciones, quod quidem patet, et ab omnibus conceditur; sed haec omnia cum ideis in anima productis nullam relationem habent. Huius argumenti ut sentiatur vis certe maxima et insuperabilis, vocis *Dei* exemplo utemur. Dum auditur vox ista *Deus* latina, vir linguae latinae omnino imperitus, audito hoc vocabulo, eundem omnino expe-

ritur motum in singulis organi auditorii fibrillis, ac si latine sciret. Igitur anima materialis iisdem omnino motibus obnoxia foret in cerebro hominis linguae latinae imperiti vel bene docti, ac proinde in utroque casu vocabuli significationem aequae inteligeret. Quod autem res aliter se habeat, proculdubio repetendum est ex linguarum institutione mutuaque hominum conventionione. Porro mutuae huius conventionionis capaces esse non possunt substantiae mere materiales, in quibus scilicet iisdem soni eisdem motus producerent, ac proinde et easdem sonorum notiones eandemque vocabulorum intelligentiam; quod experientiae et rationi repugnat. Illa igitur conventio ad aliam substantiam, quae spiritualis est, necessario pertinere debet.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Obiect. 1. Sine ulla ratione negatur, cogitationem convenire materiae, nisi omnes materiae modos cognoscamus; atqui omnes materiae modos nec cognoscimus, nec possumus cognoscere; ergo cogitatio potest materiae convenire. *Resp. N. mai.* Nam etiamsi non cognoscamus omnes materiae modos, tamen certo scimus, materiae convenire non posse modos contradictorios. Porro si materia cogitaret, ipsi convenirent modi contradictorii. Nam cogitatio excludit partes, extensionem, figuram, divisionem et motum: haec autem omnia includit materia: ergo materia haberet proprietates contradictorias, si vi cogitandi praedita esse posset.

Inst. 1. Licet cogitatio non sit extensa, di-

vidua et figurata ; tamen potest esse modificatio materiae. Et quidem motus et quies sunt modificationes materiae , nec tamen sunt aliquid extensum et divisibile ; ergo materiae convenire potest cogitatio. Resp. N. ant. , ad cuius probationem dico , modificationem materiae duplicis esse generis. Alia est modificatio *externa* , sive modus , quo res aliqua esse habet ad res alias extra se positas ; alia est modificatio *interna* , sive modus , quo res aliqua sese habet ad se ipsam. Porro motus et quies sunt modi , quibus corpus se habet ad partes spatii , seu ad corpora circumstantia : motus scilicet est modus , quo corpus locis pluribus successive respondet ; quies vero est modus , quo corpus eidem loco permanenter respondet ac proinde motus et quies sunt modi materiae pure externi. Potest quidem materia habere modificationes pure externas , quae neque sint extensae neque divisibiles neque figuratae. Nam illae modificationes non sunt extensae neque divisibiles neque figuratae , quae sunt meri respectus , merae relationes nihil mutant in ipsa re ; at materia non potest habere modificationes internas , quae neque sint extensae neque divisibiles neque figuratae. Istae enim modificationes sunt ipsamet materia in se et absolute spectata : figura materiae v. g. , quae est interna materiae modificatio , est absolute et in se ipsa materia , proindeque extensa et divisibilis. Quum ergo cogitatio sit subiecti cogitantis modificatio interna , actio nempe , per quam res cogitans alio modo se habet ad se ipsam , non potest convenire materiae , nisi ipsa sit divisibilis et extensa ; ergo quum non sit divisibilis et extensa , non potest pertinere ad

materiam; pertinet ergo ad aliam substantiam, ad spiritum scilicet.

Obiect. 2. Anima easdem habet modificationes ad corpus; etenim pro variis corporis motibus et effectibus varias suscipit cogitationes; ergo anima eandem omnino daturam habet cum materia seu corpore. Resp. N. ant., ad cuius probationem dico, animam quidem pro variis corporis motibus varias suscipere modificationes: ita pro variis sensuum externorum motibus varias habet sensationes, pro varia oculorum commotione varios percipit colores, sonos varios pro vario aurium pulsu. Non tamen idcirco anima easdem habet ac corpus modificationes; modificatio enim corporis est motus, figura, situs cet., quas quidem modificationes a cogitatione longe diversas esse demonstravimus.

Inst. 1. Anima laeso corpore laeditur; ergo operationes animae sunt modificationes materiae. Resp. dist. ant.: anima laeso corpore laeditur, sed *diverso modo*, esto ant. *eodem modo*, N. ant. et cons. Laeditur enim corpus, quatenus nexus partium corporis aut dissolvitur aut vehementius impellitur: anima vero laeditur, quatenus ex occasione laesi corporis in ea excitatur pro legibus conjunctionis animae cum corpore sensatio gravis et molesta, quae *vulnus* quoddam *animae* dicitur. Dixi *esto antecedens*, quia nonnumquam anima in rei alicuius consideratione sic defixa haeret, ut laeso corpore, nihil doloris sentiat.

Obiect. 7. Non desunt philosophi, et quidem primi nominis, qui materiae elementa simplicissima omnino esse, indivisibilia et inextensa, pro certo adfirmant, idque multis conantur demonstrare ar-

gumentis ; ergo in hac hypothesi , quae non solum non repugnat , sed firmissimis sese tuetur rationibus , statim philosophis eripiuntur praecipua argumenta quae ab extensione et partium compositione deduci solent , ac proinde absurdum non est , operationes animae esse modificationes materiae. Resp. C. ant. , N. cons. Quidquid sit de illa hypothesi , quam strenue propugnans doctissimi quidem philosophi non pauci , firmissima tamen manent argumenta hactenus explicata. Et certe quum materia ex elementis sive extensis sive inextensis composita sit , ut omnes philosophi concedunt ; totam vim servant argumenta , quae ex materiae compositione deducuntur. Hac enim ratione argumentari licet : vel cogitarent singula inextensa materiae elementa vel non ; utrumque autem absurdum esse , ex conclusionis probatione facile colligitur ; ergo necessum est , ut praeter simplicissima materiae elementa , quibus cogitatio competere non potest , aliae admitantur diversae omnino naturae simplices substantiae , quae cogitationis capaces sint , aliasque solas appellabimus substantias spirituales , parum solliciti de intima corporeorum elementorum natura , quae quidem quaestio ad praesentem locum non pertinet. Ceterum accurate distingui debet *simplicitas* vel inextensio ab ipsa *spiritualitate*. Atque ita evidens fiet , praecedentes probationes a philosophicis hypothesibus non pendere , quod quidem probe observandum est. Quamvis enim divina revelatione certissime constet animae spiritualitas ; tamen contra incredulos perditosque homines summo studio urgeri debent demonstrationes phi-

losophicae, neque haec arma e nostris manibus eripi permittendum est, quod facere conantur infensissimi quidam christianae, immo et omnis religionis hostes.

ARTICVLVS II.

De mentis humanae immortalitate.

I.

Exsistentia Dei et immortalitas mentis humanae sunt duo prima principia, quibus universa religio innititur. Si enim alterutrum ex illis convellas, iam omni flagitio latissimum reseras ostium. Si nihil est sperandum vel timendum post hanc vitam, quo iam freno coërcere poteris insanas mortalium cupiditates?

II. *Immortalitas* definiri solet: *perpetua entis viventis duratio*. *Entis* quidem *viventis*, hoc est, habentis in se actionis alicuius principium; nam etiamsi aliqua materia non vivens in aeternum duratura esset, dici non deberet immortalis.

III. Immortalitas duplex distinguitur, alia *absoluta*, alia *relativa*. Immortalitas *absoluta*, quae *intrinseca* dici potest, convenit enti viventi nullum habenti in se et ex natura sua principium interitus. Immortalitas *relativa*, quae etiam *extrinseca* dici potest, convenit enti viventi, quod non potest ab alio ente externo destrui vel annihilari.

IV. Soli Deo convenire immortalitatem tum absolutam tum relativam, certum est. Nam solus

Deus ita necessario existit, ut neque a principio interno, neque ab ulla causa externa destrui possit. Vnde mens humana et quilibet creatus spiritus non habent immortalitatem relativam in omni sensu. Quamvis enim non possint destrui et annihilari ab alio ente creato, possunt tamen absolute annihilari a Deo.

V. Quum ergo quaeritur, an mens humana sit immortalis, quaestio non est, an a Deo absolute annihilari possit, sed quaeritur dumtaxat: I. an mens humana nullum habeat in se et ex natura sua principium interitus: II. an nulla in toto mundo existat causa creata externa mentem potens destruere: III. an Deus nolit eam annihilare, aut eam mutare umquam ita, ut facultates vitales, quas in ea deprehendimus, amittat. Hic est status quaestionis, qui quidem probe attendi debet.

VI. Fide certum est, mentem humanam non interituram cum corpore, et in aeternum duraturam viventem. Hinc Christus Dominus *Matth. 10. v. 28.*: *nolite, inquit, timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere*; et *Iohann. 12. v. 25.*: *qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam*. Innumera alia sunt desumta ex revelatione argumenta; quibus humanae mentis immortalitas extra omnem dubitationem ponitur. Verum ea haec non attingimus, ne in alienam messem falcem iniiciamus; non enim auctoritate, sed ratione tantum hoc loco agendum nobis est. Quumque lateranense concilium sub Iul. II. et Leone X. celebratum philosophos omnes *sess. 8.* excitet, ut ad istam capitalem in christiana religio-

ne veritatem demonstrandam omnes ingenii vires adhibeant; nostrae sunt partes, ex innumeris paene rationibus, quas veteres et recentiores philosophi attulerunt, efficaciores in medium proferre.

CONCLUSIO.

MENS HUMANA EST IMMORTALIS.

Prob. I. nullo corruptionis genere mentem humanam interire naturaliter posse. Etenim substantia spiritualis nullo modo perire aut corrumpi naturaliter potest; atqui (*ex praeced. conclusione*) mens humana est substantia spiritualis; ergo anima humana perire non potest, adeoque est immortalis. Prob. mai. Substantia spiritualis est substantia simplex seu nullis constans partibus (*ex superiori conclusione*); atqui substantia simplex nullo modo perire aut corrumpi naturaliter potest; ergo substantia spiritualis nullo modo perire naturaliter potest. Prob. min. I. Perire aut corrumpi non potest divisione aut dissolutione, quum sit partium expers et realiter indivisibilis. II. Non compositione, quia licet ipsi adnectantur vel alia quaelibet corpora aut mentes aliae, semper in se simplex et eadem remanet. Etenim corpora aut mentes substantiam simplicem alterare aut interius mutare nequeunt. In ea enim nihil transponere, nullum motum internum concipere licet, qui excitari, dirigi, augeri aut diminui possit, quemadmodum in compositis contingit, ubi mutatio inter partes locum habet. III. Denique in substantia simplici

intus non latent principia, quae eam annihilare vel destruere possint. Evidens enim est, nullam substantiam posse semetipsam in nihilum redigere. Et enim nihil in rerum natura sibimetipsi contrarium est, sed res singulae, quae existunt, habent semper in se rationem, qua sunt id, quod sunt. Nec minus evidens est, substantiam partium expertem non posse nec divisione nec compositione nec motu nec alia quacumque ratione sese destruere. Ex his omnibus patet, substantiam simplicem neque ab ulla causa externa neque ab interna naturaliter posse aut corrumpi aut destrui, ergo substantia spiritualis ac proinde mens humana nullo corruptionis genere naturaliter interire potest.

Prob. 2. mentem humanam a Deo numquam annihilari, nec ita umquam mutari, ut facultates vitales amittat. Plurima proferuntur argumenta, quorum praecipua seligemus.

Primum. Substantia spiritualis semel condita non est deterioris conditionis, quam substantia corporea, atqui corpora semel creata Deus non annihilat; ergo nec substantias spirituales. Et certe quum reductio in nihilum ex se tam conceptu difficilis sit, quam eductio e nihilo, philosophis olim visum est: *gigni de nihilo nihil, in nihilum, nihil posse reverti*, ex Persio *satira 3*. Hic igitur ordo ab omnipotente Deo in rebus creatis constitutus videtur, ut quas e nihilo semel eduxit creaturas, perpetuo conservet. Ideoque fieri non potest, manente illo ordine, quem in corporibus observari videmus, ut substantia spiritualis pereat. Hunc ordinem observari in mundo intellectuali, sicut in materiali, probare possemus ex variis sacrae scri-

pturae testimoniis. Sed quia heic non revelatione sed ratione tantum naturali utimur, veritatem hanc demonstramus ex praestantia mentis humanae, et ex eius analogia cum corpore. Si enim Deus conservat corpora omnia ita, ut tot sint materiae atomi, quot ab initio fuerunt; quomodo fieri posset, ut conditor optimus mentem humanam, cuius officium est Deo vivere, et finis propter ipsum Deum vivere, destrueret et in aeternum annihilaret?

Secundum. Quaedam sunt heic a nobis sumenda postulata, quae certe sine iniquitate summa negari non possunt. I.^{um} est: humanum genus initium habuisse. Quod quidem ex omnium gentium historiis, ex eorum, quae narrant, serie, ex artium novitate aliisque certissimis argumentis constat. II.^{um} est: causam humana natura praestantiorē humano generi ortum dedisse; nam nihil potest per se e nihilo emergere. III.^{um} est: a supremo rerum omnium auctore nos hisce in terris positos fuisse, non ut nobis noceret, sed contra, ut beneficeret, quot nobis constat ex omnis generis bonis, quibus nos circumdedit beneficentissimum numen. IV.^{um} est: eam esse humani generis constitutionem, ut sine extremis malis homines mutuis officiis carere nequeant. Quis enim solus in desertis sine ulla ope humana parare sibi poterit subsidia omnia ad vitam commode degendam, et ad facultates suas perficiendas necessaria? His praemissis postulatis, quae in dubium vocari nequeunt, nunc fingamus, omnia humanitatis officia sibi invicem homines exhibere ita, ut totum humanum genus amice conviveret, non secus ac cognati iique ami-

cissimi vivere solent. Nihil videretur postea hominibus expetendum, nisi ut morbis omnibus carerent, talisque vita aeternum duraret; aut saltem, si amittenda esset, alia non deterior succederet. Hinc sequitur, tot bona, quae a Deo accepimus, omnia futura esse inania, nisi perpetua felicitate fruamur. Nam quavis bonis omnibus quae in hac vita mortali possunt comparari, fruermur; quando iis carendum esset et moriendum, tunc temporis praeterita omnia bona veluti in venenum conversa nos acerbissime cruciarent. Iam vero si moriendum esset sine ulla spe futurae post hanc vitam beatitudinis, beneficum optimumque numen tot bonis videretur nos cumulasse non benefaciendi causa, sed potius ad irritandam nostram cupiditatem, cui tamen nulla ratione satisfactum vellet ita, ut aliqua beatitudinis parte veluti nobis ostensa, eam subito omnemque spem eriperet, et nos ad ultimam desperationem adigeret, quo quidem crudelius nihil fieri potest. Igitur aut eum, a quo tot et tanta beneficia collata sunt, omnium crudelissimum esse, dicendum esset, aut ab eo negari beatitudinem, quia eam dare non potest. Prius impium omnino est et iniquum. Etenim qui nobis tot et tanta dedit bonitatis indicia, hunc crudelitatis suspectum habere, impium simul et iniquum est. A Equo absurdum est dicere, Deum non posse nobis beatitudinem dare. Qui enim potuit efficere, ut esse inciperemus; an non poterit efficere; ut aut pars nostri post mortem aeterna sit, aut totus homo etiam denuo vivat? Posterius certe non est priori difficilius. Inde igitur colligere licet, Deum et velle et posse nos aeterna donare beatitudine,

quam nos consequi non possumus, nisi saltem ea pars nostri, quae intelligit, vult, sentit, aeternum vivat, ideoque nisi mens nostra sit immortalis. Haec nostra ratiocinatio demonstrat, Deum bonitati suae convenienter non acturum, si nullam hominibus aeternam beatitudinem concederet, quamvis alioquin omnibus huius vitae bonis fruerentur. At multo maioris erit ponderis tota ratiocinatio, si quod res ipsa est, animadvertamus: neminem his omnibus bonis frui non solum propter corporis infirmitatem aliosque inevitabiles casus, sed postissimum propter violatam legem, quam natura ipsa et hominis constitutio nos docent. Etenim quum homines heic in terris a Deo collocati sese invicem adiuvare debeant, eò miseriore sunt, quo minus sibi mutuam auxilium praebent; quo amplius autem, eò feliciores. At quotidiana experientia notum est, plerosque homines adfectibus obcaecatos sibi invicem, quam maxime possunt, nocere. Vnde aliquando infelicissima fit haec vita, atque non raro contingit, ut qui maxime omnium divinae voluntati convenienter vivunt, aliosque homines beneficiis amice invant, ii demum sint mortalium infelicissimi.

Hoc posito, quaerendum, an ex his, quae de Deo novimus, possimus conficere, Deum aliquando tandem eorum habiturum esse rationem, qui legem naturae humanae ab ipso Deo conditam observant, et tamen vitam infelicem degunt. Et certe qui vitam hominibus dedit, non ut iis faceret male, eosque ita constitutos esse voluit, ut mutuo auxilio indigerent; idem sine dubio vult, ut sese adiuvent, ideoque eorum probat vitam,

qui id faciunt, ad quod sunt a natura sua comparati. Credibile autem non est, eos in hac vita miseros esse, neque post hanc vitam quidquam mercedis accipere. Sibimetipsi contradiceret, qui homines eius voluntati maxime obtemperantes omnium possime haberi pateretur. Igitur ex miseriis, quibus viri probi in hac vita saepissime torquentur, certissime colligimus, mentes esse immortales.

Tertium argumentum multa complectitur, et desumitur ex spirituali et incurruptibili mentis alimento, ipsa nimirum veritate, quam sitit esuritque anima nostra: ex praeteritorum memoria ac futurorum providentia: ex studio virtutis et famae perennis consequendae desiderio: ex conscientiae stimulis, quibus improbi in articulo mortis lacerantur: et ex conscientiae bonae testimonio, quod bonos mira dulcedine et ineffabili quadam aeternarum deliciarum praelibatione perfundit: ex consensu praestantissimorum sapientum tum apud gentiles, tum apud christianos, immo etiam gentium maxime barbararum, quibus sancta fuit sepulchrorum cura. Non leve etiam momentum habet consensus aetatum omnium religio omnium populorum, qui inferos timent et colunt. Maximum quoque argumentum est, naturam ipsam de immortalitate animarum tacitam indicare, quod nempe *omnibus curae sunt, quae post mortem futurae sunt*, ex Tull. lib. 1. tusculan. quaest. Haec autem omnia argumenta tantae sunt evidentiae, ut animos quoslibet ingenuos et veri amatores de sua immortalitate invicte persuadeant.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Obiect. I. Mens humana debet interire cum corpore, nascitur enim cum corpore; ergo non est immortalis. Resp. N. ant., ad cuius probationem dist., mens humana nascitur cum corpore, sed modo longe diverso, C. ant. eodem modo, N. ant. et cons. Mentem humanam non interire cum corpore variis iisque invictissimis argumentis iam demonstravimus. Equidem anima nascitur cum corpore, sed modo penitus diverso. Quippe corpus educitur e materia iam existente, anima vero creatur, seu e nihilo tam sui quam subiecti producitur. Quare non possunt interire mentes humanae instar corporis per dissolutionem et separationem partium, sed tantum desinere per annihilationem. Quod autem interire non potest nisi per annihilationem, immortale est ex natura sua. Sed quaestio de origine animae heic breviter tantum indicanda, quantum ad metaphysicos pertinet. De mentis origine variae fuerunt sententiae, quae tamen ad tres praecipuas referri possunt. Qui mentem corpoream statuunt, eam a parentibus una cum corpore generari aiunt; alii, ab initio mundi eam a Deo sine corpore creatam fuisse, dicunt; alii denique, eam a Deo creati, et corpori, quum formatum est, immitti sentiunt.

I. Qui mentes corporeas esse, easque instar corporis ex traduce propagari contendunt, satis refelluntur ex iis, quae de animae spiritualitate demonstravimus. Fuere quidem nonnulli patres, qui, ut facilius peccati originalis transmissionem adver-

sus pelagianos explicarent, existimarunt, quoddam esse veluti semen incorporeum, quo animae a parentibus traducerentur ad posteros, ea quaestione de animae origine necdum eliquata et definita.

II. Qui animas initio mundi creatas aiunt, id absque ullo fundamento adserunt. Etenim quae ratio umquam ab illis philosophis allata fuit, vel adferri umquam poterit, qua ostendatur, humanos animos ante corpora existisse? Et quidem quum humanus animus regendo corpori accommodatus sit atque destinatus, longe verisimilius est, ipsum tunc solum a Deo creari, quum corpori coniungi debet.

III. Per rationem solam demonstrari non potest, vel saltem hactenus demonstratum non est, mentes humanas a Deo creari, et corpori coniungi eo momento, quo formatum est. Praeterea non potest accurate iudicari, quo tempore formatum sit corpus, neque etiam ratione sola invicte determinatur, utrum in corpore imperfecto mens aliquamdiu fuerit, nec tandem, quo momento corpori perfecto coniungatur, potest definiri.

Varias de animarum origine opiniones dubitanter proponit S. August. his verbis: *harum autem sententiarum de anima utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus mox fiant, an in corpora nascentium iam alibi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere adfirmari oportebit; aut enim nondum ita quaestio a divinatorum librorum catholicis tractatoribus pro merito suae obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est, aut si iam factum est,*

nondum in manus nostras huiusmodi litterae pervenerunt. Verum in hac quaestione, quae S. Augustini temporibus libere propugnata fuit, hoc hodie de fide certo tenendum est: animas non a parentibus generari, sed a Deo immediate creari, et corporibus, quibus coniunguntur, infundi.

Inst. 1. Mens humana pendet a corpore, ut existat; ergo perit pereunte corpore. Prob. ant. Mens humana non producitur, nisi dependenter a corpore; ergo pendet a corpore, ut existat. Resp. N. ant., ad cuius probationem dist., non producitur, nisi dependenter a corpore tamquam ab occasione, C. ant., tamquam a subiecto, in quo et per quod existat, N. ant. et cons. Si mens produceretur dependenter a corpore tamquam a subiecto, in quo et per quod existeret, sicut rotunditas cerae v. g. producitur dependenter a cera, in qua recipitur; penderet quidem a corpore, ut existeret, ac pereunte corpore ipsa interiret, sed producitur tantum dependenter a corpore tamquam ab occasione, quatenus scilicet conformato et organis sufficienter instructo corpore, cum quo mens destinata est constituere totum hominem, statim determinatur Deus ad creandam animam huic corpori coniungendam. Itaque anima non magis pendet a corpore, ut existat, quam paries aliquis pendet ab alio pariete praeesistente, ad cuius occasionem construitur, ut cum illo domum efficiat.

Instit. 2. Mens humana pendet a corpore, ut operetur; ergo etiam, ut existat. Resp. dist. ant. pendet a corpore, ut operetur tamquam ab occasione, C. ant., tamquam a principio suarum operationum, N. ant. et cons. Corpus non cogitat,

non percipit, non vult, non sentit; ergo non est principium operationum animae, sed est tantum occasio cogitandi, quatenus scilicet propter leges commercii, quod est inter illas duas hominis partes tam dispares, mens determinatur ad cogitandum ex occasione motuum, qui fiunt in corpore, praesertim in cerebro. Corpus enim per se et proprie non agit in animam spiritualem. Porro quamvis *occasionis* nomen heic et alibi usurpemus, non tamen intelligendum est, quasi *causarum occasionalium* systemati faveamus. Hoc vocabulo nihil aliud significamus, nisi coniunctionis legem inter corpus et animam, quaecumque sit lex illa, de qua in metaphysices progressu sermonem habebimus.

Inst. 3. Mens non potest operari, nisi dependenter a corpore tamquam ab occasione; ergo extra corpus non potest operari. Resp. dist. ant. mens, dum *unita* est corpori, non potest operari nisi dependenter a corpore tamquam ab occasione, esto ant. postquam *separata* est a corpore, N. ant. et cons. Distingui debet duplex status mentis humanae; alius, quum est unita corpori, alius quum est separata a corpore. In primo statu aequum fuisse videtur, ut anima cogitaret dependenter a corpore, excitata scilicet per motus varios in organis sensoriis impressos, sic nimirum instituentem Deo. In altero autem statu, nempe a corpore separata; et carnis quasi compedibus soluta, operari poterit modo longe nobiliori sibi que magis conveniente, per intellectiones puras sine ulla phantasmatum admixtione. Nihil etiam obstare videtur, quominus anima a corpore separata eadem et similes habere possit sensationes, eademque

percipere phantasmata, non secus ac dum corpori coniuncta est. Etenim; quis neget, animam a corpore seiunctam obiecta sensibilia eorumque qualitates posse percipere? quandoquidem etiam dum est coniuncta corpori, ipsa, non corpus percipit. Eadem vero causa, quae ex occasione motuum corporis perceptiones anima producit, easdem similesve perceptiones sine illis motibus producere poterit.

Inst. 4. Mens extra corpus esset in statu violento; ergo naturaliter non potest existere separata a corpore. Resp. I. permissio antecedente, N. cons. Quod substantia sit in statu violento, non sequitur, eam continuo in nihilum redigi, nisi substantia illa sit corporea, cuius partes dissolvi possunt. Vnde animae damnatorum, quae simplices sunt; etiamsi in statu violento versentur, non tamen idcirco pereunt, sed dolori suo in perpetuum vivunt. Resp. II. N. ant. Equidem animae violentum est a corpore separari propter naturalem in corpus propensionem. At non probant adversarii, eam a corpore separatam esse in statu violento. Nam etiamsi anima huiusmodi propensionem servaret, non tamen dici posset in statu violento, in eo saltem sensu, quod corporis praesentia carere non possit. Et certe animae beatae et intime cum Deo coniunctae minime sunt in statu violento, qui earum obstaret felicitati.

Inst. 5, Saltem anima a corpore separata non poterit nullas sensationes habere; ergo erit in statu violento. Resp. dist. ant. non poterit sensationes habere, si per sensationem intelligas perceptionem impressionis alicuius factae in corpus, C. ant., si

intelligas interiorem adfectionem animae, qualis ipsi advenire solet ex occasione corporis, N. ant. et cons. Et quidem si sensatio sumatur pro perceptione alicuius impressionis factae in corpus, mens extra corpus nullam sensationem habere potest; quum enim corpori desinat esse coniuncta, illius motibus tanquam occasionibus non adficitur. At si sensatio sumatur pro interiori ipsius humanae mentis adfectione, quae occasionem habere solet a corpore, certe mens a corpore separata sentire potest. Etenim iisdem perceptionibus tunc adfici potest, Deo volente, quibus adficitur, ubi corpori est sociata, cum eo tantum discrimine, quod ubi corpori sociata est, illas perceptiones accipit ab obiectis externis *mediate*, scilicet mediante corpore suo; ubi vero a corpore soluta est, easdem aut similes perceptiones ab iisdem obiectis poterit *immediate* recipere.

Obiect. 2. Mens humana est essentialiter forma corporis; ergo pendet a corpore, ut existat. Resp. dist. ant. est essentialiter forma corporis secundum *aptitudinem*, C. ant., secundum *actua-lem informationem*, N. ant. et cons. Mens ex propria conditione apta est coniungi corpori, et cum eo totum substantiale componere; sed quum sit substantia a corpore omnino distincta, et extra corpus agere possit, non est de eius essentia, ut corpori coniungatur. Hanc difficultatem fusius deinde explicabimus.

Inst. Mens humana est pars hominis, ideoque substantia incompleta; ergo de eius essentia est, ut actu coniungatur corpori, Resp. N. cons. Mens humana non dicitur incompleta eo sensu, quod sit

quasi dimidia substantiae, cui desit aliquid ad rationem substantiae, sed eo tantum sensu, quod sit apta ad corpus informandum et hominem unum cum corpore constituendum.

Obiect. 3 Quod crescit, viget, deficit cum corpore: quod omnibus corporis mutationibus est obnoxium, debet dissolvi et interire cum corpore: atqui mens humana crescit in pueris, viget in iuvenibus, deficit in senibus, sana est in sanis, aegra in aegris; ergo mens humana non est immortalis. Resp. dist. mai. si haec omnia menti realiter, non secus ac corpori, contingant, C. mai., si apparenter tantum et ex occasione corporis, N. mai. et dist. min., N. cons. Illae igitur mutationes, quae videntur menti humanae contingere, ipsi re vera non accidunt, sed sunt propriae solius corporis, cuius organis mutatis necesse est, ut anima videatur mutata propter arctissimam, quam habet cum corpore, coniunctionem. Itaque mens non ratione sui, sed apparenter tantum crescit, viget ac deficit. Scilicet quamdiu mens coniuncta est corpori, ea videtur esse coniunctio a Deo instituta, ut nullae oriantur in mente cogitationes, quas statim non consequantur aliqui spirituum animalium motus in organo corporis, et praesertim in cerebro, et vicissim nulli fiant spirituum animalium motus saltem aliqua ratione, quin illico mens ad varias cogitationes pro istorum motuum varietate determinetur. Vnde quum imbecilla sint et imperfecta corporis organa, dum nimis molle est ac fluidum cerebrum, non tam facile nec tam constanter mens determinatur ad cogitandum, vel etiam pluribus cogitationibus occupata continuo distrahitur ob levitatem

spirituum et delatiorum totius corporis habitudinem. Hinc levitas et inconstantia puerorum, qui seriis rebus vix possunt attendere: hinc eorum difficultas et impotentia ideas inter se comparandi et ratiocinandi; quia non satis diu eadem ideae menti praesentes retineri possunt, et illorum attentio nimis occupatur; immo tota a vividioribus sensationibus exhauritur. At quo magis explicantur et inter se ordinantur organa cerebri, quo solidiora fiunt ac firmiora, quo liberior est spirituum aditus ex fluxus per eorum meatus; eo magis crescere atque vigere ipsa mens videtur, quia facilius, promptius et fortius determinatur ad cogitandum, tumque diutius retinet easdem ideas, quas inter se comparare potest, nec tam facile distrahitur, atque idcirco mens in viris firma est. Dum vero deficient spiritus animales, dum exsiccantur rigescuntque organa humoris defectu atque inopia, vel nimia humoris copia recluduntur organorum meatus, tum ipsa vis cogitandi languere videtur, ut contingit in decrepitis senibus. Ob easdem rationes mens turbatur in ebriis et phreneticis, quia quum abundet ferueatque nimis sanguinis et spirituum aestus, hinc oritur violenta fibrarum cerebri et arteriarum agitatio, multaeque promiscue et tumultuose excitantur ideas, dum per cerebri vestigia cum impetu et sine ordine currunt spiritus, tumque in musculos fluunt turmatim ad varios motus inconcinnos et convulsivis similes excitandos. Contra in lethargicis, suffuso aqueis humoribus cerebro et spiritibus implicatis, vacui laborant residuntque nervi et muscoli; unde stupor altus et diuturnus obrepit, totumque corpus occupat. In his autem

omnibus casibus aut morbis non ipsa mens sed cerebrum curatione indiget. Nec substantia spiritalis istas in se ipsa patitur vicissitudines, sed tantum propter suam cum corpore connexionem, a quo pendet tamquam ab instrumento cogitandi male affecto; sicut fere manus scribentis pendet a vitio aut perfectione calami. Quapropter mens a corpore soluta nec iam organis eius obnoxia, prorsus immunis erit ab illis mutationibus externis.

Obiect. 4. Ipsa mens humana obnoxia est innumeris mutationibus; ergo naturaliter interire debet. Resp. dist. ant. obnoxia est mutationibus *accidentalibus*, C. ant., *substantialibus*, N. ant. et cons. Et quidem mens obnoxia est variis mutationibus, quia capax est diversarum operationum et modificationum; sed illae mutationes sunt mere accidentales; quippe substantia animae varias et oppositas suscipiens modificationes, ipsa quidem mutatur, sed totam sui essentiam semper retinet. Praeterea, quod diligenter animadvertendum est, modificationes oppositae, volitiones scilicet et nolitiones, amor et odium sibi succedunt in eadem anima, sed sine ulla divisione et separatione partium in subiecto. At modificationes corporis, quae sibi succedunt in eodem subiecto, longe aliter se habent. Igitur diversae et oppositae modificationes, quae possunt mutare substantiam ipsam, et subiecti corporei interitum importare, idem non possunt in substantiam spiritualement et simplicem; qualis est mens humana.

Obiect. 5. Ex animae spiritualitate non colligitur illius immortalitas: ergo nulla sunt argumenta, quibus animae immortalitatem demonstrare vo-

luimus. Resp. N. ant. Etenim substantia partium expers ex natura sua immortalis est. Praeterea etiamsi permitteremus ant., negare tamen possemus consequentiam. Non enim solo hoc argumento usi sumus, verum et pluribus aliis: argumentati enim sumus ex consensu hominum, ex conscientiae stimulis, ex iustitia Dei, aliaque plurima adhibuimus argumenta.

Inst. Quod cogitat, est spirituale; sed brutorum animae cogitant; ergo sunt spirituales; atqui tamen morte pereunt cum corpore; ergo licet mens humana spiritualis et simplex sit, minime sequitur, eam esse immortalem. Singulae huius argumenti propositiones facile probantur. I. a *quod cogitat, est spirituale*, iam a nobis ipsis fuit fuse demonstrata. II. a *brutorum animae cogitant*, ex brutorum actionibus est manifesta. Innumera enim quotidie videmus a brutis animantibus fieri, quae sine cogitatione nullo modo explicari possunt; ita felium solertia et dexteritas in capiendis muribus: ita fidelitas canum erga dominos: ita ars imitandi in similibus: ita innumera alia omnibus obvia et notissima, quae fusius persequi superfluum est; sensum et cogitationem in brutis demonstrant, nec mechanice fieri possunt. Haec altera propositio: *animae brutorum cum corpore pereunt*, ab omnibus, si paucos metempsychosis aut harmoniae praestabilitae patronos excipias, admittitur. Et quidem si anima bruti est spiritualis et immortalis, quid agitur de innumeris illis tot animalculorum animabus immortalibus? an de corpore in corpore transmigrant? entia in mundo inutilia fiunt post corporis interitum? Praeterea que-

madmodum crudelis merito dicitur homo, qui hominem occidit; cuius anima est immortalis; ita non sine crudelitate summa perirent tot animalia, quorum animae immortales essent.

Respondent cartesiani negando, bruta animantia cogitare, aut proprie sentire, aut ullam illis esse animam a corpore distinctam, multisque rationibus probare nituntur; Deum potuisse facere corpus bruti, quale est, ita ut sine ulla anima et per solum corporis *mechanismum* omnes, quas in brutis miramur, actiones obiret. Totam, quantam possunt, suae hypothesei probabilitatem conciliant cartesiani his aliisque similibus exemplis et rationibus. Ea est hominum industria, ut machinas brutis animantibus fere similes fingere potuerint. Fertur Iohannes Regiomontanus aquilam ligneam fecisse, quae in aëra sese recipiens imperatori Norimbergam tendenti viam demonstravit: muscam quoque volatilem finxisse dicitur. Notissima sunt omnibus, quae narrantur de fictili capite Alberti Magni, quod verba quaedam protulisse legitur. Nec minus stupenda est structura ferreae statuae, quae per varios anfractus ad regem perrexit, flexisque genibus et libello supplici oblato, libertatem auctori suo captivo imploravit, et eadem via reversa est. Sed quidquid sit de illis, quae iactantur artis mechanicæ portentis, certissima est et fere incredibilis artificum quorundam industria, quae tanta fuit, ut difficilioris animalium motus imitati fuerint, et in variis machinis expresserint. Porro si tantum potuit humana dexteritas, quid non poterit infinita Dei potentia, cui certe nulli limites praescribi possunt? Igitur non repugnat, soli me-

chanismo tribui omnes, quas miramur, brutorum operationes. Porro *natura simplex est*, ut vulgare fert philosophicum axioma, atque *frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora*. En speciosissimam cartesianorum argumentationem.

Respondent vulgo alii, maximum esse inter bruti et hominis animas discrimen. Homo enim ideas abstractas format, veritates necessarias et aeternas ac semetipsum actu reflexo cognoscit, ac tandem ratiocinatur. At bruta sensationibus tantum aguntur, res singulares et corporeas dumtaxat percipiunt, actus reflexos non eliciunt, neque ullo modo ratiocinantur, aut unum ex alio deducunt. Unde concludunt, brutorum animam non esse spirituales sed materialem. Verum hac ratione conuclitur argumentum, quo probatur, cogitationem non nisi substantiae simplici posse convenire: ideoque nulla est ratiocinatio inde deducta ad statuendam mentis humanae immortalitatem. Et certe fatendum est, mentis humanae spiritualitatem ac immortalitatem aliis plurimis rationibus comprobari, quae ad bruta transferri nequeunt; sed tamen validum illud argumentum elevaretur hoc si verum esset, peripateticorum responso. At ipsi facile satisfacere non possunt his quaestionibus: quomodo concipiant, cogitationem inesse posse substantiae extensae et partibus compositae? Quae ratione statuunt, bruta nullo modo ratiocinari? Unde per rationem solam sciunt, ideas abstractas et ratiocinandi facultatem posse esse nisi in substantia simplici, ideas vero singulares atque memoriam posse esse in substantia composita et extensa? Respondent alii, nihil, si rationem solam con-

sula mus obstare, quo minus belluis tribuatur aliqua ratio imperfecta et substantia spiritualis inferioris ordinis. ; Qua enim, inquirunt, ratione humana demonstrari potest, Deum naturas quasdam intelligentes minus perfectas, ac breve tempus duraturas non creasse? Sed hac responsione subvertitur principium istud: *Deum nullam substantiam annihilare*. Si vero animae illae brutorum immortales dicuntur, iam vel metempsychosis absurda opinio admittenda, vel respondere coguntur huius sententiae auctores gravissimis difficultatibus, quae proponi possunt circa statum earundem animarum, postquam a corpore seiunctae sunt.

Nos vero in hac tanta opinionum verietate, in hac rei ipsius obscuritate dicimus, non ideo neganda esse, quae clara sunt, eo quod obscura quaedam evolvere aut mente capere nequeamus. Quum vero argumenta, quibus mentis humanae spiritualitatem et immortalitatem comprobamus, valida certe sint atque perspicua; obiectiones ex ignota brutorum natura desumptae certa et evidenti argumenta non labefactant. Igitur his aliisque id genus plurimis quaestionibus non alio respondemus modo, quam candida ignorantiae nostrae confessione. Fatemur scilicet, hoc nobis esse per solam rationem incognitum. Heic tantum pro anima nostra pugnamus, sed ratione sola, neque omnibus difficultatibus incognita belluarum anima satisfacere possumus. Argumentum nobis oppositum est ad ignorantiam, non ad iudicium. Contra vero argumenta pro spiritualitate et immortalitate animae sunt ad iudicium, atque desumpta ex ipsius rei natura. Id autem maxime cavendum est, ne

certissimas demonstrationes philosophicis opinionibus misceamus; atque religiosissime praesertim servari debet haec regula, si agatur de sanctissimis fidei nostrae decretis.

Obiect. 6. Sapientiae cap. 2. vv. 2. 3. legitur post hoc, id est, post mortem, erimus tamquam non fuerimus... cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur tamquam mollis aër, ergo mens est aura tenuis, quae homine moriente evanescit. Resp. N. cons. Non ex propria persona sapiens loquitur, sed ex persona impiorum, ut capitibus initio admonet: dixerunt impii cogitantes apud se non recte, et vv. 21. 22. subiungit: haec cogitaverunt impii, et erraverunt... nec iudicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inextermabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum.

Obiect. 7. Ecclesiastes cap. 3. v. 19. ex propria persona loquens sic ait: unus interitus est hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio, sicut moritur homo, sic et illa moriuntur... nihil habet homo iumento amplius; ergo tam moritur anima hominis, quam belluae. Resp. N. cons. Nam haec scripturae verba non debent intelligi de mente humana, sed de vita hominis animali, quae non magis stabilis est, quam bruti cuiuslibet. In hoc toto libro declarat Ecclesiastes praesentium et sensibilibus bonorum vanitatem, nosque admonet, ut ad vitam aeternam et bona increata adspiremus: antequam... revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum, cap. ult. v. 7.

Obiect. 8. Eodem cap. 3. v. 21. ait Ecclesia-

stes: *quis novit, si spiritus filiorum Adami ascendat sursum, et si spiritus iumentorum descendat deorsum?* ergo aequalis est conditio hominis cum inmentio, etiam quod ad interitum. Resp. N. cons. Verba ecclesiasticis non sunt dubitantis, sed increpantis amorem sensibilibus, et damnantis iudicia, in quibus plus sensibus et sensuum praeiudiciis tribuimus, quam rationi et auctoritati divinae. Si omnia velimus metiri sensibus *quis novit, si spiritus filiorum Adami ascendat sursum?* Hinc ait, Deum probare voluisse hominis fidem, quod nempe, quantum sensus suadent, habeat interitum communem cum belluis; certus tamen esse debeat ex purae rationis lumine et ex divina auctoritate, se esse immortalem, quod ad mentem seu spiritum, qui ad Deum reversus est.

Obiect. 9. Ex 1. ad Timoth. cap. 6. v. 16. Deus solus habet immortalitatem; ergo anima humana non est immortalis. Resp. dist. ant. *a se ipso et necessariam immortalitatem*, C. ant., *ab alio*, N. ant. et cons. Et quidem solus Deus est immortalis immortalitate necessaria et nullo indigente conservatore, mens autem humana indiget conservari a Deo, ut aeternum existat. Pariter, quod dicitur in vi synodo oecumenica, animam *non natura sed gratia Dei esse immortalem*, eo sensu intelligendum est, quod anima immortalitatem habeat Deo volente et conservante, quae conservatio est indebita naturae, sed est ex sola gratia.

CAPVT II.

*De mente humana in ordine
ad corpus.*

De mente humana sic spectata tria considerari possunt: I. quomodo corpori coniungatur, et quatenam sint hac de re philosophorum hypotheses: II. quatenam sint praecipuae sensationum leges, et in qua praesertim corporis parte anima residere videatur: III. tandem, quia imaginatio et memoria ad corporis animaeque coniunctionem maxime referuntur, de imaginatione et memoria sermo habebitur.

ARTICVLVS I.

Quomodo anima corpori coniungatur, et quatenam sint huius coniunctionis leges.

Substantia spiritualis corpori coniuncta dicitur variis modis. Si anima de aliquo obiecto cogitet, huic obiecto veluti praesens fit, et haec coniunctio dicitur *adsistentiae*. Spiritus potest corpori coniungi ita, ut pro arbitrio suae voluntatis moveatur corpus, et illa coniunctio dicitur vel *adsumtionis*, qualis est inter angelum et corpus aëreum, quod sibi adsumit, aut dicitur coniunctio *possessionis* ut quum spiritus malus energumeni corpus agit contra voluntatem hominis. Corpus aliquod ita etiam potest cum spiritu coniungi, ut moto corpore spiritus sentiat, licet volente spiritu

corpus non moveatur. Sic intelliguntur daemones et animae damnatorum in inferis cum igne materiali coniungi. Tandem spiritus ita potest corpori coniungi, ut mutua sit connexio inter spiritus cogitationes et certos motus corporis, ac vicissim, quaemadmodum in nobismetipsis experimur. Nam ea est coniunctio animae cum corpore, ut certa ratione moto corpore cogitet mens, et versa vice.

II. Ut commercium animae cum corpore huiusque commercii circumstantiae melius intelligantur, triplicis generis motus distinguere licet in corpore. Alii *naturales* dicuntur, quales sunt motus cordis, cerebri, arteriarum, venarum cet. alii dicuntur *voluntarii*, qualis est superciliarum et palpebrarum motus, quum aliquid subito oculos percelit; alii denique motus appellantur *liberi*, qualis est motus pedum ab ambulandum. Motus naturales nullatenus oriri ab anima, certissimum est. Fiunt enim illa non advertente, nolente, atque etiam dum nondum est coniuncta corpori. Igitur motus illi pendent tantum a mechanica dispositione motuum corporis. Motus voluntarii creduntur oriri ab aliquo voluntatis imperio, licet necessario. Id tamen non ita certum videtur, quum illi motus ipsam reflexionem plerumque antevertant; quare ad motus naturales revocari possunt. Soli ergo motus, qui liberi dicuntur, certo pendent ab anima, quod ex sequentibus manifestum erit.

III. Quaeritur, qua ratione fiat, ut moto corpore cogitet mens, et versa vice, seu quaeritur, quomodo fiat, ut res adeo diversae, quales sunt cogitatio et motus, reciproco veluti agantur aestu.

Difficultas hinc etiam augetur, quod corpore male adfecto, mens facultatibus suis recte uti nequeant. Si enim longa vigilia aut alia de causa somno oppressum sit cerebrum, frustra de ulla re attente cogitare nitimur, inviti fatiscimus, donec somno refecti ad pristinam attentionem redire liceat. Bra-ehio etiam male adfecto frustra mens motum imperat: si paralyticum sit, aut si resecti fuerint nervi, non magis voluntati obsequitur, quam corpus aliud a nobis longius remotum.

Tres sunt praecipue philosophorum hypothes-
es circa coniunctionem animae cum corpore. Alia vulgaris, quae statuit, animam in corpus et corpus in animam *reali influxu* seu *physice* agere, et haec hypothesis dicitur *systema influxus physici*. Alia cartesianorum, quorum sententia est, animam non agere physice in corpus, nec corpus in animam, sed tantum *occasionaliter*, et dicitur *systema causarum occasionalium*. Tertiam tandem hypothesim invenit Leibnitius, statuitque nullo modo neque physice neque occasionaliter agere corpus in animam aut vicissim, sed tantum *harmoniam* quamdam seu consensum inter corporeos motus et animae cogitationes reperiri, diciturque *systema harmoniae praestabilitae*. Tres illas per-
celebres hypotheses fusius explicabimus.

Substantia una dicitur influere in alteram *physice*, si quaedam realitas, quae inhaereat uni substantiae, transfertur in alteram. Hinc corpus nostrum organicum physice influere dicitur in animam, quatenus ex corpore in anima transfertur realitas aliqua. Anima vicissim physice influere dicitur in corpus, dum anima in corpus transfert

realitatem aliquam. Hinc in systemate influxus physici anima movet corpus vel organa corporis, et vicissim cerebrum producit in anima perceptiones rerum sensibilibus in organa sensoria agentium, ac proinde vis ex corpore in animam transiens dirigit vim animae, et eam determinat ad percipiendam sensationem in organis sensoriis productam, et vicissim anima dirigit fluidum nerveum in musculos, quorum actione motus in corpore perficitur, et sic determinat motus spontaneos et voluntarios. Porro ut anima hunc in corpore motum producat, necessum est, vim quamdam animae transire in corpus, eamque in vim *motricem* mutari. Contra autem dum corpus influit in animam, vis *motrix* corporis transit in animam, et in vim aliam transformatur. Quum vis motrix soli materiae competere possit, hinc vis aliqua motrix, quae materiae prius inhaerebat, perit, dum corpus agit in animam; dum vero anima agit in corpus, oritur vis motrix, quae antea non erat, ac in illo systemate non conservatur in universo eadem virium *motricium* quantitas. Hoc est *influxus physici* systema, quod quidem non parum difficultatis habet. Intellegi enim nequaquam potest, quomodo anima physice agat in corpora et vicissim.

Causae occasionales dicuntur, quae vi agendi propria destituuntur, agendi tamen occasionem praebent. Hae igitur causae opponuntur causis physicis, quae vi agendi propria instructae sunt. Ita in systemate influxus physici corpus et anima sunt causae physicae. Contra vero in systemate causarum *occasionalium* Deus *modificat* animam in gratiam corporis et corpus in gratiam animae,

producendo scilicet has ideas non alias, quia hi sunt in corpore motus non alii; et producendo hos corporis motus non alios, quia anima has non alias habet perceptiones. Vnde apparet, in hoc systemate animam destitui vi *activa*, qua motus in corpore producit, et tantummodo per suas volitiones occasionem praebere Deo hos motus producendi. Similiter corpus per motus suos occasionem Deo praebet producendi has in anima ideas. Hinc secundum systema causarum occasionalium Deus hasce constituit leges. 1.^a quoties organi sensorii motus ad cerebrum propagatur, toties in anima oriri debet idea *sensualis* ob mutationem in organo sensorio factam, atque huic mutationi idea quoque *sensualis* in anima coëxistere debet. 11.^a quoties in anima eadem est motus cuiusdam volitio, toties quoque idem in corpora oriri debet motus per organarum constitutionem possibilis. Et quoniam ista volitio in anima existit, eidem quoque motus coëxistere debet; ac proinde Deus in hoc systemate ita modificat animam in gratiam corporis non secus, ac si corpus in animam influeret, seu vi sua motum corporis produceret. Hoc est percelebre systema causarum occasionalium, in quo quidem salva esse non posse videretur voluntatis libertas, si animae admiraretur omnis vis activa ita, ut Deus in eadem producat omnes perceptiones, appetitiones, volitiones. Si vero Deus animae vim tantummodo dirigit in percipiendo, vel si perceptione sensibilis obiecti, quae motus organici occasione producit, ipsa anima deinde agit, et suas appetitiones elicit, per systema casarum occasionalium libertati nulla vis infertur.

In Systemate harmoniae praestabilitae ponitur in anima series perceptionum et volitionum vi propria productarum sine ulla a corpore *dependentia*. Similiter in corpore datur series quaedam motuum vi *mechanismi* ex se invicem nascentium, qui pendet ab impressionibus externis in organa sensoria factis, neque corpus pendet ab anima; ita ut sine corpore anima easdem habere perceptiones et volitiones, quas habet, et in corpore iidem producerentur motus, qui producuntur, etiamsi anima non existeret. Porro singulae perceptiones animae consentiunt singulis corporis motibus ita, ut idem omnino contingat, ac si corpus in animam et anima in corpus influeret. Nec tamen volunt huius systematis patroni, Deum effecisse corpus secundum seriem perceptionum et appetitionum animae, atque animam secundum seriem motuum corporis, quod libertati manifeste repugnaret; sed unice adserunt, appetitiones animae nasci ex perceptionibus. Deum autem harmoniam tantum constituisse inter motus corporeos et perceptiones animae, non vero inter appetitiones eius ita, ut anima ex perceptionibus suis libere eliciat volitiones suas *independentem* a corpore, ut pote tales futuras, etiamsi nullum corpus ipsi coëxisteret. Hoc est celeberrimum systema, quod *harmonia praestabilita* dicitur, in quo quidem praeter alias plurimas deinde exponendas difficultates, haec remanet gravissima, quod motus corporis sint necessarii, quum alii esse non possint, quam qui sunt actu. Et quidem Leibnitius ipse quum absurda plurima probe intelligeret, quae ex ipsius hypothesi necessario manabant, ingenue testatus est, se hypothesim illam non serio graviter-

que proponere. Ita enim scribit ad Psaffium: *neque philosophorum est rem serio semper agere, qui in fingendis hypothesis ingenii sui vires experiuntur.*

IV. Cum his, quae hactenus explicavimus, coniuncta est vulgatissima apud scholasticos quaestio, qua scilicet ratione anima dici possit *forma substantialis* corporis. Facile solvi videtur quaestio, si dicatur cum Cartesio, animam ex sola Dei destinatione et libero decreto esse formam substantialem corporis ita, ut ex se et ex natura sua non exigit coniunctionem cum corpore. At alii non pauci volunt, huic opinioni adversari auctoritatem sanctorum patrum, qui proscribunt sententiam Origenis, nullum adserentis esse discrimen naturale animas inter et angelos, sed illas in corpora tamquam in ergastula detrudi in poenam scilicet criminum ante suam cum corpore coniunctionem admissorum. Verum duo in hac Origenis sententia distingui possunt, duo quippe dicit Origines. I.^o Animam humanam non esse ex natura sua formam corporis. II.^o Eandem animam informare corpus iussu Dei eam punientis. Illud secundum error est manifestus a patribus merito damnatus. At non ita certum videtur, primum fuisse a patribus reprobatum. Definitum videtur in conciliis lateranensi et viennensi, animam per se et *essentialiter* esse humani corporis formam. Cartesiani conciliorum definitionem eo sensu intelligunt, quod anima spectata *formaliter* ut anima, hoc est, ut actu coniuncta corpori, sit forma corporis. Sed haec explicatio displicet multis, qui volunt, definitionem conciliorum intelligendam es-

se de anima *simpliciter et absolute* considerata. Quapropter contendunt, animam ex se et ex natura sua exigere coniunctionem cum corpore. Exigentiam illam alii inde repetunt, quod anima separata non possit exercere quasdam facultates sibi essentielles, ut facultatem videndi, audiendi cet. Alii autem inde exigentiam illam ducunt, quod anima talis sit naturae, ut cogitandi vis sensationibus corporeis plurimum adiuvetur. Sed haec omnia videntur gratis adfirmari, nec satis rationi consona. Vnde vix quidquam certi de hac re non satis cognita et terminis aequivo- cis implicata statui posse videtur. Certum quidem est, animam esse formam corporis eo sensu, quod corpus perficiat, quod ipsum reddat corpus hominis, quodque cum ipso corpore totum quoddam substantiale unicumque suppositum, nempe hominem constituat. At quid sit, et an existat illa exigentia essentialis animae, ut corpori coniungatur, non satis intelligimus. His praemissis, intricatissimam de huius coniunctionis legibus quaestionem sequenti conclusione examinabimus.

CONCLUSIO.

AD EXPLICANDVM COMMERCIVM MENTIS CVM CORPORE NULLA VIDETVR ESSE RATIO, CVR RELICTA COMMVNI SENTENTIA ET INFLVXV PHYSICO, HYPOTHESIM CAVSARVM OCCASIONALIVM VEL HARMONIAE PRAESTABILITAE AMPLECTAMVR; IMMO PRIMA HYPOTHESIS DIFFICVLTATIBVS GRAVISSIMIS EST OBNO-

XIA, GRAVIORIBVS AVTEM ALTERA, ET OMNINO REIICIENDA.

Prob. Omnes homines, qui cartesiana vel leibnitiana hypothese praecipuum non habent animum, hoc est, universum fere humanum genus, sponte quadam naturae iudicant, animam in corpus et corpus in animam vere agere: immo ex ipsa corporum in animam actione, quam continuis sensationibus percipiunt, certissime iudicant, existere corpora. Atque haec est veluti naturae vox, quam qui non audiunt, contra communem omnium fere hominum sensum peccare videntur. Porro communi fere omnium hominum sententiae et naturae voci adhaerere potius debemus, quam novas fingere hypotheses non solum inutiles, sed etiam periculosas. Et quidem praeditas hypotheses minime necessarias esse, facile patet. § Ecquis enim nitide certoque ostendet, quod incorporei quoque animi motus ad corpus ipsum difundi, ipsum adficere ac movere non possint? Certe Dei substantia quamvis incorporea, simplex atque a materia vel corporis indole omnino distincta, quum tamen ille infinita agendi vi praeditus sit, corpus creare, disponere, et quo libuerit, impellere profecto potest. § Quid ergo prohibet, quominus Deus creatis etiam spiritibus animisque nostris, quos regendo corpori destinavit, eam quoque vim concesserit, ut corpus ipsum movere possint, et voluntatis actus, qui animo excitantur, in corpus ipsum, non corporeo quidem, sed physico tamen veroque influxu agant; ideoque corporeum motum incorporeo voluntatis actui consonum produ-

cant? Ex his igitur patet, ignotas quidem nobis esse huius actionis leges; hanc tamen veram physicamque corporis et animae in se mutuo actionem impossibilem esse, nulla ratione ostendi potest. Ac proinde sine ulla necessitate finguntur hypotheses aliae, quae quidem nec facilius intelliguntur, nec etiam sine aliquo periculo propugnantur. Et certe ut praetermittam gravissimas sane de animae libertate difficultates, deinde fusius declarandas; cartesiana causarum occasionalium hypothesis et leibnitiana harmoniae praestabilitae opinio omnem de corporum existentia philosophicam certitudinem everterent. Deus enim in hypothesis causarum occasionalium, non corpus in anima nostra sensationes produceret: in hypothesis autem harmoniae praestabilitae anima per naturam suam, nullo existente corpore, easdem sensationes haberet, quas nunc experitur. Ex his igitur Cartesii atque Leibnitii hypothesis lubrica est via ad *idealismum*, quo omnis materiae tamquam inutilis existentia negatur. Et re quidem ipsa a Cartesii et Leibnitii temporibus plures in hunc absurdum errorem prolapsi sunt, atque etiam aliqui in alium adhuc absurdiorum, quem *egoismum* vocant, delirantes scilicet, propriam dumtaxat sui ipsorum existentiam certo cognitam esse.

Hae sunt gravissimae difficultates utrique hypothesis communes. Verum gravioribus incommodis laborat leibnitiana hypothesis, eaque est omnino reiicienda. Et quidem in hac hypothesis nullum est corpus inter et animam commercium: anima se habet veluti *automaton* spirituale, corpus autem velut *automaton* materiale; ac proinde motus

corporei a voluntate nequaquam penderent, sed forent absolute necessarii; ideoque et necessariae forent volitiones nostrae, quae cum motibus corporeis harmonia quadam, sine ulla tamen dependentia, colligatae finguntur. Tandem mutuae huius societatis inter corpus et animam nobis intime conscii sumus, nec eam minus clare novimus, quam proprii corporis existentiam. Porro si constans ac perpetuum conscientiae nostrae testimonium illusionibus atque fallacis obnoxium esse possit, iam nihil certum es, et universalis pyrrhonismus inducitur. Ergo probatae manent singulae conclusionis partes; quae quidem ex solvendis obiectionibus magis ac magis confirmabuntur.

SOLVUNTUR OBIECTIONES.

Obiect. 1. Impossibile omnino est, substantiam simplicem et inextensam, qualis est anima, agere in substantiam extensam, quale est corpus: talis mutua actio naturae ordini et motuum legibus omnino contraria est; ergo impossibilis est influxus physicus. Resp. N. ant. Quamvis nesciamus, quomodo mens simplex in corpus agat, non ideo tamen actio illa neganda est. Haec enim ignorantia nostra non magis probat, nullam esse mutuum actionem corporis et animae, quam caeci nati ignorantia probet, ab aliis hominibus lumen ac colores corporumque distantium motus non posse visione, cuius nullam ideam habet, percipi. Multa sunt in intima natura atque essentia tum corporis tum animae quae nobis sunt ignota, et quorum conscii non sumus. Videtur a sapientissimo naturae aucto-

re tantum nobis concessum esse, ut ea dumtaxat cognosceremus, quae ad huius vitae usum et ad aliam meliorem vitam consequendam sufficiunt. Cartesianorum et leibnitianorum argumenta invicte quidem demonstrant, nec mentem in corpus nec corpus in mentem agere, quemadmodum corpus in alterum corpus agit; sed non probant, substantiam unam non posse agere in alteram aliquo modo, eius nullam ideam habemus. Quamvis ergo physicas motuum leges in animae corporisque commercio non servari concedamus; inde tamen minime sequitur, entia intelligentia atque libera vim a Deo non accepisse, motus aliquos in corporibus producendi secundum leges alias ipsorum naturae convenientes.

Obiect. 2. Licitum est, immo necessarium ad primam causam recurrere, si causae secundae non sufficiunt; nihil autem aliud fit in hypothesis causarum occasionalium. Atque in hac hypothesis nullum admittitur miraculum proprie dictum, quum omnia fiant secundum leges naturales a Deo constitutas, ac proinde ordini naturae convenientes. Neque incerta redditur corporum existentia. Deus enim summe verax velle non potest, ut perpetuis illusionibus decipiamur. Tandem vim activam voluntati non detrahit hypothesis cartesiana. Ipsa enim voluntas, data motuum corporeorum occasione, deinde agit, et suas operationes libere elicit. Vnde sic argumentari licet: influxus physici hypothesis tamquam minus probabilis reiici debet, si causarum occasionalium systema et facilius sit intellectu et nullis incommodis obnoxium; atqui ita se habet systema causarum occasionalium; ergo

hoc systema admittendum est illa autem reiicienda. Resp. C. mai., N. min., et ad singulas argumenti partes respondeo: et I. quidem in effectuum naturalium rerumque omnium explicatione ad primam tandem causam recurrendum est. Verum id facere non debent philosophi, si causae secundae suppetant, quae quidem omnes ad primam referuntur. Porro in praesenti quaestione ad primam causam immediate confugere necessarium non est, nisi demonstretur, impossibilem esse influxum physicum, quod quidem nulla ratione ostendi posse, iam probatum est. II. In hypothesei causarum occasionalium ex infinita Dei veracitate et ex revelatione ostendi quidem potest corporum existentiam, sed adimeretur saltem aliud probationis genus, quod ex nostris sensationibus oritur, et quidem non sine periculo, quod vitari debet, praesertim si alia plurima incertae vel etiam falsae hypotheseos non desint argumenta, quae in sequenti responsione exponuntur. III. Tandem in eadem hypothesei vix ac ne vix quidem intelligi ac explicari poterit ius ac imperium illud, quod animae in corpus concessum fuit. Si enim corpus ipsum ab anima non veluti efficiente sed occasionali solum causa moveretur, corporis motus non ab anima sed a Deo producerentur. Huic autem difficultati accedit etiam, quod ubi voluntatis actus in anima excitatus fuerit, corporeus motus illi consonus aliquando in corpore excitari conspicitur. Quod optime profecto explicari et intelligi poterit, si motus ille ab anima veluti efficienti causa repetatur, quae modo languidius modo vividius in corpore operari, eiusque resistantiam modo lentius modo cele-

rius superare possit. Vix autem concipi vel explicari potest, si motus ille produci dicatur a Deo, quomodo ea lege corpus animamque coniunxerit, ut ipse solum divina vi sua motum illum in corpore produceret, quem anima in corpore produci cuperet. Igitur lex illa, quae a cartesianis effingitur, admitti non potest; atque efficiens actuum illorum causa non Deus sed humana anima esse deberet; aut certe cartesianis ipsis explicandum est, cur data volitionis alicuius occasione Deus aliquando similem, aliquando vero dissimilem corporeum actum in corpore excitaret, quod explicari certe non poterit. Si vero dicant cartesiani, motum corporeum ab anima vere produci, et animam dato aliquo corporeo motu vere et proprie agere; iam tota lis in solo nomine posita est, et causae occasionalis nomen usurpent, per nos licet. At re vera in hypothesim influxus physici relabuntur.

Obiect. 3. Saltem harmoniae praestabilitae hypothesis ab enumeratis incommodis libera omnino est. Et quidem in hac hypothesi iam explicata, humanum corpus independentem ab anima motus suos suorumque actuum seriem producit, et sic anima suarum cogitationum seriem elicit, perinde ac si nulli corpori coniuncta esset. Itaque duo illi corporeorum motuum et cogitationum ordines simul eodemque tempore peraguntur, non quod anima in corpus aut corpus in animam influere, agere motusque suos imprimere ac transferre possit. Evanescit ergo prima difficultas, concipiendi scilicet, qua ratione corpus in animam et anima in corpus agat. Deinde harmonia illa praestabilita est tantum inter motus corporeos et perceptiones animae, non vero

inter appetitiones eius. Evanescit ergo difficultas altera de voluntatis humanae libertate. Ex his omnibus sic inferre licet: haec hypothesis longe probabilior est, in qua evanescunt difficultates influxus physici et causarum occasionalium hypothesis communes; atqui ita se habet res in hypothesis harmoniae praestabilitae; ergo hypothesis haec est admittenda. Resp. N. min. Harmoniae praestabilitae hypothesis non solum communes habet cum causarum occasionalium systemate difficultates sed etiam longe graviores. Et quidem temere prorsus ac immerito constans quaedam, perennis ac invariabilis motuum series dependenter a sola partium textura externorumque corporum ordine et actione in humano corpore futura supponitur; quum experimento ipso compertum sit, corporis nostri motus ab externis etiam subitisque causis mirifice variari ita, ut motuum nostrorum series non ex interno quodam constantique principio, sed ex innumeris prorsus arbitrariisque causis oriatur. Accedit etiam, quod experimento ipso perspicue apparet, animum aliquando motibus et adfectionibus illis obsequi et adsentiri, quae excitantur in corpore, sed aliquando tamen iis resistere ac dissentiri ita, ut nulla constans ac invariabilis similium motuum series vel harmonia effingi possit, quaedam motus quidam in corpore excitatur, similis alter et consonus in anima producat. Denique perfecta libertatis idea requirit, ut humanus animus suorum actuum dominus, auctor et causa esse debeat: non alia de causa illos exserat, nisi quod illos exserere velit: eoque imperio ac libertate corporis etiam motus sequi aut iis resistere, eos effi-

eere aut ab iis abstinere possit. Haec igitur remanet semper, ut iam observatum est, gravissima difficultas, motus corporis esse necessarios, ut pote quia alii esse non possunt, quam qui existunt. Neque est, quod dicant leibnitianae hypotheseos adsertores, inter motus corporeos dumtaxat et perceptiones animae, non vero inter appetitiones eius hanc harmoniam fuisse praestabilitam. Etenim harmoniae praestabilitae hypothesim ideo excogitavit Leibnitius, quod nullam inter animam et corpus dependentiam fingi posse crediderit; ac proinde non minus inter animae volitiones quam perceptiones harmoniam praestabilitam admittere debuit. Neque tandem valet responsio, motuum omnium seriem secundum liberam voluntatis determinationem a Deo fuisse praevisam atque ordinatam. Etenim quum nulla inter animam et corpus actionem admittant leibnitiani, nulla ratione praevidere ac ordinare potuit Deus motuum omnium seriem cum libera voluntate consentientem. Si enim inter animam et corpus nulla dependentia intercedere possit, hanc Deus praevidere et ordinare non potuit. Si autem dependentia illa non repugnet, iam inutilis est harmoniae praestabilitae hypothesis, vel etiam ad causarum occasionalium systema facile posset revocari; quod tamen declinare student leibnitiani. Quae quum ita sint, facile patet, recentiores metaphysicos in explicanda corporis animaeque societate nihilo feliciores fuisse antiquis, sed audaciores. Superest ergo, ut arcani huius foederis leges infinita Dei potentia et sapientia constitutas ab intellectu nostro comprehendi non posse, fateamur.

ARTICVLVS II.

*De praecipuis sensationum legibus
et de animae sede.*

I.

Sensationes dicuntur perceptiones, quarum ratio continetur in mutationibus, quae corporis nostri organis accidunt, *quatenus sunt organa*. Quae quidem ultima verba sunt omnino necessaria. Nam organo sensorio a causis externis accidere possunt mutationes, quae ab structura organica minime pident. Ita si oculo vulnus infligitur, vulnus illud non est mutatio, quae oculo accidat vi structurae ipsius organicae. Inde ergo intelligitur, quid sit *facultas sentiendi*. Est nempe facultas percipiendi obiecta externa secundum certas impressionum organicarum leges. Inde etiam evidens est, varios esse sensationum gradus. Sensatio una dicitur altera *fortior*, quae maiorem habet claritatis gradum, seu cuius magis nobis conscii sumus quam alterius. E. g. maior est claritas in perceptione luminis solaris quam lunaris, ac proinde in priori casu sensatio fortior est quam in altero.

Sensatione validiori debiliorem obscurari, constat experientia quotidiana. Luna instar tenuis cuiusdam nubeculae interdum pallet, quae noctu satis vivide percipitur: lumen stellae noctu satis clare perceptum, luce, diurna oculos occupante, adeo obscure percipitur, ut luminis huius nobis prorsus conscii non simus, quamvis tamen stella radios lucis in oculum diu et noctu aequae immittat.

II. Antequam sensationum naturam et leges

explicemus, admirandam corporis humani machinam rudi minerva, quantum ad institutum nostrum satis est, describemus. Constat haec machina ex partibus *solidis* et *fluidis*. Inter partes solidas I.^o considerabimus *fibras*, quae sunt partes similes seu ex aliis partibus ad sensum similibus compositae, tenues, instar fili diverso tractu protensae, ex quibus diverso modo contextis et coniunctis reliquae partes solidae componuntur. II.^o *Nervi* sunt partes similes, albicantes, duriores, elasticæ et admodum sensibiles. Oriuntur ex cerebro, suntque vel *motorii*, quibus partium corporis motus producit, vel *sensorii*, quibus sensatio omnis absolvitur; resectis enim nervis aut vehementius compressis, membra inferius posita et motum et sensum amittunt. III.^o *Membranae* sunt tenues partes, quae in longum et latum expansae alias partes obtegunt, et ob copiosissimos nervos iis intertextos sunt eximie sensibiles. IV.^o *Tunicæ* sunt membranae intortae, quae vasorum et canalium cavitates continent. V.^o *Ligamenta* sunt partes membranaceae, solidiores et firmiores, valde elasticæ, variae figurae et crassitiei, quibus potissimum ossa invicem connectuntur. VI.^o *Ossa* sunt partes corporis durissimæ, rigidae, albae, sensu destitutæ et plerumque cavæ, quibus reliquae partes molliores innituntur aut defenduntur. In maioribus ossibus reperitur intus cavitas, qua *medulla* excipitur. Ossium externam superficiem atque internam cavitatem cingit membrana quaedam nervosa *periostium* dicta, quae primordia ossium constituit, iisque sensibilitatem confert. VII.^o *Cartilagine* sunt partes ossibus analogae, attamen flexibiles,

lubricae, solidae et quadamtenus pellucidae, ossibus communiter iunctae: nullam habent cavitatem, neque medullam in se continent, nec gaudent ulla sensibilitate. viii.° *Musculi* sunt partes molles, carnosae, rubicundae, et motuum instrumenta nervorum ope. Constant ex meris fibris, nervis et vasculis intertextis et propria membrana vestitis. ix.° *Tendines* sunt extremitates musculorum, ligamentosae, validae. x.° *Glandulae* gaudent peculiari quadam substantia spongiosa, quam contortu nervuli, vascula et ductus excretorius componunt. Ductus ille communi quadam membrana cingitur, variisque secretionibus inservit. xi.° *Vasa* et *canales* sunt meatus oblongi, conici, membranosi, quibus liquores in corpore vehuntur. Huius generis sunt *arteriae* seu vasa elastica, pulsantia, sanguinem ex corde ad omnes corporis partes devehentia, ex quattuor tunicis, quarum una nerva est, composita. *Venae* sunt etiam vasa, pulsu destituta, valvulis instructa, et sanguinem ex partibus corporis ad cor revehentia; constant quoque ex quattuor tunicis. *Cor* duas continet cavitates seu, ut anatomici loquuntur, duos *ventriculos*, dexterum et sinistrum septo quodam directos. Ex dextero cordis ventriculo prodit tum vena *cava*, quae ramos suos per totum corpus diffundit, tum arteria *pulmonalis*, quae sanguinem ad pulmones defert. Ex sinistro ventriculo oritur tum *aorta* seu arteria *magna*, quae per ramos et surculos innumeros sanguinem ad omnes corporis partes vehit, tum vena *pulmonalis* sanguinem e pulmonibus ad cor revehens. *Vasa lymphatica* sunt canaliculi tenues, pellucidi, propter valvulas copio-

sas nodosi, liquorem aquosum ex partibus versus cor deferentes. Similes fere canaliculi sunt vasa *lactea*, quae *chylum* ex intestinis ad *receptaculum* adducunt. XII.° *Pinguedo* est substantia mollis, oleosa, ex albedine flavescens, in vesiculis membranosis contenta. Eiusdem fere indolis est medulla ossium.

Descriptis iam partibus solidis, partes fluidas considerabimus. I. a *Sanguis* est liquor rubicundus in arteriis et venis contentus, ex quo omnes partes solidae nutriuntur, et humores in certis organis secernuntur. II. a *Chylus* est humor lacteus, ex alimentis in ventriculo seu stomacho et intestinis segregatus, quem vasa lactea et ductus thoracicus in sanguinem advehunt. III. a *Lympha* est humor limpidus, gelatinosus, nutritivus, qui ex omnibus partibus ad cor revehitur. Perpetua fit sanguinis in corpore circulatio. Chylus namque ex cibis elaboratus et cum sanguine refluyente dextero cordis ventriculo illatus, ope constrictionis cordis per arteriam pulmonalem ad pulmones, et e pulmonibus per venam pulmonalem ad cordis ventriculum sinistrum defertur, ex quo ventriculo tandem per aortam et ipsius *ramificationes* ad singulas corporis partes nutritionis causa propellitur. Sanguis vero a nutritione superfluous refluit iterum per ramulos ex trunco venae cavae ad dexterum cordis ventriculum, denuo hoc circuitu pellendus. Ea enim est cordis fabrica, ut durante constrictione cordis seu *systole*, sanguini diverticulum praebeant cordis *auriculae*, donec iterata eius dilatatione seu *diastole*, cordi influere possit. Praeterea valvulae tum in ventriculis cordis

tum in venarum internodiis appositae sunt, ut sanguini e corde ad arterias liberum concederent transitum, eius vero regressum refrenarent, et contra permetterent sanguini per venas reditum ad cor eiusdem vero per venas refluxum impedirent. Hunc perpetuum motum sanguinis plurimum adiuuant *anastomoses* sive mutuae *in-osculationes* extremitatum arteriarum et venarum, quales ubique occurrunt. *iv. a Serum* est humor sanguinis salsus, qui per renes et cutis poros excernitur. *Sudor* est illa seri pars, quae sub cute secreta per poros eliminatur: huc etiam referenda est *transpiratio* insensibilis. *v. a Fluidum nerveum* est humor cerebri, quo nervi irrigantur. Habetur plerumque pro spiritibus animalibus. Certum quidem est, omnes sensibilitates et motus in universo corpore a nervis produci. An vero ad motum requirantur spiritus animales seu fluidum nerveum, quod per nervos deferatur, iis celerrime influat, illosque potenter expandat; an potius nervi ob vim suam elasticam motus omnes praestare valeant, nondum satis probatum est. Id vero negari nequit, dari in nervis fluidum, quod nervos ad necessarios motus peragendos irrigat. Multi sunt alii liquores in humano corpore, ut *saliva*, *liquor glandularum*, *aesophagi*, *bilis* cet. quorum ope alimenta facilius digeruntur. Totum corpus humanum tegitur *epidermate* seu cuticula, quae est membrana tenuissima, sensu destituta, ex squammulis composita, copiosis sulcis et poris distincta, per quos sudor elabatur: inservit venustati corporis et defensionis. *Cutis* est integumentum totius corporis admodum crassum, ex

meris fibris nervosis tendinosis et vasculis sanguiferis intertextum, in quo copiosae papillae prominent, et cuius sulci ac pori pro exhalante sudore cum cuticula sunt communes, tegit cutis partes subiacentes, vi sua constringente vapores expellit, estque ob insignem sensibilitatem organum tactus.

Dividitur corpus in caput, truncum et artus. *Caput* est suprema corporis pars globosa, quae cervici seu collo incumbit. Ossa capitis constituunt *cranium* et *maxillas*. *Cranium* est veluti theca ossea durissima, in cuius ampla cavitate cerebrum continetur. *Cranium* dividitur in *sincipud* seu partem anteriorem cum facie glabra, et in *occiput* seu partem posteriorem crinibus tectam. Duae sunt maxillae, superior immobilis et inferior mobilis. Cerebrum gaudet figura globosa et substantia molli universum cranium replente, quae ex innumeris vasculis, tubulis et quibusdam glandulis constat. Involvitur duabus membranis, quae *meninges* sive *matres* vocantur. *Dura mater* est membrana nervosa admodum valida; statim sub cranio suturis affixa. *Pia mater* est membrana tenuis, copiosis vasculis repleta, et totum cerebrum quaquaversum arcte ambiens. Inter duram et piam matrem deprehenditur adhuc alia tenuissima membrana, tunica *arachnoidea* dicta. Cerebrum dividitur in cerebrum, *strictè* ita appellatum, quae est pars antica totius cerebri: in *cerebellum*, quae est totius cerebri pars postica, cuius superficies variis sulcis distinguitur; in *medullam oblongatam*, ex qua oriuntur novem vel, ut quidam volunt, decem paria nervorum, inter quos sunt. I. duo nervi *olfactorii*, qui per forami-

nula ossis frontis ad nasum properant, suntque organa olfactus: II. duo nervi *optici*, qui ad posticam oculorum partem producuntur, et in fundo cavitatis oculi filamentorum suorum expansione formant tunicam *retinam*, tenerrimam, mucosam, in qua cuncta obiecta visibilia oculo apposita delineantur, estque organum visus: III. nervi *acustici* duo, qui ad aures feruntur, suntque organum auditus IV. nervi *linguales*, qui papillis linguae distribuuntur, et sunt organum gustus. Medulla *spinalis* ad cerebrum pertinet, estque productio medullae oblongatae intra cavitatem vertebrarum spinae dorsi. Ex ea oriuntur 30 paria nervorum, quorum fibrae per omnes artus late vagantur, atque in his terminantur. Hinc omnes nervi a cerebro ducunt originem, et cinguntur membranulis a meningibus cerebri productis. *Truncus* corporis thorace seu pectore et abdomine seu ventre infimo constat. In trunco reperitur *spina dorsi*, quam componunt 24 vertebrae verae et 9 spuriae. In medio singularum vertebrarum est largum foramen, ut foramina illa in omnibus vertebris sibi invicem impositis longum illud et amplum canalem formant, quo medulla spinalis continetur, quae nervos suos ubique intra vertebrae utrinque per corporis partes dimittit. Haec pauca dicta sint, quae ad explicandas sensationes sufficient. Ceterum haec omnia visu melius, quam auditu percipiuntur.

III. Quod spectat ad animae sedem, certum est, mentem humanam non esse in corpore eodem modo, ac corpus est in loco; neque enim anima utpote spiritualis in modum corporis extendi po-

test. Nonnulli quidem, ut explicent, quomodo anima sit in corpore, admittunt extensionem animae non *formalem* seu proprie dictam, quae aperte spiritui repugnat; sed *virtualem* ita, ut anima diversis spatii partibus respondeat per *idem sui simplex et indivisibile*. Verum extensio illa virtualis intelligi nequaquam potest, et videtur absurda. Anima non aliter corpori praesens esse cognoscitur quam quia in illo operatur. Unde censenda est residere in omnibus et singulis corporis partibus, si agat immediate in omnes corporis partes. Si autem pars est unica, in quam immediate operetur, in ea sola parte residere dici potest. His positis sit

CONCLUSIO.

LEX SENSATIONVM EST, VT PRODVCTA AB OBIECTO SENSIBILI IN ORGANO SENSORIO MUTATIONE ALIQUA, HVIC IN MENTE RESPONDEAT SENSATIO, QVAE IN ILLA MUTATIONE RATIONEM HABEAT, CVR ACTV SIT, ET CVR TALIS SIT.

Prob. I. Sensationes sunt animae perceptiones, quarum ratio, cur nempe sint, et cur tales sint, continetur in mutationibus, quae sensoriis organis contingunt, *quatenus sunt organa* (per definitionem). Quare si ab obiecto aliquo sensibili in organo sensorio rite constituto producat mutatio, ponitur id omne, quod requisitum est, ut in mentem excitetur sensatio huic mutationi respondens, hoc est, ut excitetur talis sensatio et non alia. Ergo lex sensationum ea est, quae in

conclusionione enuntiatur. Haec eadem lex experientia quotidiana confirmatur. Dum obiectum sensibile in organum sensorium rite constitutum agit, nascitur in anima sensatio quaedam, quam impedire vel mutare anima non potest. Si fragor tormenti bellici aurem ferit: illum necessario percipimus, neque sensationem illam in sonum blandiorem mutare possumus. Si foetor nares occupat, efficere nullo modo possumus, ut eius loco vel odorem suavem vel foetorem minus molestum percipiamus. Si oculis apertis obiectum aliquod ex data distantia adspicimus, nostri non est arbitrii, ut illud maius vel minus, huius vel illius coloris videamus. Idem patet, quod ad tactum et gustum. Quapropter si molestam aut periculosam sensationem impediri velimus, oportet, ut organum sensorium ab obiecto avertamus, aut eiusdem obiecti actionem in organum impediamus quocumque modo, v. g. aversis vel clausis oculis. Si vero neutrum sit in nostra potestate, tum sensationem illam, excitata in nobis alia fortiori et minime periculosa perceptione, debilitamus et frangimus. Ita foetoris perceptionem odorum suffitu fugamus. Sensatio enim fortior debiliorem ita nonnumquam obscurat, ut huius vel nihil vel parum nobis conscii simus.

Ex hac generali sensationum lege colliguntur plurimae regulae. I.^a Si mutatio in eodem organo sensorio eadem est, sensatio quoque in anima eadem esse debet. II.^a Si contingat, a diversis obiectis sensibilibus eandem in eodem organo sensorio mutationem produci, obiecta eadem apparere debent. III.^a Si mutatio in organo sensorio diversa

est, sensatio quoque in anima diversa esse debet. IV. a Hinc si contingat, idem obiectum diversam in eodem organo mutationem efficere, diversum quoque apparere debet obiectum. Hae regulae continent rationes generales, cur sensus, quae diversa sunt, saepe repraesentent eadem, et contra; ideoque fallant seu efficiant, ut aliquid appareat, quod non est. Ex his etiam fluunt generalia visionis explicandae principia, et opticarum deceptionum fundamenta. Sed de his in physica.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Obiect. I. Plures producuntur in organo sensorio rite constituto mutationes sine ulla animae sensatione; ergo falsa est conclusio. Prob. ant. Dum interdum coelum intuemur, singulae stellae luminis radios in oculum rite constitutum immittunt, quibus stellarum imago in oculo delineatur, ac proinde mutationes in organo sensorio producunt; atqui tamen stellas anima non percipit; ergo plures producuntur in organo sensorio rite constituto mutationes sine ulla animae sensatione. Resp. dist. ant., plures producuntur sine sensatione mutationes *insufficientes*, C., *sufficientes*, N. ant. et cons. Ad probationem, C. mai., dist. min., anima stellas non percipit interdum, hoc est, anima stellarum perceptiones debiliores ab aliis fortioribus non distinguit, C. min.: nullas habet stellarum perceptiones obscuras, N. min. et cons. Itaque non omnis mutatio in organo sensorio facta sufficit, ut anima sentiat; sed requiritur, ut mutatio illa ad cerebrum usque transmittatur, et idcirco neces-

sariam esse diximus mutationem factam ab *obiecto sensibili*, hoc est ab obiecto, quod mutationem sufficientem in organo rite constituto producere possit. Quod spectat ad stellarum perceptionem, certum est, earum imagines in oculi fundo etiam interdum delineari, earumque impressionem ad cerebrum usque per nervum opticum propagari; atque ab anima obscure tantum percipi. Nam si luminis solaris actio in oculum vel solis eclipsi vel longioris tubi ope impediatur, tum stellas coeli clare videmus.

Obiect. 2. Eidem mutationi in eodem organo sensorio factae non respondet eadem in anima sensatio; ergo falsa est conclusio. Prob. ant. Sol et luna, dum vertici nostro imminent, minores videntur, quam prope horizontem positi; atqui in utroque loco eandem mutationem in eodem oculo producant. Ergo eidem mutationi in eodem organo factae non respondet eadem in anima sensatio. Resp. N. ant. Ad prob. C. mai. et dist. min. eandem mutationem in oculo producant, sed coniunctam cum diversis mutationibus aliis in utroque loco, C., secus N. min. et cons. Phaenomenum, quod obiicitur, explicatu difficile suo loco evolvemus. Heic nobis observare satis sit, lunam et solem in horizonte maiores videri, quam in meridiano, quia in horizonte simul cum eorum imaginibus in oculo pinguntur interiecta corpora terrestria, coelique fornix oblongus; at illa obiectorum series, dum sol et luna in vertice coeli conspiciuntur, oculum non afficiunt; atque inde est, quod si solem et lunam in horizonte per tubum angustum conspiciamus, haud maiores vi-

deantur, quam in coeli vertice. Dum ergo dicimus, eidem muta ioni in eodem organo factae eandem in anima sensationem respondere, propositio intelligenda est de mutationibus singulis seorsum consideratis

CONCLUSIO II.

DVM ANIMA SENTIT, MOTVS AB OBIECTIS SENSIBILIBVS NERVIS SENSORIIS IMPRESSVS AD CEREBRVM VSQVE PROPAGATVR; AC PROINDE ANIMA MERITO VIDETVR HABERE SEDEM PROPRIAM IN SOLO CEREBRO.

Prob. I. pars. Ex observationibus anatomicis certum est, nervos omnes ortum ducere a cerebro, et inde in singula organa sensoria et in omnes corporis partes propagari. Nam a cerebro ad oculos pergunt duo nervi optici, qui fibrillarum suarum expansione formant tunicam retinam, in qua omnia visibilia oculo opposita delineantur: ad aures protenduntur nervi duo acustici: ad nares duo olfactorii, ad linguam linguales: et ex medulla spinali, quae est cerebri productio in omnes corporis partes diffunduntur 30 nervorum paria, quorum fibrae organum tactus constituunt. Plurimis etiam experimentis compertum est, resecto vel corrupto aut vehementius constricto organi sensorii nervo ita, ut ipsius motus ad cerebrum transire non possit, nullam in anima sensationem excitari. Anima igitur sentire non potest, nisi mutatio in organo sensorio facta per nervum ad cerebrum usque transmittatur. Porro omnis mutatio, quae in corpore, ideoque et in organo sensorio contingit,

fit per motum, ut manifestum est in sensationibus singulis. Videlicet sensatio soni per motum vibratorium particularum aëris nervi acustici fibrillis communicatum: sensatio odoris per corpusculorum effluvia nervi olfactorii fibras agitantia: sensatio saporis per corpuscula linguae papillas nerveasque fibrillas titillantia vel pungentia: sensatio visionis per luminis radios in retina collectos: sensatio tactus per immediatum contactum.

Praeterea nemo est, qui nesciat aut propria aut aliena experientia, ex sensationibus varios in corpore motus persaepe oriri etiam in partibus ab organo sensorio maxime remotis, non solum inconsulta anima, verum prorsus invita. Ita dum ex fragore tonitrus vel tormenti bellici, ex quo nihil nobis timendum esse certo novimus aut putamus, inviti in terrorem conicimur, et varii in corpore toto consequuntur motus. Ex fragore igitur in aures incidente nascitur motus organorum corporis. Verum anatomia docet, ex organis sensoriis nervos ad cerebrum usque protendi, et ex cerebro ad singulas corporis partes produci nervos motores, sine quibus motus perfici nequeunt. Necesse est igitur, ut motus, qui nervis sensoriis imprimitur, transeat in nervos motores, quorum ope moventur muscoli; proindeque oportet, ut motus nervis sensoriis impressus ad cerebrum usque propagetur, et in hac communi nervorum origine ad motores derivetur.

Prob. 2. pars. In ea sola corporis parte probabile est, animam residere, quae sola corporis pars est, in quam anima immediate operatur; atqui anima immediate agit in solum cerebrum.

Etenim I. solo cerebro vitiato ita, ut cetera membra remaneant sana, sensuum omnium usus amittitur. Hinc apoplexia correpti, veluti invisibili fulmine percussi, omni sensu privantur ita ut aciculis compuncti aut corpore etiam dissecti nihil sentiant: obstrictis scilicet cerebri poris vel comprehensis nervis nimia humoris pinguis aut tenacis vel lentioris copia, impedito scilicet per hunc humorem spirituum influxu. II. Corporis affectiones, quae non transmittuntur ad cerebrum, mentem prosus latent, ut in paralyti. III. Constat ex probatione primae partis omnia sensuum organa, omnes scilicet nervos concurrere in cerebro, et ex eadem cerebri parte ducere originem, ex qua deinde in omnes corporis partes diffunduntur, anima nempe in eo loco posita, ad quem appellant nervi omnes, in quibus continentur spiritus vitales sensationum instrumenta, tamquam regina in medio imperii sui admonetur de omnibus per nervorum motus, et inde facilius omnia perspicit et dirigit, immitrendo in nervos spiritus animales, per quos pro arbitrio suo omnes corporis partes moveat. Hinc fit, ut saepe experiamur vapores, qui e stomacho in cerebrum adscendunt, ibique condensati, meatus, per quos spiritus animales excurrunt, obstruentes sentiendi potentiam tollunt. Hinc phreneticis, in quibus laesa imaginatio est, remedia capiti solent adhiberi. Hinc qui seriis rebus occupantur, aut longo studio fatigantur, capitis dolorem sentiunt, immo nosmetipsos in capite cogitare sentimus. Quae sane omnia non contingerent, nisi anima immediate ageret in solum cerebrum, et ex solius cerebri motu tamquam

occasione immediate pateretur, variasque susci-
peret sensationes. Ergo anima in solo cerebro
residere, sedemque propriam habere, saltem
probabile est.

Iam vero quaenam sit pars cerebri, ex qua
nervi omnes originem ducunt, et in qua proinde
omnia nervorum initia concurrunt, adhuc incer-
tum est. Quidam arbitrantur, nervos omnes
convenire in centro ovato, quae est pars quaedam
ovalis cerebri; sed id certo non constat. Cartesius
existimat, nervos omnes originem ducere ex glan-
dula pineali; haec autem opinio multis observatio-
nibus refelli potest. I. Etenim reperti sunt homi-
nes, qui in cerebro glandula pineali carebant. II.
Teste Willisio medico anglo, fuit homo aeger
ex hydrope cerebri, et e loco suo desiderat glan-
dula pinealis, nihil tamen perturbato sensuum
officio: in aliis oblitterata omnino fuit, in non-
nullis lapidea absque ulla sensationum perturbatio-
ne. Itaque id unum certum videtur, nervos omnes
originem ducere e cerebro. Verum observandum
est, compressa cerebri substantia medullari, vo-
luntariam musculorum actionem suspendi, memo-
riam sensationesque exstingui, vigentibus tamen
respiratione cordisque actione. At compressa ce-
rebelli substantia, respirationis cordisque motus
sistitur. Vnde colligitur, nervos motibus volun-
tariis destinatos ex cerebro proficisci, ex cerebello
autem oriri nervos, ex quibus pendent motus
spontanei.

Quamvis autem certo statui non possit,
quaenam sit praecise pars cerebri, in qua coeant
nervi omnes, ac proinde in qua praecise cerebri

parte resideat anima ; nihilominus silentio praetermitti non debet, quod hac de re observavit clarissimus Lapeyronius academicus parisiensis. Perfracto cranio separatisque duobus cerebri hemisphaeriis , in aspectum venit corpus candens et firmiusculum , quod callosum et cerebri medulla nuncupatur. Si corpus illud vel leviter adficiatur , ipsas animae operationes adfici , rationis scilicet et sensationum usum turbari , constantissime observavit. Quod quidem in aliis cerebri partibus non contingit , quibus laesis vel etiam destructis , laesae tamen non sunt animae operationes. Contra autem corpore calloso ad statum naturalem redeunte, ipsum quoque redit sensationum et rationis exercitium. Idque expertus est Lapeyronius in operatione chirurgica , quam *terebrationem* vocant. Compreso enim et remisso per vices corpore calloso , sensationum et rationis usum adimebat et restituebat. Ceterum ex his observationibus constat , non ita angusto spatio definitum esse sensorium commune. Iraque si praesens quaestio eo redigatur , ut nempe sedes animae appelletur illa cerebri pars , qua offensa vel operationes animae destruuntur vel turbantur ; iam sedes animae hoc modo definita in corpore calloso constitui debet. Legenda sunt , quae hac de re tradidit laudatus academicus in monumentis parisiensibus an. 1741.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Obiect. adversus 1. partem. Anima sentit eo ipso temporis puncto , quo in organo sensorio mutatio aliqua producitur ; sed hoc esse non potest,

si motus nervis sensoriis impressus ad cerebrum usque propagari debeat, ut anima percipiat; ergo motus nervis sensoriis impressus ad cerebrum usque non propagatur. Mai. constat. Nam si arbori oculos clausos obvertas, dum eosdem aperis, illico lumen oculos ingreditur, et illico vides, nec minima quidem morula inter mutationem oculi et animae perceptionem intercedit. Minor vero patet; quia quum motus in tempore fiat, aliquod temporis intervallum necessarium est, ut motus retinae fibrillis impressus ad cerebrum usque propagetur; ergo si sensatio fit per motum, anima non potest illico sentire. Resp. dist. mai. anima sentit eo ipso temporis puncto, quo mutatio fit in organo sensorio, hoc est, inter motum nervis sensoriis impressum et animae perceptionem nulla intercedit mora *obserbabilis*, C., nulla *absolute*, N. mai., sic dist. min. N. cons. Si motus per exiguum spatium magna celeritate propagetur, tempus, quo per illud spatium propagatur, a nobis non percipitur seu non distinguitur. Sic quamvis certum sit, sonum *successive* propagari, non vero in *instanti*; nullam tamen possumus observare moram inter momentum, quo quis nobis proximus loquitur, et momentum, quo vox ipsius ad aures nostras pervenit. Idem quoque patet in propagatione lucis. Statim atque accenditur candela in tenebroso loco, illico obiecta omnia etiam remota lumine videntur perfusa, quamvis lux in instanti propagari non possit. Igitur experimentum, quod nobis obicitur, id unum probat, motum a nervis sensoriis ad cerebrum usque magna celeritate transmitti.

Obiect. 2. Motus ad cerebrum non propagatur per nervos, qui ad cerebrum non pertingunt; sed sensorii nervi complures, nimirum 60, qui ex medulla spinali prodeunt, ad cerebrum non protenduntur; ergo motus nervis sensoriis impressus ad cerebrum usque non propagatur. Resp. C. mai. N. min. Nam medulla spinalis est cerebri ipsius seu medullae oblongatae productio, et nervis constat ad cerebrum usque protensis. Vnde fit, ut in vertebrarum dorsi luxationibus membra corporis infra luxationem posita et motum et sensibilitatem, quae a nervis infra luxationem constitutis pendent, amittant. Sunt itaque nervi, veluti cerebrum in omnes corporis partes diffusum.

Obiect. 3. Reperti sunt homines, qui sine cerebro vivebant ac sentiebant; ergo ad animae sensationem necesse non est, ut motus nervis sensoriis impressus ad cerebrum usque propagetur. Resp. dist. ant. vivebant et sentiebant sine maxima cerebri parte, C., sine ulla ipsius parte, N. ant. et cons. In illis erat spinalis medulla, et in ipsius principio potuit esse specialis quaedam structura, qua pars illa apta fiebat, ut cerebri munere aliquatenus fungeretur. Ceterum verisimile est, homines illos stupidos admodum atque hebetes fuisse. Si autem in aliquibus etiam abfuerit spinalis medulla, necessariae huius partis vices gerere debuit pars alia, quaecumque fuerit. Tandem partes illas adfuisse, ex ipsa cadaverum sectione et observatione anatomica innotuit; fieri autem potuit, ut partes illae vi ipsius morbi corruptae et oblitteratae perierint.

Obiect. 4. Si serpentes, lacertae aliaque ani-

malia, quae circularibus incisuris distinguuntur, transversim secentur, singulae illorum partes ad acus puncturam aut aliam quamcumque irritationem variis modis torquentur et agitantur; ac proinde adhuc sentiunt sine cerebro; ergo per analogiam, quae est inter corpora hominis et bruti, idem dicendum est de homine. Resp. N. cons. et par. Alia enim est corporis humani structura, alia serpentum et lacertarum, in quibus medullae spinalis partes considerari possunt tamquam totidem minora cerebra: hinc fit, ut partes corporis humani resectae post brevissimum tempus omni motu destituantur.

Obiect. 5. Incertum omnino est, an motus ex organo sensorio ad cerebrum propagetur fibrillarum nervearum oscillatione, an fluidi nervei aut spirituum animalium ope, an alio quocumque modo; ergo motus ab obiectis nervis sensoriis impressus ad cerebrum usque non propagatur. Resp. permitto ant. et N. cons. Heic non investigamus modum, quo illa motus propagatio absolvitur: satis est ratione atque experientia constare, in organo sensorio motum quemdam excitari, qui ad cerebrum usque nervorum auxilio propagatur, dum anima sentit. Eodem modo respondendum est, si quis obiiciat, a nobis intelligi non posse, qua ratione fieri queat, ut propter motum nervis impressum anima, quae est substantia simplex et spiritualis, percipiat obiectum sensibile. Factum heic statuimus, rationem facti non quaerimus. Porro adversus facta indubitata obscurae obiectiones non valent.

Obiect. 6. Qui organo sensorio destituuntur,

sentiunt tamen, et contra sensatione carent aliqui, in quorum nervis sensoriis motus etiam validus producitur; ergo ut anima sentiat, necesse non est, motum nervis sensoriis imprimi. Prob. ant. 1. II, quibus abscissa sunt membra, dolorem aliquando in iisdem membris sentire sibi videntur; ut contigit puellae, de qua Cartesius meminit 4. parte princip. 11. Furiosi et delirantes homines obiecta sibi videre videntur, quae praesentia non sunt, quaeque proinde nullam in eorum organis sensoriis mutationem producant. III. S. Augustinus lib. 14. de civitate Dei cap. 24. hoc factum narrat; *presbyter quidam fuit nomine Restitutus, qui quando ei placebat, ita se auferebat a sensibus, et iacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes atque pungentes minime sentiret, sed etiam aliquando igne ureretur admoto sine ullo doloris sensu.* Respondeo, his observationibus conclusionem nostram apprimè confirmari. Nam in omni sensatione tria sunt accurate distinguenda, duo, quae pertinent ad nostrum corpus, scilicet motus organo sensorio ab obiecto sensibili impressus, et motus inde ad cerebrum propagatus; ac tertium, quod animae est, nempe his motibus respondens obiecti sensibilis perceptio. Si motus organo sensorio impressus ad cerebrum usque non propagetur, anima non sentit, ut accidit nobis dormientibus; et contingebat praesbytero Restituto, qui mortuo simillimus iacebat. Si vero sine actione obiecti sensibilis externi fibrae cerebri a causis internis eodem prorsus modo agitentur, quo moventur, ubi obiectum sensibile sua in organum externum actione eosdem motus pro-

ducit, tum anima easdem habet perceptiones, quas haberet obiecto sensibili in organum externum agente et perceptiones suas vi imaginationis productas a sensationibus non distinguit; uti accidit furiosis et delirantibus hominibus, in quorum cerebro irregulares ac vehementiores motus excitantur; et hoc pacto, quae sibi imaginantur, confundunt cum iis, quae vident. Simili modo explicatur, cur iis quibus membrum aliquod abscissum est, dolorem in eodem membro aliquamdiu sentire sibi videantur: nimirum in nervis illis, qui ad partem corporis amputatam pertingebant, iidem aliquando a causis externis motus oriuntur, quos obiecta externa excitarent, si nulla pars fuisset resecta.

Obiect. Adversus 2. partem. Anima praesens est singulis corporis partibus, quaecumque enim pars corporis laedatur, anima sentit dolorem, ergo non soli cerebro praesens est. Resp. N. ant., ad probationem dico, animam percipere impressionem factam in qualibet corporis parte, quia impressio illa ad cerebrum propagatur ope nervorum, qui a qualibet corporis parte ad cerebrum usque pertingunt. Nimirum a qualibet parte corporis tensi sunt nervi usque ad cerebrum: unde quum nervi extremitas, quae est in pede v. g. vel manu vellitur, pariter vellitur seu movetur altera extremitas, quae est in cerebro, et vi istius motus in cerebro excitati admonetur anima doloremque sentit, si impressio facta vehemens fuerit. Illud vero multis experimentis confirmatur. 1. Si arctissime stringatur pars aliqua corporis cerebrum inter et partem aliam cor-

poris resecandam aut pungendam, nullus aut fere nullus sentitur dolor, qui scilicet nullus aut fere nullus pervenit motus ad extremitatem nervi, quae est in cerebro. II. Si quis, ut aliquando evenit, alte defixus sit in aliquam cogitationem, ut plurimum non percipit obiecta externa, quae tamen feriunt sensus illius externos, quia nimirum tunc nervi ita sunt tensi, ut non admittant alium motum, quo mens determinetur ad percipienda obiecta externa.

Inst. Quaecumque pars corporis laedatur, anima percipit dolorem veluti existentem in illa ipsa parte corporis, quae laeditur; ergo mens proxime praesens est parti cuilibet corporis. Resp. N. cons. Quamvis enim percipiatur ab anima dolor velut existens in quacumque vulnerata corporis parte, non tamen anima dolorem percipit in illa ipsa corporis parte, quae laeditur. Et quidem caecus baculo explorans obiecta externa, proprietates eorundem liquiditatem v. g., vel duritiam percipit extremo baculo, ac extremo in baculo velut existentem quodammodo; nemo tamen dixerit, animam hominis caeci residere in extremitate baculi. Sic etiam quamvis anima percipiat sensationem aliquam, v. g. caloris aut frigoris velut existentem in extremo digito aut qualibet altera corporis parte, non idcirco anima dicenda est agere immediate in extremum digitum, et in eo proxime percipere sensationem, qua adficitur. Motus nimirum extremo digito primum communicatus, postmodum per nervos ad cerebrum diffusus pervenit ad animae sedem, ubi fit sensatio, quam tamen anima naturaliter refert ad

alteram extremitatem nervorum ubi facta fuit prima impulsio.

Ex iis, quae in praecedentibus conclusionibus dicta sunt, colligi posunt plurima, quae ad corrigendas sensationum fallacias utilissima sunt. Ut autem singulas sensationum partes accurate distinguamus, motum organo ab obiecto sensibili impressum dicemus *speciem impressam*; motum inde propagatum ad cerebrum usque *ideam materialem* appellabimus; ac denique *ideam sensualem* vocabimus, quae a sensu in anima producit. Iam vero dum anima sentit, idea sensualis determinatur per ideam materialem, haec vero per speciem impressam. Igitur si ex his tribus unum ponatur, duo alia quoque ponuntur. Etenim dum anima sentit, singulis speciebus impressis singulae respondent ideae materiales tales et non aliae, et ideae sensuales tales et non aliae: et contra singulis ideis sensualibus singulae respondent ideae materiales et singulae species impressae; singulisque ideis materialibus respondent tam singulae ideae sensuales, quam singulae species impressae. Hinc si in duobus casibus ex his tribus, nempe idea sensuali, idea materiali, et specie impressa, unum fuerit idem, reliqua duo erunt quoque eadem; at si unum fuerit diversum, diversa quoque erunt reliqua duo. Itaque si organum sensorium eodem modo ad organum sese habuerit, idea materialis et sensualis eadem esse debet. Si vero organum sensorium non fuerit eodem modo constitutum, vel obiectum idem non eodem modo ad organum referatur, diversa esse potest idea materialis et sensualis. Etenim in primo casu nulla est ratio, cur

motus organo sensorio impressus non sit idem, quum motus nervis sensoriis imprimendus pendeat tantum ab interna atque externa organi constitutione, atque a modo, quo obiectum idem ad organum refertur; igitur species impressa erit eadem, ac proinde idea materialis et sensualis erit quoque eadem. Ob rationes contrarias in altero casu fieri potest, ut motus organo sensorio ab eodem obiecto impressus non sit idem, ac proinde species impressa, ideoque et idea materialis et sensualis sit diversa. Rem exemplis illustrabimus. Ponamus oculo sano eoque nudo eundem videri hominem lumine eodem illustratum et in eodem aëris statu: nemo non novit, hominem illum eundem apparere sive magnitudinem sive formam sive gradum distinctae visionis spectes. Ponamus iam eundem hominem in planitie constitutum longius recedere, distinctam visionem hominisque magnitudinem sensim imminui videbis ita, ut tandem obscura prorsus fiat visio, et magnitudo evanescat. In primo casu idem obiectum ad idem organum eodem modo constitutum refertur eodem modo, in secundo casu diverso modo. Si oculus vitro concavo muniatur, idem obiectum, in eadem distantia, eodem modo illustratum et manente eodem aëris statu, valde imminutum apparet ita, ut homo pueri formam mentiatur; diversitas in hoc casu in diversa organi constitutione externa posita est. Ictero laborantibus obiecta praesertim alba videntur flava; in hoc casu ideae sensualis diversitas pendet a constitutione interna oculi. At si ponamus, hominem in fastigio turris non admodum altae consistentem

videri per vitrum concavum, perinde hic sese habebit, ac si nudo oculo in turris praealtae fastigio conspiceretur, atque in hoc casu diversitas visionis pendet tum a constitutione organi, tum a modo, quo obiectum ad organum refertur. In aliis sensibus res eadem experientia confirmatur. Ita tactus in parte corporis contusa aliter sese habet, quam ubi nulla facta fuit contusio.

Itaque ad detegendam cavendamque sensuum fallaciam plurimae statui possunt regulae. Et I. quidem organum sensorium rite constitutum censeri debet, si idem obiectum quod eodem modo sese habet ad organum, quo alias sese habebat, tale quoque apparet quale alias apparuit. Sic oculus rite constitutus est, si idem obiectum in eadem distantia eodemque situ, lumine ad claram distinctamque visionem sufficiente collustratum, tale apparet, quale antea in eadem distantia eodemque situ et eodem lumine illustratum nobis apparuit. II. Si constet, organum sensorium rite esse constitutum, obiectum vero non idem appareat, quale aliae visum est, in ipso obiecto vel in ipso modo aliquid immutatum fuisse, recte colligitur. III. Si constet, obiectum idem eodem modo sese habere, sensualem vero ideam nobis diversam inesse; organum sensorium non eodem modo constitutum esse merito infertur. Igitur ex his regulis constantes obiectorum apparentias ab inconstantibus licet discernere.

Ex iisdem regulis diversa quoque organorum officia colliguntur. Si obiectum idem sensibile in diversa organa sensoria agit, ideae materiales et sensuales diversae sunt. Nam experientia constat,

obiectum sensibile non posse eodem modo agere in unum organum quo agit in alterum. Ita colorata agunt in oculum mediante lumine, in organum tactus per contactum immediatum. Evidens igitur est, motum fibrillis nerveis unius organi ab eodem obiecto sensibili impressum diversum omnino esse, ab eo, qui alterius organi fibrillis imprimitur, ac proinde species impressas esse diversas, ideoque et diversas ideas materiales ac sensuales. Diversas esse notiones diversis sensibus adquisitas, confirmat exemplum, quod in *Transactionibus philosophicis* legitur. Caecus a natiuitate cum visus usum chirurgica operatione recuperasset, solo visu corporum distantias, et solida corpora a pictis non bene primum distinguebat, omnia enim visibilia veluti oculum tangentia ipsi aparebant: ex figuris et coloribus sensu perceptis canem a fele, quos adhuc caecus saepissime tractaverat, et tactu probe discernebat, non poterat distinguere; nesciebat enim, utrum sensatio canis visu percepti producta esset ab eodem obiecto, quod antea per tactum producebat sensationem canis diversam, an ab illo obiecto, quod per tactum producebat sensationem felis. Hoc propria experientia et attentione adhibita potuit addiscere.

Nec licet obiicere, quod caeci tactu colores distinguant, et surdi loquentium verba visu intelligant. Nam si duae qualitates in eodem obiecto simul necessario insint, uno sensu dignosci potest ex una, alteram adesse, quae ad alterum sensum pertinet; in hoc enim casu una est signum alterius. Porro cum colore, quo obiectum tinctum videtur, coniuncta est quaedam superficiei dispo-

sitio , vi cuius lumen reflectitur ita , ut istius coloris sensatio excitetur , atque ea dispositio tactu discerni potest ab iis praesertim , qui visu orbi minimas in tactus organo differentias subtilius et facilius percipiunt. Vbi vero ista deprehenditur superficiei dispositio , concluditur , ibidem quoque adesse talem colorem. v. g. hanc qualitatem , quae a visu pollentibus appellatur color ruber vel niger. Verum caecus , qui colorem unum ab alio per tactum ita distinguit , non eandem habet coloris ideam , quam nos habemus. Tactu non percipit nisi speciem quamdam asperitatis vel laevitatis in ipsa superficie , quae cum dato aliquo colore coniuncta est. Idem patet evidenter in surdis loquentibus , qui verba ore prolata ex labiorum motu et varia oris figura situque labiorum intelligunt , non autem ex sono. Etenim cum singulis verbis singulae coniunguntur oris configurationes labiorumque motus ita , ut absque illis verba proferri nequeant : surdus autem cum illis coniungere usu didicit ideas vel notiones , quas nos cum vocibus seu sonis diversis tamquam idearum vel notionum quarundam signis iungere consuevimus. Quando igitur caecus tactu colores discernit , ideam quidem colorum , ut ita dicam , sociam habet ; sed quae , quum tactui respondeat , diversa prorsus est ab ea , quae visionis organo convenit. Tactum visionis vices mirifice aliquando gerere demonstrat exemplum artificis cuiusdam , qui , narrantibus viris fide dignissimis , solo tactu faciei ideam valde distinctam adquirebat , et ex cera effingebat imaginem simillimam , qualem , qui visu pollet , artis suae peritissimus perficere posset. Cepit eius-

dem rei experimentum dux Braciani, qui in cella profunda contra omnem luminis accessum optime munita imaginem suam fieri curavit, ut certissimus esset, artificem ne minimum quidem visu iuari. Fecit idem artifex imagines statuis marmoreis Caroli I. anglorum regis, et Urbani VIII. pontificis maximi simillimas. Similiter surdus, qui visu verba loquentis distinguit, ideam sonorum sociam habet; sed quae quum visui respondeat, diversa prorsus est ab ea, quae auditus propria est. Hinc quamvis caeci et surdi loquentes iisdem nobiscum utantur nominibus, ubi de coloribus vel de sonis sermo est; res tamen omnino diversas nos illique intelligimus. E. g. caecus natus nigri coloris nomine certam quamdam intelligit superficiei dispositionem tactu *perceptibilem*, nos vero *visibilem* qualitatem. Surdus natus, si de musica sermo sit, cogitat de figuris instrumentorum et motibus musicorum, nos vero sonorum combinationem consideramus. Ceterum ex his omnibus patet, surdum natum diligenti educatione ita institui posse, ut ex oris labiorumque motu et configuratione intelligat, quae alii homines proferunt, et suas etiam cogitationes aliis manifestet. Potest enim ita doceri, ut et legere et scripturae sensum percipere valeat, quae quidem omnia pluribus experimentis confirmata fuere. Maximi autem momenti est haec animadvertere, ut parvuli, quibus auditum natura negavit, cogitationibus illis non priventur, quae ad salutem aeternam pertinent.

ARTICVLVS III.

De imaginatione et memoria.

I.

Facultas *imaginandi* seu *imaginatio* sive *phantasia* dicitur *facultas producendi perceptiones rerum sensibilium absentium*. Ideam ab imaginatione productam deinceps dicemus *phantasma*, ut illam ab idea sensuali, quae vi actualis sensationis in anima existit, distinguamus. Quod autem animae competat imaginandi facultas, demonstrat quotidiana experientia. Nam patriae nostrae, parentum, amicorum aliorumque obiectorum sensibilium absentium ideas revocamus, seu iterum producimus.

Quod imaginamur, minus clare imaginamur, quam si idem sensu percipiamus; facilius vero et clarius id imaginamur, quod sensu distincte, quam quod confuse tantum percipimus. Id pariter quotidiana experientia certissimum est. Multo clarius Solem praesentem vel quodlibet aliud obiectum visu percipimus, quam absentem imaginatione: facilius ac clarius producimus ideas distinctas figurae, magnitudinis, situs partium et motus, quam ideas confusas coloris, odoris, saporis, et ideo si quaedam imaginari conemur, unusquisque in se ipso experitur statim sibi occurrere obiecta visibilia, et verba seu sonos articulatos, quorum ideas distinctas habemus; colores autem, odores, saporis, quorum ideas confusas habemus, vix nobis imaginari licet. Igitur phantasmata minus clara

sunt, quam ideae sensuales. Quia vero sensatio illa debilior est, quae minorem claritatis gradum habet, actus imaginationis aequipollent sensationibus debilioribus; et quemadmodum sensatio fortior obscurat debiliorem, sic etiam sensationes ita obscurant actus imaginationis, ut horum actuum subinde nobis prorsus conscii non simus. Et ideo si actus imaginationis soli sint in mente clariores sunt, quam si sensationes simul praesentes habeant. Hinc in somno, ubi cessant, sensationes, et soli imaginationis actus in anima dantur, hi multo clariores sunt, quam dum vigilamus; quum in somno phantasmata pro ideis sensualibus habeamus existimantes, nos vigilare, et re ipsa contingere, quod tantummodo apparet. Ob eandem rationem actus imaginationis clariores sunt, dum in tenebris versamur, et dum oculos claudimus; alia enim obiecta, quae cetera organa feriunt, imaginationis actus non perturbant.

II. Vim imaginationis et memoriam, quae ab illa pendet, laeso per morbum cerebro, ita laedi certum est ex observationibus, ut perceptiones et ideae antea sensu productae iterum produci possint. Refert Thucydides, quosdam a peste convalescentes memoria adeo orbatos fuisse, ut nec sese nec suos familiares nossent, licet obiecta praesentia discernerent. Plinius *hist. nat. lib. 7. cap. 24.* haec habet: *ictus lapide oblitus est literas tantum: ex praealto tecto lapsus matris et ad finium propinquorumque cepit oblivionem: alius aegrotus servorum tantum.* Crugerus Hevelii summi astronomi praeceptor febre ardente memoriam adeo debilitatam deprehendit, ut mul-

tiplicationis ac divisionis arithmeticae etiam in simplicissimis numeris non recordaretur. Necesse igitur est, ut quidpiam in corpore ac potissimum in cerebro insit, quod imaginationis operationi in anima respondeat. Quamobrem quum ideis sensualibus respondeant ideae materiales in cerebro, hinc facile colligitur, easdem ideas materiales in cerebro iterum produci debere, quoties ideae sensuales iterum in anima producuntur; ita nimirum apparet, vim imaginationis eodem modo deficere, quo deficit vis sensationis. Quatenam vero mutationes in cerebro, et quo modo producantur, nos explicare non posse fatemur, tum quod structura cerebri non sit satis explorata, tum quod incertum omnino sit, an motus in organo sensorio ab objecto impressus in fibrillarum nervearum oscillatione consistat, an in motu fluidi cuiusdam subtilissimi, quod a nonnullis *fluidum nerveum*, ab aliis *spiritus animales* appellatur, an tandem in fibrillarum oscillatione, simulque spirituum animalium motu. Sed quamcumque hypothesim amplectaris, rem perinde explicabis. Nos autem certis incerta miscere noluimus.

III. Si quaedam simul percipimus, et unius perceptio denuo producat sive sensuum sive imaginationis ope, imaginatio producit et perceptionem alterius. Verum ut imaginatio cum perceptione praesente rei alicuius iterum producat perceptiones aliarum rerum simul cum illa perceptarum, necesse est, res istas vel saepius vel diu simul perceptas fuisse. Si enim res, quam nunc percipimus, successivè cum variis rebus aliis simul percepta fuit, ratio aliqua adesse de-

bet, cur inter varias illas res una potius recurat in mentem cum re actu percepta, quam alia. Nulla autem ratio esse potest, quam quod illius rei, quae in mentem revocatur, perceptio saepius vel diutius coniuncta fuerit cum perceptione, quam actu habemus. Idem patet á posteriori. Si obiectum aliquod vides, illud diu contemplaris, ut perceptionis illius iterum producendae facilitatem tibi compares; immo ab eodem obiecto digressus phantasmata vi imaginationis conservas, et aciem mentis in eodem contemplando adhuc defigis, ut eiusdem obiecti absentis perceptionem in posterum producere valeas. Igitur facilitas producendi perceptiones rerum antea perceptarum cum iis, quae nunc percipimus, adquiretur, dum res saepius vel diu sive sensu sive imaginatione simul percipiuntur. Quare si res plures saepius vel diu percipiuntur, illarum perceptiones inter se connectuntur, seu ex perceptione unius intelligitur ratio, cur producat altera. Itaque si ex una perceptione vi imaginationis producat perceptio altera, necesse est, ut idea materialis, quae primae perceptioni respondet, iterum etiam producat aliam ideam materialem alteri perceptioni denuo productae respondentem. Si nempe imaginationis vi ex una perceptione nascatur altera, idea materialis, quae primae perceptioni respondet, resuscitat, ut ita dicam, aliam ideam materialem cum altera perceptione coniunctam. Quia vero idea materialis consistit in motu, qui cerebro imprimitur, hinc patet, imaginationem a statu cerebri pendere, et morbo cerebro infestos imaginationem quoque

turbare ac corrumpere. Verum nemo a nobis requirat, aut distincte exponamus, unde oriatur facilitas producendi ideas rerum, quas antea habuimus, et qualis sit mutatio in cerebro producta, an, ut fert communis opinio, posita sit in certis cerebri vestigiis, quae cum sensationum ope fuerit a spiritibus animalibus impressa cerebro, spirituum animalium reditu iterum teruntur: rursum trita revocant ideam rei antea perceptae, et ex uno vestigia in aliud propter mutuum utriusque commercium transeant, an potius posita sit in facili fibrillarum cerebri *plicabilitate*, qua fiat, ut facile eodem modo plicentur vel oscillentur, quo saepius antea plicatae vel oscillatae sunt. Haec novis ignota esse candidè fatemur.

IV. *Somnus est: status ille mentis, quo omnes sensationes clare prorsus cessant, nihilque eorum, quae praesentia nobis sunt, nobis conscii sumus.* Dum in illo statu versamur, *dormire*; dum vero redeunt sensationes clare, *evigilare* dicimur. Somnus *profundior* appellatur, quando cum sensationibus claris cessant etiam phantasmata clara ita, ut nullius perceptionis prorsus nobis conscii simus. At dum in somno phantasmata clara menti insunt, *somniare* dicimur, et ideo *somnium est: status ille mentis, quo rerum absentium tantummodo, nullius vero rei praesentis nobis conscii sumus.* Hinc dum somniamus, res, quas percipimus, imaginamur. Porro inter imaginationis actus, dum somniamus et dum vigilamus, haec constituenda est differentia, quod in somnio perceptiones inordinatae sint, seu praesentent res nullo ordine se invicem conse-

quentes, et in vigilia sint ordinatae, seu res exhibeant constanti ordine sibi invicem succedentes. Haec vero constat experientia. Si actum imaginandi clare percipiamus, si phantasmata obscura fuerint; quid somniemus, non agnoscimus. Quando enim phantasmata obscura sunt, rem, quam repraesentant, non agnoscimus, nec a ceteris distinguimus; etiam si actum ipsum imaginandi clare percipiamus. Quamobrem nobis conscii sumus, nos somniare, non tamen quid somniamus, agnoscimus. Somnia igitur perinde ac perceptiones singulae distinguenda veniunt in *clara* et *obscura*. Somnium clarum est, quando agnoscimus, quid somniemus; obscurum vero est, quando, quid somniemus, non satis agnoscimus, etsi actus percipiendi nobis conscii simus.

V. Ideam aliquam *recognoscere* dicimur, quando nobis conscii sumus, nos eam iam antea habuisse. Sic dum hominem videmus, dumque iam antea a nobis visum fuisse, nobis conscii sumus, illum recognoscimus. *Memoria* dicitur: *facultas recognoscendi ideas, ideoque et res ideis illis repraesentatas*. Igitur memoria supponit quidem imaginationem, attamen ab illa distinguitur: fieri enim potest, ut idea aliqua vi imaginationis iterum producat, et tamen non recognoscatur, ut contingit illis, qui vi imaginationis in mentem revocant, quae olim in libro aliquo legerunt, sibi tamen conscii non sunt, se illa umquam legisse, sed contra existimant, a se nunc inventa esse. Quia vero dum ideae rerum sensu vel imaginatione in mente iterum producantur ac recognoscuntur, rursus etiam producantur in cere-

bro ideae materiales illis respondentes; memoria *materialis*, seu in cerebro considerata, nihil aliud est, quam *facultas iterum producendi ideas materiales*. Hinc quum ista facultas in actuali quadam cerebri mutatione consistat, a causa materiali pendet, ac proinde a causis quoque materialibus vel prorsus destrui vel ex parte tolli potest. Memoria igitur a causis materialibus laedi potest, et ideo observamus, memoriam saepius debilitari vi morborum acutorum atque capitis et ipsa senectute, qua nervis ac proinde cerebro creari solet mutatio aliqua.

VI. Plures sunt memoriae in diversis subiectis differentiae. I. Alii diuturniore obiecti contemplatione facilitatem ideas recognoscendi sibi comparant, alii minus diuturna contemplatione ad id opus habent. II. Aliis plures ideas recognoscere valent, alii pauciores. III. Alii frequentius iterata idearum productione memoriae semel infixae retinent. IV. Alii ideas memoriae demandatas valent recognoscere, etsi a multo tempore eas in memoriam non revocaverint; alii ideas iterum producere et recognoscere non valent, in eas ac aliquo tempore in memoriam non revocaverint. *Bonam* memoriam habere dicitur, qui cito et facile aliquid memoriae mandat, diuque retinet. *Magnam* vero memoriam habere dicitur, qui multarum rerum ideasi rerum producere et recognoscere longamque rerum seriem memoriam retinere valet. Videmus enim, esse aliquos, qui cito et facile aliquid memoriae mandare et diu etiam retinere valent; non tamen multis eam onerare. Eorum enim, quae antea tenuerunt, obli-

viscuntur, aut longam rerum seriem eo ordine recensere non possunt, quo eas memoriae mandarunt. Illa memoriarum diversitas peculiare fibrillarum nervearum dispositiones seu constitutiones requirit. Vnde quum in diversis subiectis, imo in eodem subiecto diversis temporibus memoria diversa sit; fibrillae nervae, ex quibus nervi atque cerebrum constant, nec in omnibus hominibus nec in eodem homine diverso tempore sunt eadem.

VII. Imaginatio et memoria exercitio amplificari et extendi possunt. Imaginatio quidem, quatenus per exercitium apta redditur ad plures ideas simul producendas, et easdem productas diutius conservandas. Memoria vero, quatenus istas ideas continuo recognoscit. Verum ad iuvandam confirmandamque memoriam maxime conducit rerum ordo distinctaque singularum perceptio. Ponamus, in obiecto aliquo nos distinguere partes A, B, C, D, E cet. easque eodem ordine se excipere, quo litterae se invicem consequuntur. Et primo quidem ipsam A sigillatim nobis repraesentamus, non attentis ceteris partibus; atque deinde cogitationem successive ad B, C, D, cet. promovemus. Dum per aliquem temporis tractum singula haec sensui vel imaginationi praesentia sistimus, et ad ordinem, quo se invicem consequuntur, respicientes, A et B simul, B et C simul cet. percipimus, facilitatem adquirimus unam cum A producendi perceptionem ipsius B, et cum ipso B perceptionem ipsius C, et ita porro; ita ut excitata idea ipsius A recurrat quoque idea ipsius B, et deinde idea ipsius C, atque ita de-

inceptis. Hoc autem modo ipsum obiectum memoriae mandamus eo quidem successu, ut perinde sit; ac si unicum A vel B vel C vel E memoriae mandaremus. Contra vero, qui obiectum non nisi confusse percipit, partes obiecti non distinguit, ac proinde ad numerum ordinemque partium non attendit; ideoque subsidio destituitur, quo in distincta perceptione idea ipsius B producitur ope alterius A, idea ipsius C ope alterius B, et ita porro. Haec iuvandae memoriae ratio confirmatur etiam a posteriori. Ponamus enim, te legere historiam quamdam prolixiorum multisque perplexis circumstantiis involutam. Si lectionem ita instituas, ut textum auctoris distincte resolvas, singula facta circumstantiasque singulas a se invicem separans, et eo ordine, quo se invicem excipiunt perpendens; ea, quae legisti, te accuratissime enarrare posse, intelliges: Illa autem non adhibita diligentia, idem a te fieri non posse, animadvertes, licet eodem consumto tempore textum auctoris saepius relegeris. Idem experiri licet sive librum historicum sive dogmaticum legamus. Et his consentanea est praxis, qua memoria iuvatur, qualis est usus tabularum, in quibus uno quasi conspectu exhibentur dogmata, quae de aliquo argumento tenenda sunt, et in classes quasdam generales revocantur. In his vero tabullis conficiendis habenda est ratio ordinis, quo dogmata ad idem argumentum pertinentia sese invicem excipiunt. Ex his ergo patet, duplicem esse memoriae speciem. Alia *naturalis* appellatur, qua sine ulla exercitatione ullove artificio praediti sumus: alia autem *artificialis*, quae exercitatione

et artificiorum ope extenditur atque comparatur. Memoria distingui solet a *reminiscentia*. Nempe *perceptionum praeteritarum mediata reproductio et recognitio* dicitur *reminiscentia*. Si nempe ad circumstantias loci, temporis resque alias vel similes aut adfines, vel contrarias attendamus, ut rem aliquam recognoscamus; tunc *reminisci* dicimur.

VIII. Ad hunc locum pertinere potest quaestio, utrum scilicet homines omnes in profundissimo etiam somno semper aliquid percipiant, suarumque perceptionum sibi conscii sint, licet cogitationum illarum memoria non remaneat. In hac quaestione ignorantiam nostram ingenue fatemur. Et quidem animam perpetuo cogitare neque experientia neque ratione probari potest. Propria quidem conscientia quisque convincitur, se, dum vigilat aut somniat, cogitare; ac proinde concludendum est, semper nobis inesse cogitandi facultatem. At utrum id, quod in nobis vigilantibus et somniantibus cogitat, seu anima in arctissimo etiam somno semper cogitet, quamvis a somno excitati nullam harum cogitationum memoriam habeamus; hoc ipsum est, quod experientia nullo modo demonstrat. Adfirmant cartesiani, intelligi non posse, quid sit anima, nisi concipiatur tamquam substantia actu cogitans; unde concludunt, animae essentiam in actuali cogitatione positam esse. Verum nos animam dicimus substantiam, quae habet cogitandi facultatem. Necesse autem non est, ut inde inferamus, substantiam illam semper cogitare. Praeterea haec inest menti proprietas, ut ideae, quas antea ha-

buit, ipsi quodammodo inhaereant, quum eas possit iterum producere et recognoscere. Quis autem adfirmare poterit, sublata omni cogitatione praesenti tales ideas, quae revocari possunt, non superesse?

Neque observare abs re erit, quibus, ut ita dicam, gradibus a vigilia in somnum paulatim delabamur. Mentem sentimus vividissimis distinctisque ideis ac sensationibus occupatam atque attentam. Paulo post minuitur earum vividitas, attentio veluti subsidit: iam uni ideae non magis, quam alteri intenta mens res praesentes perfunctorie spectat: neque uni prae ceteris immoratur, tuncque vulgo dicitur *de nihilo cogitare*. Tunc confusa omnia apparent: mens ea spectare dedignatur, et ita leviter adicitur, ut vix ea percipiat, donec tandem torpedine quadam velut oppressa nec sui ipsius nec aliarum rerum sibi conscia sit: tum demum producta somni cortina omne clararum idearum spectaculum menti intercipitur. Ex his paucis manifestum est, de hac quaestione nihil certo adfirmari posse.

CAPVT III.

De aliis quibusdam mentis humanae facultatibus

Duas primarias animae facultates distinguendas esse statuimus in ipso logices initio. Prima nempe est facultas *cognoscendi*, altera autem facultas *appetendi*. Hae autem duae primariae facultates secundum nostrum concipiendi modum rur-

sus duas partes habere intelliguntur, *inferiorem* scilicet et *superiorem*. Facultatis cognoscitivae *pars inferior* dicitur illa: *qua rerum sensibilibus notiones obscuras et confusas, hoc est, per sensus tantum adquirimus*. De hac prima parte in praecedentibus articulis sermonem habuimus, sensationum doctrinam explicantes. Facultatis cognoscitivae *pars superior* vocatur: *qua notiones distinctas adquirimus, et ab imaginationibus corporeis separamus*. Haec *intellectus* proprie dicitur. Facultatis appetitivae duae etiam partes distinguuntur, nimirum *inferior* seu *appetitus sensitivus* et *superior* seu *appetitus rationalis*. Prior est: *facultas obiecta appetendi vel aversandi ex notione boni vel mali confusa seu per sensus acquisita*. Atque hinc nascuntur animi adfectus, ac proinde haec prima pars ad *ethicam* proprie pertinet. Posterior est: *facultas appetendi vel aversandi obiecta, prout ab intellectu proposita sunt tamquam bona vel mala, et voluntas* proprie appellatur. Itaque intelligendi et volendi facultates dumtaxat heic considerabimus.

ARTICVLVS I.

De facultate intelligendi, seu de intellectu, et eius operationibus.

I.

Intellectus dicitur: *facultas res distincte et univrsim repraesentandi*. Quamvis intellectus nomen ambiguum vagamque significationem vulgo habeat, non invito tamen vulgari usu loquendi,

sensus ad rerum praesentium in *singulari* repraesentationem refertur: *imaginatio* autem ad rerum absentium repraesentationem per imagines confusas ibidem in *singulari*; at *intellectus* ad repraesentationem distinctam *universim* refertur. Attamen intellectus dici solet *purus* vel non *purus*. Dicitur nempe *purus*, si *notione rei, quam percipit, nihil confusi admiscetur nihilque obscuri*. Non *purus* dicitur, si in *notione rei aliquae sint, quae confuse aut prorsus obscure percipiuntur*. Quoniam vero perceptiones confusae ad sensum et imaginationem spectant; intellectus *purus* est, si a sensu atque imaginatione liber sit. Heic autem caveri debet verborum ambiguitas. Dum intellectum *purum* dicimus, non ita res est intelligenda, quasi existant in anima perceptiones, quae a sensibus neque *mediate* neque *immediate* pendeant. Itaque ideas pure intellectuales dicimus rerum illarum ideas, quae nullam cum rebus sensibilibus habent similitudinem, quaeque proinde sine imagine corporea percipi possunt. Verum quamvis ideae pure intellectuales nulla imagine corporea repraesentari possint; hae tamen ex sensibus originem *mediate* trahere possunt. Ita licet animae nostrae idea sit pure intellectualis; fieri tamen potest, ut animae nostrae existentiam ex aliqua sensatione primum noverimus. Pari ratione licet pure intellectualis sit idea Dei, eam tamen ex rerum sensibilibus contemplatione haurire possumus. Itaque ideas pure intellectuales ex sensibus originem *mediate* habere, non repugnat; quod quidem probe observandum est. Haec enim quaestio: *utrum ideae omnes a sensibus saltem*

mediate originem habeant, intellectus nostri limites longe excedit. Pendet enim ex animae corporisque commercio, cuius quidem commercii leges tamquam divinum arcanum venerari potius debent metaphysici, quam curiosius scrutari. Tandem observandum superest, haec omnia nequaquam repugnare iis, quae de ideis innatis loquaces initio tractavimus. Haec enim quaestio perinde se habet, sive ideae pure intellectuales mediatam originem a sensibus habeant, sive a sensibus nullatenus pendeant. Hanc autem quaestionem fusius explicare non licet, tum quod eam mortalibus imperviam crediderim, tum quod eam minoris, quam putari solet, utilitatis habuerim.

II. Hinc quo plura obiecta distincte intellectus sibi repraesentare potest, eo maior censetur illius vis. Hic autem intellectus gradus quum ab obiecto desumatur, *obiectivus* appellari potest. Similiter quo plura quis in eodem obiecto distinguit, eo maior etiam dicitur vis intellectus, atque hic est alter gradus, qui quum a *forma* seu modo repraesentandi desumatur, gradus *formalis* dici potest.

Quoniam autem in intellectu non distinguimus, nisi obiectum, quod repraesentatur, et modum, quo repraesentatur; primus vero gradus illius ab obiecto, alter a forma petitur, intellectus maior concipi nequit, quam qui omnia possibilea distincte sibi repraesentare valet, ac proinde intellectus omnia possibilea distincte repraesentans est omnium maximus, seu absolute summus, qualis est solus intellectus divinus. Nostrum vero intellectum ad aliqua tantum possibilea extendi pos-

se, et in uno subiecto omnia non distinguere, ideoque limitatum esse tum *materialiter* seu ratione obiecti, tum *formaliter* seu ratione modi, ac proinde ab intellectu maximo infinite distare; unusquisque continuo experitur. Quare patet veritas vulgatissimae sententiae: *maxima pars eorum, quae scimus, est minima eorum, quae nescimus.*

III. In logica ostendimus, tres esse intellectus operationes, de quibus quidem operationibus satis fuse dictum est. Quare non est, quod hoc argumentum iterum revocemus. Varias dumtaxat mentis facultates atque *dispositiones* considerabimus, ea tantum explicaturi, de quibus verba hactenus non fecimus. Inter varias mentis facultates primo loco considerabimus *attentionem*. Anima sibi conscia est eorum, quae simul percepta distinguit; ea autem a se invicem distinguit, quorum sibi conscia est. Vtrumque in nobis facile experimur. Si igitur anima in perceptione totali partiales perceptiones distinguit, rerum perceptarum sibi conscia est, et vice versa si rerum perceptarum sibi conscia est, in perceptione totali partiales distinguit, et ideo si perceptiones singulae partiales obscurae sunt, anima, quae eas distinguere nequit, rerum perceptarum sibi conscia esse non potest. Nascitur itaque *conscientia*, quam etiam *apperceptionem* dicunt metaphysici, ex claritate perceptionum partialium, quae totalem componunt, et ea claritate sublata, anima rerum, quas simul percipit, sibi conscia non est. Porro facultas efficiendi, ut in perceptione composita pars una prae ceteris maiorem claritatem habeat, dicitur *attentio*. Hanc autem facultatem animae convenire, experientia patet. Nam dum per-

cipimus arborem v. g., efficere possumus pro arbitrio nostro, ut nobis magis conscii simus trunci, quam ramorum, surculorum et foliorum.

IV. Si plura simul percipimus, attentionem ad id dirigimus, quod clarius percipitur, si nulla adsit ratio, cur eam ad aliud dirigamus. Quum enim attentionem ad perceptionem aliquam partialem potius, quam ad aliam non dirigamus sine aliqua ratione, et attentio non alio tendat, quam ut unum ceteris clarius percipiamus; id, quod clarius percipitur, attentionem ad se trahit, si nulla adsit ratio extra perceptionem totalem, cur in eam ad aliud dirigamus. Si ex aliqua re voluptatem percipimus, in ea attentionem nostram defigimus, et defixam in eadem retinemus. Contra vero si ex re aliqua taedium percipimus, attentionem ab ea avertimus. Quare adolescentium animis frequenter instillanda est scientiae iucunditas.

V. Plures sunt hominum circa gradus attentionis differentiae. Nonnullorum attentio tanta est, ut vix ac ne vix quidem conscii sibi sint obiectorum, quae organa sensoria feriunt. Petrus de Montmort mathematicus gallus ad obiectum meditationis suae tantam meditationem adhibebat, ut inter plurimos strepitus, resonantibus instrumentis musicis, curritante et patrem interpellante parvulo filio, difficiliora problemata solveret, uti refertur in eius elogio ann. 1719. hist. acad. regiae scient. parisiens. Sunt, qui attentionem ad idem obiectum diu conservare possunt, v. g. ad longam atque perplexam demonstrationum seriem. Alii contra attentionem suam statim exspirare patiuntur, quando longior evadit ratiocinationum nexus. Plerique

hominum non nisi ad unum obiectum attenti esse possunt. Si autem attentionem suam inter plura dividere voluerint, eam minorem esse ad singula experiuntur, indeque natum est hoc vulgatum: *pluribus intentus minor est ad singula sensus.* Non desunt tamen exempla eorum, qui ad plura simul probe attendere potuerint. Nam Iulius Caesar eodem tempore, quo epistolam scribebat, quattuor alias dictare potuit, et septem ipse scribebat. Quidam ad obiectum quodlibet eandem attentionem adferre possunt. Alii contra ad quaedam obiecta nullam prorsus, ad alia vix leuem quamdam adferunt attentionem; prout enim sua quemque trahit voluptas, attentione utitur sua. Ita poetae attentionem praebent versibus; ad alia eam transferre ipsis difficile est. Contra mathematicus stupendam calculis ac figuris attentionem praebet; at si versus legere debeat, vel alia, quae sunt ab ipsius foro aliena, licet ea intelligere possit, vix tamen ad illa attentionem aliquam adhibere potest. Aliqui ad rem praesentem, quaecumque fuerit, omnem adferre possunt atque solent attentionem. Alii animum habent semper absentem, nisi praesens fuerit obiectum illud, ad quod attentionem adhibere sunt adsueta. Exempla nobis praebent in primis eruditi illi, qui animum semper habent, ut ita dicam, in musaeo suo, unice attendentes ad ea, quae memoria de rebus litterariis suppeditat. Sunt etiam artifices, quos praeter artem nihil delectat. Plurimum utilitatis habet animum ad omnia praesens, plurimum obest, si quis animo constanter absens fuerit. Quemadmodum enim alii gradus attentionis maximum usum habent in rerum cogni-

tione, ita animus semper praesens in prudente attentionum nostrarum determinatione plurimum commendari debet.

VI. Gradus attentionis exercitio comparantur. Nam infantes recens nati ad nihil prorsus attentum sunt, sed successive excitanda est illorum ad obiecta nonnulla attentio, atque ita demum ad aliquid attendere adsuescunt. Eorum tamen attentio proveciore aetate ad eximium gradum nunquam promovetur, nisi actus ad gradum illum spectantes saepius iterentur. Sane Walisius, Momnortius, Iulius Caesar aliique non pervenere ad summum attentionis gradum, quem commemoravimus, nisi attentione saepius exercitata in debitis circumstantiis. Studium matheseos praestantissimum est attentioni comparandae adiumentum, ut experientia constat. Quilibet enim in se ipso experiri potest, quod initio studii mathematici exiguus attentionis gradus successu temporis per continuum exercitium augeatur. Non omne tamen attentionis genus studio matheseos acquiritur. Quum autem diversae sint attentionis veluti species, diversis quoque exercitiis ad illas acquirendas opus est. Regulas autem trademus uniuscuiusque speciei attentionis acquirendae, quae quidem utilitatis maxime esse possunt. 1. Si attentionis inter multos strepitus conservandae facilitatem quis sibi comparare voluerit, is saepius omnem conatum adhibere debet eandem conservandi inter strepitus sensimque maiores. Haec enim facilitas attentionem ad idem obiectum conservandi diversos gradus habet, qui proinde non nisi exercitio seu iteratis attentionis huius actibus comparantur. Hanc

regulam confirmat experientia. II. Si quis enim attentionem ad idem obiectum conservandi facilitatem sibi comparare voluerit ; is omnem conatum adhibere debet , ut eam sensim sensimque per longius temporis spatium conservet. Haec regula eodem fere modo probatur , quo praecedens. Ceterum si quis in disciplinis diu conservandae attentionis facilitatem sibi adquirere voluerit , ei nihil quidquam magis ad bonum hoc eximium consequendum proderit , quam demonstrationum continuo longiorum evolutio et calculorum continuo prolixiorum tractatio. Hoc exercitio attentionis diu conservandae tantum gradum adquisiverat subtilissimus geometra Varignonius , ut lucubrationes suas saepissime protraheret ad horam usque secundam post mediam noctem , et miraretur sonum campanae horam hanc indicantis. III. Si quis attentionis ad plura simul adhibendae facilitatem sibi comparare velit ; is sibi primum adquirere debet facilitatem attentionis ad idem obiectum tandiu conservandae , quamdiu voluerit : deinde attentionem dividere debet inter obiecta duo , felicique progressu inter plura. Antequam enim attentionem ad plura extendere possit , necesse est , ut eam in eodem obiecto pro arbitrio retinere queat , et animum ab iis obiectis , quae sensus feriunt , revocare. IV. Si quis adquirere velit facilitatem eandem attentionem ad obiectum quodlibet adferendi ; is omnem adhibere debet conatum , ut ad obiecta non modo cuius obvia sed studio etiam quaesita , atque ad ea in primis , a quibus retrahitur animus , attendat. Hoc enim exercitio adquiret facilitatem sine molestia attendendi ad rem

quamlibet , quamdiu ipsi visum fuerit. v. Gradus cuiuslibet attentionis continuo usu conservatur et perficitur ; diu intermisso usu amittitur. Quoniam enim omnis attentionis gradus exercitio comparatur , impossibile est , ut amittatur , quamdiu exercitium istud durat , immo continuo exercitio crescit. Experientia autem probat , interrupto usu decrescere , ac tandem amitti. vi. Ex iis , quae hactenus diximus , facile intelliguntur attentionis impedimenta. Attentio facilius conservatur , si pauca in sensus externos agunt , difficilius vero si multa simul , praesertim valide , organa sensoria feriunt , et inde est , quod *aurora dicatur musis amica* seu studiis , quoniam matutino tempore pauca sunt obiecta , quae in organa sensoria agunt ; quum nondum ferveat solis aestus , aër strepitu hominum non resonet , nec corpus sibimetipsi molestum sit , quemadmodum a prandio praesertim fieri solet. Accedunt ab imaginatione rationes aliae plurimae. Si multa phantasmata in imaginatione continuo sibi invicem succedunt , attentio difficulter conservatur ; in hoc enim casu nova continuo nobis obiiciuntur phantasmata. Quare ubi ad ea attendimus , cessat attentio in obiectum , ad quod eandem conservare volumus. Idem a posteriori liquet. Si quis enim in frequentia multorum hominum fuit , et ad singula , quae ibi gerebantur , multum attendit , eidem paullo post meditati in mentem veniunt phantasmata hominum illorum rerumque ab illis gestarum , et experitur , quam difficile si mentem conservare attentam ad ea , quae meditatur. Idem experimur , quum per aliquot dies rure in urbem ad consueta studia revertimur. Ve-

rum nihil attentioni magis obstat, quam inordinatus adfectuum tumultus, quem proinde summa cura declinare debent non solum scientiae sed rectitudinis et virtutis amatores.

VII. Ex praecedenti mentis facultate nascitur alia, quae *ingenii acumen* atque *profunditas intellectus* appellari potest, eaque est facultas in uno multa distinguendi, et notiones distinctas in alias simpliciores resolvendi. Hinc intellectus eo profundior est, quo longius in notionum analysi progredi potest. Vnde patet, intellectus profunditatem adquiri studio scientiarum, in quibus partes omnes ita inter se connexae sunt ut ab inferioribus sequentia semper pendeant, et notio quaelibet in anteriores continuo resolvi possit, ut fit in mathesi. Quamobrem maxime suadendum, immo urgendum est, ut et plurima in rebus distinguere, atque universalia abstrahere et quae distinguimus atque abstrahimus, singula suo proprio nomine adferre discamus. Ita demum praeclarum acuminis ac profunditatis intellectus gradum a nobis adquiri, experiemur. Eam ob causam summo studio curavimus, ut in nostris institutionibus philosophicis omnia, quantum fieri potest, perpetuo nexu iungerentur. Nihil magis vagum est et ambiguum in quotidiano sermone quam *ingenii* vocabulum. Ingenii nomine vulgus intelligere solet acutis argutisque dictis ludendi et iocandi facilitatem; alii quamdam animi alacritatem intelligunt; alii alias significationes tribuunt. Sed ut plurimum praeclaro ingenii nomine abutuntur. Nos autem ingenii vocabulo eam tribuimus significationem, quae maximo in pretio

haberi debet, et de hac ingenii specie adquirenda laborare maxime debent philosophiae studiosi.

Ex his intelligitur, quid sit ingenii imbecillitas. Est nempe impotentia iudicandi, orta ex notionum defectu atque inopia; qualis reperitur in infantibus et idiotis. Quia vero sine memoria nulla potest esse notionum copia; si memoria laeditur, ingenii acumen hebetari quoque necessum est. Laeditur autem memoria, ut antea observavimus, dum a causis quibusdam materialibus, veluti morborum acutorum vi, atque etiam saepe ipso senectutis morbo laeditur cerebrum. Hinc capitis contusionibus saepius obtunditur iudicii acies, ideoque barbara castigatione in pueros saeviunt parentes et praeceptores, qui eorundem caput verberibus pessime tundunt. Quamvis autem dixerim, ad ingenii aciem conferre memoriam, de illa tamen memoria dumtaxat loquor, quae notionum seriem ordine digestam habet. Aliquando enim nimia rerum farragine ingenium obrui atque obtundi observamus. Hinc fit, ut qui inordinata lectione memoriam opprimunt, diversissimos sermones sine ordine et iudicio miscere soleant. Atque hinc oritur, ut eruditio multa cum multo ingenio non semper coniuncta sit. Hac pauca dicta sint de intelligendi facultate et intellectus operationibus. Amplissimum quidem foret argumentum, sed hoc iam in aliis metaphysicae locis atque in logica plura dispersa leguntur.

ARTICVLVS II.

De voluntate illiusque operationibus.

Voluntas est: facultas appetendi vel auersandi obiecta, proat ab intellectu proposita sunt tamquam bona, vel mala. Ad hunc locum pertinet gravissima de voluntatis humanae libertate controversia, quam quidem ut digne et pro rei magnitudine pertractemus, nonnullis cursim et generatim praemissis, speciales deinde conclusiones adiungemus. *Actus humanus* appellatur: ille qui fit ab homine humano modo seu consulto operante. Vnde secernitur ab eo, qui dicitur *actus hominis*, seu qui ab homine fit citra ullam mentis attentionem. Omnis ergo actus, ut sit humanus, debet esse *voluntarius*, seu fieri cum cognitione intellectus et propensione voluntatis. Quapropter duo maxime sunt opposita voluntario, nempe vis seu *coactio* et *ignorantia*. Vis seu *coactio* definitur: *impetus, qui repelli non potest, qui que est voluntatis propensioni contrarius*. Ignorantia est: *absentia cognitionis*. Per vim tollitur voluntarium. V. g. quum quis truditur in carcerem, is non sponte sed invitus carceris ostium subit. Per ignorantiam *invincibilem* tollitur etiam voluntarium. *Ignorantia invincibilis* ea dicitur, quae, *adhibita humana industria, superari nequit*.

II. *Actus liber* generatim dicitur, vel qui fit nullo cogente, vel etiam: qui sic exercetur, ut possit ad libitum non exerceri. Hinc duplex in

actibus voluntatis distinguitur libertas, nimirum *libertas a necessitate externa sive a coactione*, et libertas a *necessitate interna sive naturali*. Prima, quae etiam *spontaneitas* dicitur, *omnem vim externam, id est, ab externo principio contra voluntatis propensionem illatam removet*. Hac libertate bonum generatim amamus, et malum generatim odimus, hac libertate beati Deum amare dicuntur, quia nullo cogente sed libentissime Deo per amorem adhaerescunt. Ex quo patet, liberum a coactione idem esse ac voluntarium seu libens aut spontaneum, quod nempe fit a voluntate citra coactionem. Ideoque omnis a¹ tus voluntarius est liber a coactione. II. Libertas dicitur a *necessitate* seu libertas *electionis* et *indifferentiae*, quae et liberum arbitrium et libertas simpliciter dicitur; et haec omnem necessitatem tam internam seu naturae, quam externam seu coactionis excludit.

III. *Necessitas naturae seu inclinationis naturalis* definitur: *determinatio seu propensio quaedam voluntaria a natura indita ad aliquid necessario prosequendum vel fugiendum*. V. g. ad bonum generatim necessario non ex electione amandum, et malum odio habendum.

IV. *Necessitas coactionis* seu uno verbo *coactio* dicitur *vis aliqua alicui contra propriam inclinationem illata*. Ut quum quis truditur in carcerem, percutitur cet. Quamobrem in hoc coactio differt a necessitate naturali, quod illa sit a principio externo contra voluntatis inclinationem, proindeque tollat tum liberum tum voluntarium: ista autem sit a voluntate ipsa, ac proinde volun-

tarium non tollat, sed dumtaxat liberum stricte sumtum, quod fit ex electione. Si tamen illa necessitas sit tantum *hypothetica*, libertatem non laedit. V. g. ex hypothesi, quod me ad scribendum determinaverim, necessario scribo, sed haec necessitas minime obstat, quominus possim scribere vel a scribendo abstinere. Quare liberum arbitrium in me remanet, dum remanet potestas eligendi, quae in eo maxime consistit, ut quis actum exercere possit vel omittere.

V. *Libertas electionis*, seu *liberum arbitrium* recte dicitur *vis electiva*, id est, *facultas eligendi unum prae alio*. Quum autem electio alia sit ad agendum vel non agendum, alia vero ad agendum hoc vel illud, hoc vel illo modo; duplex distinguitur libertas arbitrii, electionis, seu indifferentiae. Altera ad agendum vel non agendum, quae vocatur libertas *contradictionis*, quia agere et non agere sunt contradictoria. Altera ad agendum hoc vel illud, hoc vel illo modo, v. g. ad amandum vel odio habendum, ad loquendum vel scribendum; quae libertas *contrarietatis* vel *diversitatis* vel *specificationis* appellatur. Nam mox enumeratae actuum species sunt vel contrariae vel diversae. Observandum tamen est, in posteriori libertatis exercitio nihil occurrere praeter duos actus prioris. Quando enim malo scribere quam legere. i.º nolo nunc legere, ii.º malo scribere, quam non scribere.

VI. Liberum arbitrium definiri potest: *vis sui ipsius determinatrix*, sive cum theologis: *facultas, quae, positis omnibus ad agendum praerequisitis, potest agere vel non agere, im-*

mo contrarium aliquando eligere.

VII. Hinc patet, libertatem arbitrii non versari circa finem ultimum, seu beatitudinem generatim sumptam, hanc enim non possumus non expetere; sed versatur tantum circa ea, quae media sunt ad finem, nec tamen cum eo sunt necessario connexa, seu quae possunt modo videri bona, modo non bona. Experimur etiam, nos non posse propositioni per se evidenti adsensum negare; contra vero sentimus de propositione obscura.

HOMO EST LIBER A COACTIONE.

VIII. Probatur. Nam bonum generatim seu felicitatem suam necessario quidem, sed tamen sponte ac nemine cogente diligit, ut beati libentissime Deum amant. Immo non potest cogi humana voluntas in actibus suis interioribus et propriis; quippe non potest simul velle et non velle. At si vis physica et cogens posset inferri voluntati, tum ea vellet et nollet simul. Vellet quidem (*ex hypoth.*); nollet vero, quia sibi ipsi volenti repugnaret, seu vellet invita, aut, quod idem est, vellet nollens, cuperet refugiens, quae manifestam involvunt contradictionem.

HOMO EST ETIAM LIBER A NECESSITATE NATURALI, SEU DONATUR LIBERTATE ELECTIONIS ET INDIFFERENTIAE.

IX. Probatur. Etenim in homine est vis electiva seu facultas eligendi unum prae alio. Siquidem homo praeditus est intellectu, quo res cog-

noscit, et voluntate, qua ex multis rebus quae non sunt summum bonum, unum potest adsumere aut relinquere ad libitum; quemadmodum multis propositionibus obscuris assensum praebere vel non praebere potest, aut etiam iudicium cohibere, ut omnes experiuntur. Et certe si non est vis electiva in homine, vita humana omnino subvertitur. Frustra enim dantur leges frustra adhibentur obiurgationes, laudes, vituperationes et exhortationes, atque sine ulla iustitia bonis praemia, et malis supplicia constituta sunt.

X. Iam vero quum satis constet, liberum arbitrium seu vim electivam esse in homine, eamque citra indifferentiam non posse intelligi, quia ibi nulla est electio, ubi incumbit necessitas, tota difficultas est, quaenam indifferentia requiratur. Alia est indifferentia *passiva* seu ad patiendum, ut cera est indifferens ad multas figuras recipiendas; statera, ut in hanc vel in illam partem attollatur aut deprimatur. Per hanc autem non posse constitui liberum arbitrium, satis pater. Alia est *activa*, quae rursus duplex est; nempe *contradictionis* et *contrarietatis*, de quibus supra. Alia dicitur *negativa*, et est negatio seu privatio omnis plane determinationis, sive animi suspensio, qua quis omnino incertus est et ignarus eius, quod agere debeat. Quam indifferentiam ad libertatem electionis minime requiri, fatentur omnes. Alia dicitur *positiva*, et est vis seu capacitas voluntatis ad unum ex multis eligendum. Quae indifferentia stare potest cum determinatione seu electione. Haeque indifferentiae species ad rationem liberi arbitrii pertinet.

QVAMVIS INDIFFERENTIA CONTRARIETATIS RE-
PERRIATVR IN HOMINE LAPSO, SIQVIDEM NVL-
LVS EST, QVI HANC AD BONVM AVT AD
MALVM MORALE SESE CONVERTENDI POTESTA-
TEM MAXIMO SVI DISPENDIO NON EXPERIA-
TVR; ILLA TAMEN AD ESSENTIAM LIBERTATIS
MINIME PERTINET.

XI. Probatur. Etenim sine hac indifferentia
esse et concipi potest liberum arbitrium seu vis
electiva, quum ad electionem sufficiat potestas
agendi vel non agendi. V. g. cui unicum in men-
sa opponitur ferculum, liber est libertate electio-
nis, quatenus potest ex eo edere vel non edere;
tametsi non possit unum ferculum prae alio adsu-
mere, ac proinde circa hoc non sit liber liberta-
te contrarietatis. Praeterea si nulla esset libertas
sine tali indefferentia ad bonum vel malum morale,
sequeretur, potentiam peccandi esse de essentia
libertatis, quod falsum est. Ea siquidem potentia
defectus est, non perfectio libertatis. Deus etiam
numquam deficere aut peccare potest, et tamen
est liberrimus. Idem dic de angelis et beatis. Er-
go, ut probe intelligatur libertas, comparari de-
bet potentia agendi cum iis actibus, de quibus
quaestio est. Si adsit agendi vel non agendi poten-
tia, ad est libertas. Si desit illa potentia, deest quo-
que libertas relate ad talem actum. Nam ad liber-
tatem ut sufficiens sit, necessaria est indifferentia
contradictionis, quae etiam dicitur exercitii. Tunc
enim liberum arbitrium concipitur in aliquo, quum
vim habet electivam seu potestatem in proprios

actus ita, ut eos ponere possit vel non ponere ad libitum, quod citra indifferentiam saltem contradictionis intelligi nequit: e. g. ut possim scribere vel non scribere; sed minime necesse est, ut possim scribere vel legere. Si enim non adessent libri, legere non possem, et tamen possem scribere vel non scribere, si necessaria mihi essent instrumenta. In hoc ergo casu non essem liber ad legendum, hoc est, non haberem sub hoc respectu libertatem contrarietatis; sed liber essem ad scribendum vel non scribendum libertate contradictionis, atque etiam contrarietatis sub alio respectu, v. g. si possem scribere vel deambulare aut loqui.

XII. Ex his omnibus colligitur, liberum arbitrium seu libertatem electionis, quae nobis ad merendum necessaria est, facultatem esse *activam* et *indifferentem*. Activam quidem, quia possumus agere vel non agere, indifferentem vero, quia sic nos efficit actuum nostrorum dominos, ut eos ad libitum ponere vel suspendere; imo aliquando varias actionum species elicere possimus. Evidens autem est, liberi arbitrii originem repetendam esse a natura animae rationalis, quae nullo nisi summo bono ad volendum, nulla nisi clara perceptione ad iudicandum necessario determinatur. Vnde bona finita perlustrare potest, et bono aliquo neglecto ad aliud se convertere, in qua potestate liberi arbitrii vis consistit.

XIII. His ita constitutis aliquid addendum de quaestione celebri: *quare fiat, ut mens libera ad quidpiam volendum adducatur*. Respondent vulgo, mentem seu voluntatem adduci ultimo iudicio *intellectus practici*. Intellectum practicum

dicunt, qui bonum et malum, et quae ad praxim pertinent, considerat. Quemadmodum et *intellectum theoreticum* vocant, qui circa res mere speculativas seu veritatem et falsitatem in se simpliciter spectatas versatur. Itaque dicunt, voluntatem adduci ultimo iudicio intellectus practici, nempe iudicio, quo lato, non potest voluntas id non exsequi; hoc est, quum mens iudicavit, aliquid esse volendum; id vult. Quod quidem verissimum est, nam iudicare esse volendum et velle idem sunt. Verum responsio haec non satisfacit quaestioni, quae ut solvatur, ostendi debet, quid efficiat, ut mens iudicium ferat.

Leibnitiarius existimavit, humanum animum in singulis actibus eliciendis semper aliqua sufficienti ratione percelli, moveri ac determinari. Quamvis autem rationis sufficientis principium iam antea breviter explicaverim, tota res tamen accuratius et fusius est exponenda. Itaque secundum leibnitianam hypothesim Deus ab aeterno decrevit humanos quosdam animos creare, quibus incorporeas rerum ideas, intelligendi vim, voluntatem, eamque facultatem concederet, qua sese determinare possent pro varia rationis sufficientis indole. Deus ipse ab aeterno circumstantias omnes, ideas et objecta, quae singulis animis proponi poterant, nitide cognovit, ideoque singulas rationes sufficientes in animo futuras praevidebat, quae nimirum in circumstantiis illis liberam ac indifferentem animi vim ad actum aliquem inflectere ac determinare debeant. Ideoque nitida certa que cognitione praevidebat actuum illorum seriem, quam quilibet humanus animus erat factururus.

Altera ex parte observavit Leibnitius, quod in humano corpore plurimi ac infiniti fere motus ex admirabili ipsius textura, partium ordine, situ, simulque externorum corporum motu et compage oriuntur, ita ut pro vario partium ordine, figura, situ ac varietate in certo quodam humano corpore, varii quoque distinctique motus in illo produci debeant. Igitur in quolibet corpore humano, cui certa quaedam cum aliis corporibus connexio et certa quaedam partium textura concessa fuerit, certa quaedam ac distincta motuum series erat futura. Quemadmodum autem certa ac peculiaris illa connexio vel dispositio infinitis modis a Deo variari poterat, ita quoque infiniti prorsus distinctique corporeorum motuum ordines admitti debent. Iam vero Deus infinitos omnes cogitationum ordines cognovit, qui ab infinitis humanis animis dependenter ab infinitis rationum sufficientium ordinibus erant futuri, simulque praevidit infinitos motuum ordines in infinitis humanis corporibus futuros dependenter ab infinitis texturae, figurae cet. ordinibus. Vbi vero certum quemdam animum, in quo nimirum certa quaedam ac distincta cogitationum series esset futura, cum humano corpore coniungere voluit; ex infinitis humanis corporibus illud unum elegit, quod ex indole texturaque sua eam motuum seriem foret habiturum, quae primae seriei consona et accurate conveniens foret. Ac utramque simul animi corporisque substantiam coniunxit, ut ex iis resultaret admirabile quoddam compositi genus quod hominem appellamus. Ex hac leibnitiani systematis expositione patet, totum rationis sufficientis principium, quale a Leibnitio

intelligitur, pendere ex harmoniae praestabilitae hypothese, quam libertati omnino repugnare ostendimus. Et quidem in hac hypothese ante constitutum a Deo praesentem animarum et corporum ordinem animae ponuntur ad quemlibet statum indifferentes atque omnino inertes; at in praesenti rerum serie ratione sufficienti flectuntur atque determinantur. Haec igitur ratio sufficiens pendet ex ipso rerum ordine et nexu, non autem ex ipsa voluntate. Ac proinde ratio haec *necessaria* convenientius quam *sufficiens* appellanda est. Et certe in mundo *intellectuali* non secus ac in mundo *materiali* hanc rationem sufficientem admittit Leibnitijs. Porro in effectibus causisque materialibus nulla libertas fingi potest. Praeterea mundum sive materialem sive intellectualem comparant leibnitiani horologio automato. Rem ita explicant. In horologio rotarum indicisque horarii situs quilibet per structuram horologii rotarumque motum determinatur, non mutata horologii structura. At non repugnare, inquit, ut structurae horologii, rotarum indicisque motibus aliqua accidat mutatio a causa quadam externa. Pari ratione fieri posse, aiunt, ut mutationis aliquae in mundo accidant. Hinc nullam esse dicunt necessitatem absolutam, sed hypotheticam dumtaxat. Verum, ut horologii automati exemplo utar, manente partium ordine, nexu aut indole, motus horologii est absolute necessarius. Porro in hypothese Leibnitiana Deus universum mundi ordinem certo nexu coniunxit ita, ut partes singulae ab eo, quem Deus praescripsit, ordine et fine numquam aberrare possint. Itaque mundus universus sive materialis sive

intellectualis considerari poterit tamquam horologium aëthere elaboratum, cuius praescriptus motus est omnino necessarius. Haec autem comparatio non hypotheticam dumtaxat sed absolutam fatalemque necessitatem importat. Haec argumenta vim maiorem habent, si coniungantur cum iis, quae de harmonia praestabilita diximus. His de humana libertate generatim explicatis, iam sit

CONCLUSIO I.

ANIMA NIHIL AVERSATUR NISI SVB RATIONE MALI, NIHIL APPETIT NISI SVB RATIONE BONI; IDEOQVE NON POTEST APPETERE MALVM, QVA MALVM, NEG AVERSARI BONVM, QVA BONVM.

Prob. Malum nihil aliud est in praesenti quaestione, nisi quod nobis displicet, et molestiam aliquam adferre iudicatur. At quamdiu aliquid nobis displicet, hoc est, quamdiu voluntas aliquid aversatur, non potest idem ipsi placere; contradictorium enim est, aliquid placere simul et displicere. Similiter boni nomine heic intelligimus, quod nobis placet, et iucunditatem aliquam creare iudicatur; ac proinde eadem ratiocinatione evidens est, idem quamdiu nobis placet, seu quamdiu voluntas in illud fertur, non posse simul displicere. Ergo ut voluntas bonum velit et appetat, necesse est, ut et ipsi placeat.

Et quidem unusquisque proprio conscientiae testimonio experitur, se bonum appetere, malum autem aversari. Hic autem probe attendi

debet praesentis quaestionis status, ne boni malique notionem perperam misceamus atque confundamus. Non enim debemus iudicare, aliquid esse bonum, quia nobis placet, nec aliquid esse malum, quia nobis displicet. Bonum vel malum heic consideramus dumtaxat, quatenus nobis apparet. Ut plurimum autem erroneae sunt boni et mali notiones. His notionibus erroneis tribuendum est, quod homines in vitia proclives ruant, et dum felicitatem anxie quaerunt, infelicitatem inveniant. Rectam atque erroneam boni notionem his verbis explicat S. Augustinus *lib. 14. de civit. Dei cap. 7.*: *recta voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere, quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia; fugimus, quod ei adversatur, timor est, idque, si acciderit sentiens, tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.*

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Obiect. 1. Si mens humana nihil appetit nisi sub ratione boni, nihilque aversatur nisi sub ratione mali, libera non est; falsum cons. ergo et ant. Prob. sequela mai. Libera non est mens; si necessario determinata sit ad unum, sed si mens nihil appetit nisi sub ratione boni, nihilque aversatur nisi sub ratione mali, iam necessario determinata est ad unum. Et quidem obiectum quodlibet menti exhibitum vel ipsi tamquam bonum apparet vel tamquam malum, vel neque bonum neque ma-

lum videtur; sed si bonum appareat, mens necessario determinatur ad illum appetendum; si malum videatur, illud necessario aversatur, si neutrum, est necessario indifferens; ergo mens humana libera non est. Resp. N. seq. mai., ad cuius probationem dist. mai. obiectum menti exhibitum vel ipsi apparet tamquam bonum vel tamquam malum, vel nec bonum nec malum ita, ut mens possit aliud iudicium ferre, C. mai., ut non possit aliter iudicare, N. mai. et dist. similiter min., si obiectum menti bonum undique appareat ita, ut aliter iudicare nequeat; necessario determinatur ad illum appetendum. C., si mens aliter iudicare possit, necessario determinatur ad illud appetendum, N. min. et cons. Itaque si obiectum aliquod menti exhibeatur tamquam undequaque bonum, nec in potestate animae sit vel iudicium suum de bonitate obiecti suspendere, vel malum huic admixtum percipere, vel idem cum maiori bono conferre, tum mens obiectum illud necessario appetit. Sic beati in coelo quum in Deo clarissime ac certissime videant summam perfectionem, summum bonum; nullum vero malum nec maius bonum sibi repraesentare possint, Deum amore necessario prosequuntur. At obiectum particulare, quod nobis bonum apparet, non necessario tale iudicatur, quia vel iudicium nostrum de illius bonitate suspendere, vel etiam malum aliquod in eo detegere, vel maius bonum verum aut apparens nobis repraesentare possumus, ac proinde illud non necessario appetimus. Idem proportionem servata dicendum est de obiecto, quod malum nobis apparet, vel indifferens, ita, ut possimus transire a

statu indifferentiae ad statum appetitionis, et ab hoc ad statum aversionis et vice versa. Anima igitur per naturam suam determinata est ad bonum in genere appetendum et malum in genere aversandum. Sed non est necessario determinata ad objecta particularia vel prosecuenda vel aversanda. E. g. nobis offertur cibus, quem sapore gratissimum esse experti sumus: si id tantum in cibo illo consideremus, et iudicio sensuum adquiescimus, illum appetimus. At si nobis in mentem veniat, cibum illum sanitati noxium esse, et ratione nostra velimus uti, illum aversamur. E contrario medicamentum nobis exhibitum aversamur, dum unice attendimus ad illius ingratum saporem, et sensuum iudicio stare volumus. Sed si illius vim ad sanitatem restituendam attendamus, et ratione nostra uti velimus, idem appetimus seu volumus.

Inst. 1. Voluntas est libera circa bonum et malum; ergo potest appetere malum; et aversari bonum. Vnde Eccli. cap. 15. v. 18. legitur: *ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.* Resp. dist. ant. Voluntas est libera circa bonum et malum, quatenus potest appetere vel non appetere bonum, et malum aversari vel non aversari, quae dicitur libertas contradictionis, C, quatenus potest aversari vel non aversari bonum sub ratione boni, appetere malum vel non appetere sub ratione mali, N. ant. et cons. Ita cibum sanum ob saporem nobis ingratum aversantes, bonum aversamur sub ratione mali; et contra cibum sanitati noxium appetentes ob saporem nobis gratum, malum appetimus sub ratione boni. Potest itaque idem obic-

tum sub diverso respectu bonum et malum videri. Ecclesiasticus autem quum dicit: *bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi*, loquitur de praemiis et suppliciis homini, pro libertate sua bene et male agenti, propositis a Deo. Porro dum homo male agit moraliter, malum, quod sibi placet, operatur; quod vero placet, voluptatem creat, et quod voluptatem creat, nobis bonum apparet, quando in iudicio sensuum adquiescimus. Ideoque qui malum operatur, illud apprehendit sub ratione boni.

Obiect. 2. Qui proximum suum odio habet, vult illi malum sub ratione mali; ergo voluntas appetere potest malum sub ratione mali. Resp. dist. ant. vult illi malum sub ratione mali *proximi*, C. sub ratione mali sui, seu *quoad se*. N. ant. et cons. Qui proximo, quem odit, malum verum, ut morbum vel mortem aut aliud simile contingere exoptat, malum istud non vult proximo, nisi sub aliqua specie boni respectu sui ipsius. Illud scilicet appetit tamquam sibi iucundum vel utile. Atque ideo malum appetit sub ratione boni, ac proinde malum ut malum simpliciter non est ratio appetitionis.

Obiect. 3. Voluntas eodem modo se habet ad bonum et malum, quo intellectus ad verum et falsum; sed intellectus potest cognoscere falsum ut falsum; ergo voluntas appetere potest malum ut malum. Resp. N. mai. Intellectus quidem cognoscere potest falsum tamquam falsum utpote *intelligibile* per ipsius oppositionem cum vero; sed non ideo voluntas potest appetere malum ut malum, quia malum sub ratione mali non est

appetibile. Et certe voluntas potest aliquo modo conferri cum intellectu. Quemadmodum enim ad sentiri non possumus falso sub specie falsi, sed tantum sub ratione veri apparentis; ita nec possumus appetere malum sub ratione mali, sed tantum sub ratione boni apparentis.

Obiect. 4. Sanae mentis homines certissime norunt, virtutem et scientiam esse verum bonum, quod nulla molestia sequi potest; atqui tamen plerique homines virtutem non sectantur, plurimi scientiam parum curant; ergo saltem aversantur bonum sub ratione boni. Resp. dist. mai., virtus moralis et scientia sunt verum bonum, quo nulla molestia sequi potest *per se* et secundum veram bonitatis notionem, C. mai. *per accidens* et secundum bonitatis notionem erroneam, N. mai. similiter dist. min. plerique homines virtutem non sectantur, et in virtutis exercitio molestiam inveniunt *per accidens* et ex perversa boni notionem, C. min. *per se* et ex sincera notionem boni, N. min., quare N. cons. Itaque unum sequitur aliud *per se*, si in priori continetur ratio, cur alterum sequatur. Ita grave vulnus cordi inflictum *per se* sequitur mors; nempe vulnus cordi inflictum et *per se* lethale. At unum aliud sequi dicitur *per accidens*, si in priori non contineatur ratio, cur sequatur alterum, sed ratio continetur dumtaxat in alio aliquo externo, non tamen necessario. Sic leve vulnus manui inflictum *per se* non sequitur mors, sequi tamen potest *per accidens*, si propter chirurgi absentiam nimia sanguinis copia ex desecta vena profluerit, et in hoc casu vulnus dicitur lethale *per accidens*.

ob. Inde autem derivatur vera boni moralis notio, inconcussumque fundamentum. Verum bonum per se numquam displicere potest, sed per accidens dumtaxat et ex errore. At contra bonum apparens ex se molestiam trahit, per accidens autem dumtaxat et ex errore placere potest. Inconstantem rerum terrenarum felicitatem atque satietatem pie et eleganter describit S. August. lib. 9. de confess. cap. 1.: *quam suave mihi subito factum est, carere suauitatibus nugarum, et quas amittere, metus fuerat, iam dimittere gaudium erat. Eiiciebas enim eas a me, vera et tu summa suauitas reiiciebas, et intrabas pro eis omni voluptate dulcior.* Qui virtutem exercent, medios inter huius vitae labores beate vivunt sinceramque voluptatem percipiunt, eos consolante bona conscientia. Qui scientia ornatum habent animum, et vere scientiam amant non aliorum invidia et malitia perturbantur, sed studii laborem, malignosque invidorum hominum sermones longe superat scientiae incunditas. Verum quia rerum mundanarum cupiditas menti nostrae tenebras offundit, et mentita boni imagine corda nostra seducit, enixe Deo supplicandum est, ut *det amare, quod praecipit, et ibi nostra fixa sint corda, ubi vera sunt gaudia.*

CONCLUSIO II.

ANIMA SESE AD VOLENDVM VEL NOLENDVM
DETERMINAT SINE RATIONE SVFFICIENTE
LEIBNITIANA, NON TAMEN SINE MOTIVO
ALIQVO.

Prob. Rationis sufficientis principium libertati contrarium esse, iam ostendimus; ac proinde nihil est, quod de hac parte adiungamus. Quod spectat ad secundam partem, ea facile colligitur ex praecedenti conclusione, in qua demonstratur, animam nihil appetere nisi sub ratione boni, et nihil aversari nisi sub ratione mali; igitur repraesentatio boni est motivum volitionis, repraesentatio autem mali est motivum nolitionis; ergo anima sese ad volendum vel nolendum non determinat sine motivo aliquo. Idem confirmatur a posteriori. Dum librum aliquem apud bibliopolam percurris, multaque in eo invenis ad scientiam tuam augendam utilia; eum distincte tibi repraesentas tamquam bonum tibi que utilem, et ideo illum cupis habere. At contra si tibi occurrat liber aliquis erroribus absurdisque opinionibus plenus, ratiocinando colligis, ideoque distincte cognoscis, eum esse malum tibi que inutilem, et propterea illum aversaris; longeque a te remotum cupis. In alio quolibet exemplo unusquisque nosse potest proprio conscientiae testimonio, voluntatem sine motivo aliquo sese non determinare. Quamvis autem anima sine motivis sese non determinet, libera tamen manet. Contraria enim motiva sibi potest re-

praesentare, et actum aliquem elicere, vel ab eo abstinere. Sed ex solvendis obiectionibus et ex sequenti conclusione haec magis fient manifesta. Evidens autem est, haec motiva longe differre a ratione sufficiente leibnitiana, quae fatalem necessitatem induceret, a qua tamen eam liberare conantur plurimi.

Haec conclusio cum scholarum theologiarum doctrina probe consentit. De gratiae efficacia diuersae sunt scholarum sententiae, quae quidem omnes cum explicata hactenus doctrina apprime conveniunt. Vniversa augustinianorum schola docet, efficaciam gratiae reponendam esse in suaviori motione, et praeueniente delectatione, quae ipsam voluntatem efficaciter determinat. Tota thomistarum schola motionem efficacem admitit, sed ei necessario adiungendam esse contendit praemotionem physicam. Haec utraque scholarum sententia non sine motivis determinationem admittit. Alia tandem superest opinio, eorum scilicet theologorum [*molinistarum et congruistarum*], qui efficaciam gratiae in consensu voluntatis aut etiam in circumstantiis magis congruis reponunt. Deus scilicet indiscriminatim eandem omnibus dat gratiam, quae ob voluntatis consensum fit efficax, vel etiam Deus praevidit circumstantias, in quibus voluntas constituta ipsam gratiam reddit efficacem: Deus autem misericorditer constituit voluntatem in iis circumstantiis, quas praevidit ita congruas, ut gratia suum effectum infallibiliter sit habitura. In hac ultima opinione circumstantiarum *congruitas* ipsa motiva praesupponit. Hanc scholarum doctrinam fusius explicare

nostri non est instituti. Haec pauca breviter observasse satis sit, ex quibus evidens est, conclusionem nostram non solum rationibus philosophicis, sed etiam theologorum placitis esse omnino consentaneam. Ceterum haec motiva si quis appellare voluerit *rationem sufficientem*, per nos licet; de nomine enim non disputamus, dummodo tamen rationem hanc sufficientem non confundat cum ratione sufficiente leibnitiana, quae ratio *necessaria* merito dici posset.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Obiect. 1. Motivum est ratio, ob quam volumus aut nolumus; sed saepe volumus et nolumus sine ratione ulla; ergo etiam sine motivo. Prob. min. Saepe ex pluribus bonis cognitis, quorum unum alteri praeferendum est, id praeferimus ac proinde volumus, quod altero minus est; sed tum volumus sine ratione ulla, siquidem minus bonum cum meliore comparatum habet rationem mali: ideoque quum minus meliori comparatur, illud nobis non repraesentamus sub ratione boni; ergo saepe volumus et nolumus sine ratione ulla. Resp. N. min., cuius probationem distinguo: minus bonum meliori anteponimus quatenus habet rationem boni, C., ut minus est altero et tale apparet, N. Si plura sint obiecta, quae bona iudicemus, quoad nos, singula appetimus. Vbi vero ex illis unum alteri praeferendum est, illud anteponimus, quod nobis melius apparet, illudque magis appetimus quam alia. Nam bonum

maius appetimus magis, quam bonum minus. E. g. si duo nobis offerantur nummi aurei, et ex iis unus eligendus sit: nobis vero constet, unum esse legitimi ponderis, alterum ponderis iusto minoris; si nihil aliud in his nummis consideremus, eum anteponimus, qui legitimi est ponderis; fieri tamen potest, ut quis alia quadam ratione permotus eum praeferat, qui minoris est ponderis.

Obiect. 2. Quum duo nobis offeruntur obiecta, quae aequae bona iudicamus, unum anteponimus alteri. Ita si ex duobus nummis aureis, inter quos nullum discrimen observamus, unum eligamus, prae altero, atqui tunc nulla est ratio volitionis; ergo anima ad volendum et nolendum non semper se determinat cum motivo aliquo. Resp.: in hoc casu semper inesse aliquam electionis rationem. Et quidem I.^o Licet nulla adsit ratio interna, cur unum nummum alteri praeferamus, potest adesse externa, ut si v. g. scias, unum ex his nummis fuisse viri cuiusdam praeclari, cuius memoria tibi iucunda est; vel si nulla alia occurrat ratio interna, cur unum nummum alteri praeferas; eum arripis, ad quem commodius brachium extendis, vel qui ad illam partem positus est, ad quam consuevistis brachium extendere, dum aliquid manu capis, quia a consuetudine agendi sine ratione non recedimus. II.^o Si omnia aequipollentia videantur ita, ut electionis unius obiecti nulla nobis adsit ratio neque interna neque externa, inde colligimus, perinde prorsus esse, sive unum sive alterum eligamus. Ideoque decernimus illud eligendum, quod primum nobis obvium est, et manente hoc proposito illud eligimus, quod primum

attentionem nostram in se rapit quacumque de causa

Obiect. 3. Ibi nulla est volitionis ratio, ubi non volumus, quae meliora videntur, sed quae iudicamus esse deteriora; atqui saepe videmus meliora probamusque, et deteriora sequimur, ut ait Medea apud Ovidium: *video meliora proboque, deteriora sequor*; ergo anima non semper se determinat ad volendum aut nolendum cum motivo aliquo. Resp. dist. mai. nulla est volitionis ratio, si ea volumus, quae deteriora seu mala aut minus bona iudicamus iudicio ultimo, quod vulgo dicitur *practicum*, C., iudicio non ultimo et *speculatio*, N. mai. et dist., min. N. cons. Ultimum iudicium dicitur illud, quod de voluntatis obiecto fertur immediate, antequam voluntas sese determinet, et propter quod proinde voluntas sese actu determinat. In eo iudicio obiectum consideratur sub circumstantiis specialibus tum se, tum relate ad statum nostrum praesentem, et si bonum iudicetur, illud actu appetimus, si malum, actu aversamur. Hoc ultimum iudicium praecedere possunt alia iudicia ab ipso diversa vel eidem opposita. Dum videlicet obiectum spectamus generaliter, vel sub quibusdam circumstantiis, aut sine relatione ad appetitum sensitivum, tumque malum iudicare possumus, quod sub omnibus circumstantiis particularibus, ac praesertim per relationem ad appetitum sensitivum bonum nobis apparet, et contra. Ita si quis ratione sua utatur, virtutis praxim bonam esse iudicat etiam, quoad se, et eam sic generaliter spectatam vult atque appetit. At si in datis circumstantiis virtutis exercitio danda sit opera, fieri potest, ut mens virtutis pra-

xim in talibus circumstantiis sibi repraesentet tamquam aliquod malum, eo quod appetitu sensitivo et falsa voluptate in transversum agatur.

Inst. 1. Hinc sequeretur, eos qui de rebus recte iudicant, recte etiam agere debere, falsum consequens; ergo et antecedens. Resp. dist. mai. sequeretur, recte agere debere, qui de rebus recte iudicant *actu* et iudicio ultimo pratico, C., qui de rebus recte iudicant *habitu* tantum aut iudicio speculativo ultimum praecedente, N. mai., et sic dist. min. N. cons. Itaque, ut scriptura sacra loquitur: *errant omnes, qui operantur malum*, actu scilicet et iudicio ultimo quo actionem committendam vel omittendam decernunt; quamvis habitu aut iudicio speculativo ultimum antecedente saepe non errent. Sed vis appetitus sensitivi eorum cogitationem ita obscurat, ut quod iucundum in vitio sibi fingunt, quasi in luce constituent, ac vivide seu clarissime sibi repraesentent; quod vero boni est in virtute, subobscurant, non serio, non attente considerent.

Obiect. 4. Si anima sese ad volendum nunquam determinat sine motivis ab intellectu propositis, voluntas non sese determinat, sed omnino determinatur ab intellectu; falsum cons. ergo et ant. Resp. dist. seq. mai. Voluntas non sese determinat independenter ab intellectu, C., dependenter ab intellectu, N. Nam quum voluntas sit facultas bonum ab intellectu cognitum appetendi, et malum ab intellectu cognitum aversandi, non potest haec facultas in suis operationibus seu determinationibus ab intellectu non pendere. Vnde scholastici voluntatem appellant facultatem

per se caecam, utpote quia ad intellectum, non autem ad voluntatem pertinet videre bonum, in quod voluntas fertur, et malum, quod fugit; quamvis revera idem sit animus simplex, qui intelligit et vult. Itaque voluntas se ipsam determinat, sed dependenter ab intellectu. Hinc vulgo dicitur in scholis, libertatem esse *radicaliter* in intellectu et *formaliter* in voluntate, hoc est, *radicem* seu initium liberi arbitrii esse in intellectu, *complementum* vero et *formam* in voluntate; quatenus voluntas ex multis ab intellectu propositis potestatem habet eligendi unum prae ceteris.

Inst. 1. Motiva illa ab intellectu proposita necessitatem antecedentem adferunt voluntati; ergo voluntas non erit libera. Resp. N. ant. Nam iudicium intellectus, quo obiectum particulare sibi repraesentat tamquam bonum vel malum, liberum est, illudque voluntas mutare potest aut suspendere, et ideo nulla erit necessitas absoluta, quae libertatem tollit.

Inst. 2. Libertas animae consistit in facultate sese determinandi sine motivis, atque etiam contra motiva; ergo motiva libertatem tollunt. Resp. N. ant. quod ad primam partem, et dist. quod ad secundam: libertas animae consistit in facultate sese determinandi contra motiva antecedentia per alia motiva consequentia, C., sine aliis motivis, N. Itaque motiva, ut iam diximus, voluntati necessitatem minime imponunt, sed anima omissis prioribus motivis alia sibi repraesentare potest pro arbitrio suo, et per ista ultima sese determinare ad agendum vel non agendum; quatenus nimirum

aliquid sibi tamquam bonum vel tamquam malum repraesentat. Ideoque ad committendas actiones honestas et ad turpes omittendas sese potest determinare, prout cognoverit, illas esse et per se et quod ad se bonas; has vero malas. Itaque id appetimus, quod nobis repraesentamus tamquam bonum quoad nos, et ita aversamur, quod nobis repraesentamus tamquam malum, quoad nos; dummodo in hac repraesentatione adquiescamus; si repraesentatio illa sit confusa, habemus legem facultatis *appetitivae, sensitivae*, si distincta sit, habemus legem facultatis *appetitivae rationalis*.

CONCLUSIO III.

HVMANA MENS IN SVIS VOLITIONIBVS AC NOLITIONIBVS LIBERA EST.

Prob. 1. Anima humana ad volendum vel nolendum semetipsam determinat vi propria seu per principium activum. Et quidem dum anima aliquid appetit volendo, id sibi repraesentat tamquam bonum; dum aliquid aversatur nolendo, id sibi exhibet tamquam malum; estque repraesentatio boni motivum volitionis, et repraesentatio mali motivum nolitionis. Motiva autem animam non necessitant ad volendum vel nolendum. Et certe experientia manifestum est et ex conclusione praecedenti, ad motiva animum attendere posse vel non attendere, motivo adquiescere vel aliud quaerere et sibi repraesentare; ideoque volitionem aut nolitionem omittere vel mutare, prout sibi

visum fuerit. Habet ergo anima facultatem sese determinandi in suis volitionibus ac nolitionibus; ideoque libera est.

Prob. 2. Experimento intimoque sensu in nobis existere novimus perfectam illam libertatem, qua nempe voluntas obiectum aliquod sibi propositum non potius eligere, quam respuere possit. Etenim nostrum quilibet si voluntatis indolem eiusque vires consideret, perspicuo sane ac vivido sensu percipiet, se plane liberum esse suaeque determinationis dominum. Sensus huius intimi testem appellemus puerulum aliquem a parentibus reprehensum, quod mendacium protulerit. Is sane necessitate presus excusationem non queret, neque in proferendo mendacio se liberum non fuisse reponet. Contra autem si morbo oppressus puniatur, quod studio operam non dederit, id se facere non potuisse vehementer dolebit, atque castigationem iniustam et crudelem esse, conquiretur. ; Vnde autem responsionis diversitas in puerulo, qui de libertatis quaestione nihil umquam audivit? In primo casu sese liberum omnino, in altero autem vi morbi coactum sentiebat.

Ex hac ipsa libertatis idea intimaque persuasionem hominum mentis infixam veluti ex fonte dimanantem tum divinarum tum humanarum legum aequitas et vis obligandi. Et quidem nisi in hominibus ea libertatis species et arbitrii vis existeret, quae necessitatem omnem excludat; prorsus iniquum fuisset determinatos quosdam actus ipsis praescribere, et longe iniquius poenas ab iis exigere, qui actus illos elicere neglexissent. Ille nimirum, qui legem violasset, facile aut homini aut

Deo vindici reponere profecto posset, se actum illum non libere sed necessario perpetrasse. Illud autem immane tyrannidis ac iniustitiae genus in legislatoribus, praesertim vero in optimo, aequissimo, amantissimo sapientissimoque Deo sine summo scelere fingi non potest. Ex hac intima libertatis persuasione oritur in nobis conscientia, qua nempe admonemur de bono vel malo opere. Si quis ex lapide casu fortuito decidente ictum exceperit, hunc sibi ictum non imputat. At si alium quemlibet actum ipse elegerit suae electionis conscius; vel sibi gratulatur, vel poenitentia ac dolore cruciatur, prout actus bonus est aut malus. Praeterea nulla foret virtuti laus, nullum vitio dedecus, demta libertate. Si enim voluntas ad virtutem aut vitium cogatur, iam in virtutis aut vitii exercitio nulla voluntati pars tribuenda est. Ac proinde laus nulla, vituperatio nulla, non secus ac dementibus et furibundis hominibus libertate carentibus, nihil posset mali vel boni imputari.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1. Animae libertas nec experientia nec ratione probari potest; ergo in suis volitionibus et nolitionibus libera non est. Prob. 1. pars anteced. Libertas animae per experientiam deducitur ex sensu intimo, quo unusquisque suae libertatis sibi conscius est, dum agit; sed nulla inde libertatis probatio colligi potest. Et quidem si intimo sensu unusquisque conscius sibi esset suae libertatis, nemo eorum qui ad hoc conscientiae

testimonium attendunt, dubiare posset de libertate sua; sed plurimi, postquam illud conscientiae testimonium consuluerunt, non solum de libertate sua dubitarunt, verum etiam docuerunt, hominem, non esse liberum; ergo libertas animae experientia probari non potest. Et certe quando agimus, conscii quidem nobis sumus, nos sponte ac libenter agere, minime vero sentimus in nobis potentiam non agendi, sine qua libertas esse non potest. Resp. N. ant., cuius probationem dist. nemo eorum, qui ad conscientiae suae testimonium attendunt, dubitare posset de libertate sua, si praeiudiciis et erroribus non abriperetur, C., secus N. Multi docuerunt, hominem non esse liberum examinato conscientiae suae testimonio, eoque non audito, ob praeiudicia et errores, quibus infecti erant. Inter eos, qui animae libertatem negarunt, alii existimant, libertatem illam ab humani cordis adfectionibus et originali peccato, alii ab invariabili Dei praescientia divinisque decretis violari. Sed ii omnes praeiudiciis abrepti non satis attenderunt ad intimum libertatis suae sensum, et dum actiones suas liberas expendebant, errorum tenebris veluti obcaecabantur, nec lumen internum perceperunt. Ea enim est praeiudiciorum vis, ut in rebus etiam maxime evidentibus intellectum excaecare possint, ut contigit philosophis illis, qui omnia vel fere omnia in dubium vocarunt. Ad id vero, quod in obiectione adiungitur, respondeo, nos conscios esse non tantum spontaneitatis sed etiam libertatis, qua agere possumus, vel non agere. Et quidem intimo conscientiae sensu clarissime percipimus differentiam inter

volitionem beatitudinis seu felicitatis nostrae in genere et volitionem alicuius obiecti particularis. In utroque casu experimur in nobis spontaneitatem, sed in primo sentimus necessitatem, in secundo autem potentiam volendi vel nolendi.

Inst. 1. Intimus conscientiae sensus ostenderet nobis liberatem vel in perceptionibus nostris vel in iudiciis vel in voluntatis actibus; atqui nullum horum dici potest; ergo experientia nobis non constat animae libertas. Prob. min.: 1.^o Liberi non sumus circa perceptiones nostras, quae primam originem habent in sensibus; respondet enim necessario motibus organo sensorio impressis. 11.^o Iudicia nostra circa propositionum veritatem aut falsitatem versantur. In omni autem propositione vel evidenter percipimus nexum aut repugnantiam praedicati cum subiecto, tumque necessario iudicamus, propositionem esse veram vel falsam; aut nexum illum vel repugnantiam illam praedicati cum subiecto non percipimus evidenter tumque propositio nobis necessario apparet vel probabilis vel improbabilis vel dubia. 111.^o Cum voluntas necessario sequatur ultimum mentis iudicium, hoc autem liberum non sit, voluntas libera esse non potest. Et quidem voluntas vel libera esset antequam agat, vel dum agit, vel postquam agit; nullum autem horum esse potest. Nam antequam agat, determinatur ad agendum per motivum aliquod; dum agit, iam determinata est; postquam egit, efficere non potest, ut factum non sit factum; ergo nullo ex capite intus conscientiae sensus ostendit nobis libertatem. Resp. C. mai., N. min. et ad singula seorsum respondeo.

I.^o Dico, perceptiones nostras in multis casibus a libertate pendere. Et quidem quum sensationes pendeant a situ corporis et partium ipsius relate ad objecta externa, situm vero illum libere mutare possumus, ut accedere vel non accedere ad objectum, oculos claudere vel aperire, in hanc vel illam partem convertere cet.; manifestum est, plurimas sensationes a nobis libere agentibus pendere. II.^o Dico, mentem nostram liberam quoque esse circa iudicia. Re quidem vera dum evidenter percipimus nexum praedicati cum subiecto propositionis, non sumus liberi nec iudicare possumus, falsam esse propositionem. Nam percipere evidenter nexum praedicati cum subiecto idem est, ac iudicare propositionem affirmatam esse veram. Non possumus autem iudicare, propositionem veram esse, et simul iudicare, eandem esse falsam. Verum quoniam in omnibus iudiciis considerari debent subiectum et praedicatum seorsim, deinde utrumque simul, ut nexus vel repugnancia utriusque percipiatur: hae autem operationes, quae iudicium praecedunt, a mentis libertate pendeant; liquet mentem liberam esse circa iudicia praesertim discursiva, ad quae non pervenimus, nisi post discussionem praemissarum, quod a libertate pendet. III.^o Denique dico, ultimum mentis iudicium liberum esse, ut ex praecedenti responsione manifestum est, ideoque subsequens voluntatis actus etiam liber est. Nempe iudicium ultimum poni potest vel non poni pro arbitrio voluntatis, ideoque etiam voluntas libera manet, quoad actum, qui iudicium illud subsequitur. IV.^o Insuper voluntas libera est,

antequam agat, nec a motivis determinatur, sed ipsa sese libere determinat per motiva, quae non sunt causae necessariae et efficientes determinationum voluntatis. Voluntas enim ipsa est causa efficiens suae determinationis. Dum vero actu egit voluntas, determinata quidem est ad hanc actionem, sed libera manet ad eam prosequendam vel relinquendam. Postquam egit, libera non est circa actionem factam, quia *factum nequit esse non factum*, sed libera est ad alias actiones committendas vel omittendas.

Inst. 2. Voluntas necessario amplectitur id, quod intellectus melius esse iudicat; ergo libera non est. Resp. dist. ant. voluntas amplectitur necessario necessitate *hypothethica* et *consequenti* id quod intellectus ultimo iudicio melius esse iudicat, C. ant., voluntas amplectitur necessario necessitate *absoluta* et *antecedenti* id, quod intellectus ultimo iudicio melius esse iudicat, N. ant. et cons. Itaque probe recordandum est, necessitatem aliam esse absolutam, aliam hypotheticam. Absolute necessarium est id, cuius oppositum absolute est impossibile. Hypothetice vero necessarium est, cuius oppositum impossibile non est, nisi facta hypothesis vel sub data conditione. Necessitas antecedens voluntatis determinationem antecedit, necessitas autem consequens sequitur ex hypothesis determinationis voluntatis. His in memoriam revocatis, iam patet responsio. Quum enim ultimum intellectus iudicium liberum sit, quamvis in suo conceptu importet voluntatis determinationem, non tollit libertatem voluntatis, neque et necessitatem absolutam et antecedentem

imponit, sed hypotheticam tantum et consequentem. Ex hypothesi scilicet, quod ponatur ultimum intellectus iudicium, poni etiam debet voluntatis determinatio, sed absolute suspendi vel mutari potest illud iudicium, ideoque et voluntatis determinatio.

Inst. 3. Necessaria omnino est voluntatis determinatio; si homo per lapsum Adami libertatem perdiderit; atqui ex S. August. in *enchiridio cap. 3.*: *Homo male utens libero arbitrio et se ipsum perdidit, et ipsam peccantem secuta est gravis et dura peccandi necessitas*; ergo anima in suis volitionibus et nolitionibus libera non est. Resp. dist. mai. si homo per lapsum Adami libertatem perdiderit simpliciter et absolute, quoad *essentiam*, C. mai., si libertatem perdiderit secundum *quid* seu quoad *appendicem*, hoc est, quoad summam bene agendi facilitatem, quam habebat Adamus in statu innocentiae, N. mai., et similiter explicata min. N. cons. Essentia liberi arbitrii est indifferentia activa ad agendum vel non agendum, quae post Adami lapsum remansit. Appendix vero libertatis est facilitas summa recte agendi, quam per peccatum homo perdidit subditus iugo concupiscentiae, quamvis concupiscentiae motibus consentire vel dissentire possit. Dicit autem S. August. hominem lapsum ex gravi necessitate peccare, quia concupiscentiae illecebris aegre resistit, et in multis offendit ita, ut tamen possit resistere. Unde illa necessitas non est absoluta et proprie dicta, sed improprie accepta pro magna difficultate seu pro necessitate morali non autem physica. Eadem

est responsio ad alia plurima s. scripturae testimonia, quae peccandi necessitatem imponere videntur. Sed obiectiones illae ad sacram theologiam pertinent, easque breviter attigisse satis sit.

Obiect. 2. Hominis libertas cum divina praescientia divinisque decretis conciliari non potest; ergo anima libera non est. Prob. ant. Quae a Deo, qui errare non potest, praescita aut decreta sunt, necessario fiunt; quae vero libera sunt, possunt non esse, ideoque non fiunt necessario, ergo hominis libertas cum divina praescientia divinisque decretis conciliari non potest. Resp. et ratione demonstrari, et fide certissimum esse, quod homo sit liber, et quod Deus omnia futura ab aeterno praesciat. Quapropter etiamsi non possemus clare conciliare utrumque dogma, utrumque tamen fimiter tenendum est, *neque enim ideo negari debet, quod apertum est; quia comprehendere non potest, quod occultum est*, ut loquitur S. August. *lib. de dono perseverantiae cap. 2.* Itaque divina praescientia divinumque decretum non tollunt indifferentiam activam voluntatis, sed homini relinquunt potentiam ad oppositum; licet homo nihil umquam facturus sit, quod divinae praescientiae aut decreto divino sit contrarium. Necessesse quidem est, ut homo faciat, quod Deus praescivit; sed necessitas illa est tantum consequens et hypothetica, atque in *sensu composito*, quatenus fieri non potest, ut coniungatur futurorum praescientia cum illorum non existentia. Non est autem necessitas absoluta et antecedens atque in *sensu diviso*. Nam sub praescientia divina stat in homine potentia non eliciendi actum

praescitum, quamquam certo eliciendum; non enim ideo quod Deus scit futurum, id futurum est; sed quia futurum, Deus novit, ut loquitur S. Gregorius in caput 26. Ieremiae. Ita quum videor sedens, possum non sedere in *sensu diviso*, quia liber sedeo; non autem in *sensu composito*, dum enim sedens videor, necesse est, ut sedeam. Haec autem necessitas est tantum hypotetica et consequens, non absoluta et antecedens. Hanc quaestionem de concordia praescientiae Dei divinatorumque decretorum cum humana libertate proprio loco tractant theologi. Hanc igitur obiectio- nem non secus ac praecedentem paucis explicasse sufficiat.

SECTIO II.

De Deo, seu Theologia naturali.

Theologia secundum vim graeci nominis est *ῥῆγος τοῦ θεοῦ* sive sermo de Deo, et defini- ri potest: *scientia de Deo rebusque divinis, aut scientia eorum, quae Deo insunt, et eorum, quae per Deum fiunt vel fieri possunt.* Dividitur in *naturalem* et *supernaturalem*, *revelatam* aut *sacram*. Prima solo lumine naturae, altera divinae revelationis luce acquiritur, atque haec ultima simpliciter theologia per *excellenciam* di- citur. Gentiles, quibus divinae revelationis lumen non adfulgebat, theologiam distinguebant in *fabulosam*, *naturalem* et *civilem*. Fabulosa, quae *mythologiae* nomine hodie insignitur, complecta-

batur poëtarum de diis commenta. Naturalis theologia Deum exhibebat tamquam primam causam rerum contingentium, quae in hoc mundo ad spec- tabili observantur. Civilis autem theologia ex naturali et fabulosa componebatur. A civibus et sacerdotibus colebatur, eamque a politicis ad multitudinem facilius coërcendam inventam fuisse, tradit Aristoteles *metaphysicae lib. 12. cap. 8.* ubi theologiam fabulosam et civilem tamquam spurias reiicit, solamque naturalem probat. Theologiam naturalem cum civili impiissime confundunt athei, dum theologiam omnem pro figmento politicorum habent. Itaque ostendemus, existere naturalem theologiam, eamque esse veri nominis scientiam. Amplissimus est huius scientiae usus, tum quia animos preparat ad theologiam sacram facilius et clarius intelligendam; tum quia iuris naturalis principia continet; tum quia per eam confutantur perversissimi homines, qui, excusso auctoritatis ecclesiae iugo, philosophia abutuntur, ut errores suos tueantur. Porro ut rem gravissimam ordine tractemus, considerari potest Deus vel *absolute*, ut in se est, vel *relative* secundum ordinem, quem dicit ad creaturas. In Deo absolute spectato et prout est in se, duo rursus considerata veniunt. I. quidem ipsius existentia: II. eiusdem attributa. Deus secundum ordinem, quem dicit ad creaturas, considerari potest: I. ut illarum creator et conservator. II. ut primus motor. III. ut rerum et creaturarum gubernator. IV. ut supremus dominus et ab hominibus colendus. Ultimo tandem de erroribus theologiae naturali adversis appendicem adiungemus.

CAPVT I.

De Deo in se et absolute considerato.

ARTICVLVS I.

De existentia Dei.

I.

Ens *necessarium* in ontologia diximus esse illud, cuius existentia est absolute necessaria, seu quod perinde est, quod rationem existentiae suae sufficientem in essentia sua habet. Ens vero *contingens* diximus, quod necessarium non est, seu quod existentiae suae rationem sufficientem non habet in sua essentia, sed in alio ente a se diverso. Quare ens omne est necessarium vel contingens. Et quidem ens necessarium, quum habeat in se ipso rationem sufficientem suae existentiae, vi propria existit, seu sibimetipsi sufficit ad existendum. At ens contingens indiget vi alterius entis, ut existat.

II. Ens *a se* est: *ens, quod rationem existentiae suae sufficientem in essentia sua habet, seu est ens, ex cuius essentia necessario fluit existentia*, ita ut concipi non possit nisi existens. Unde patet, ens a se idem esse ac ens necessarium, ac proinde illud, vi propria existere, et vi alterius ad existendum non indigere. Igitur *aseitas* est: *independentia existentiae ab alio*, seu est: *id, quo ens est a se*. Ens *ab alio* est: *illud, quod rationem sufficientem exis-*

tentiae suae in essentia sua non habet, sed in ente alio a se diverso, ideoque indiget vi alterius ad existendum, et idem est ac ens contingens. Est igitur omne ens vel a se vel ab alio.

Ex hac definitione patet, ens a se nullum habere existendi initium, nullumque finem habiturum. Etenim ens a se existentiae suae rationem sufficientem habet in sua essentia. Ac proinde posita ipsius essentia, ponitur etiam eiusdem existentia, ideoque salva essentia, poni non potest non existentia. Igitur non existentia repugnat essentiae entis a se.

ENS A SE NON EST COMPOSITVM SED SIMPLEX.

III. Prob. Etenim ens a se per essentiam suam nullum habet existendi initium nullumque finem; sed ens omne compositum oriri ac interire potest: existendi initium ac finem potest habere, ut demonstratum est in ontologia; igitur ens a se compositum esse nequit, ideoque nullas habet partes, ac proinde simplex est. Hinc quum omne extensum partes habeat, quarum unaquaeque extra alteram existit, ens a se extensum esse nequit, et quod extensum est, a se esse non potest.

MVNDVS ADSPECTABILIS NON EST ENS A SE, SED AB ALIO, IDEOQVE NON EST NECESSARIVM SED CONTINGENS.

IV. Prob. Est enim ens compositum, sed ens compositum nequit esse ens a se, mundus igitur adspectabilis non est ens a se; ens vero, quod

non est a se, est ab alio, ideoque contingens; ergo mundus est ens ab alio, ac proinde contingens. Quamobrem mundus hic existere non potest, nisi existat ens aliud necessarium seu ens a se a mundo diversum; mundus ergo indiget vi alterius ad existendum.

SI RATIO EXISTENTIAE MVNDI HVIVS ADSPECTABILIS REPERIRI POTEST IN ENTE VNO, QVOD EST A SE; PLVRA ENTIA A SE ADMITTI NON POSSVNT.

V. Prob. Etenim quaerimus rationem sufficientem existentiae mundi in ente aliquo, quod est a se. Quamobrem si per ens unum a se intelligatur, cur hic mundus existat, ens hoc unum sufficit, cur mundus existat, ac proinde praeter ipsum aliud admitti repugnat. Haec propositio communis est notio ab omnibus recepta. Nam quotiescumque effectus alicuius causam efficientem quaerimus, in una adquiescimus statim ac eam effectui producendo sufficientem invenimus, nec aliam aliquam admittimus.

EXISTIT ENS NECESSARIVM SEV ENS A SE,

VI. Prob. Existit enim aliquod ens. Nam anima nostra existit, seu nos existimus. Quare quum omne ens existens sit a se vel ab alio; ens illud, quod existit, vel est a se vel ab alio. Si dicatur esse a se, iam existit ens a se. Si sit ab alio, quum ens ab alio rationem existentiae suae sufficientem habere debeat in ente a se,

existet etiam ens a se seu ens necessarium; ergo existit ens necessarium seu ens a se. His praemissis et in memoriam revocatis ontologiae principiis, sit

CONCLUSIO.

EXISTENTIA DEI DEMONSTRATUR.

Existentiae Dei demonstrationes duplicis potissimum generis adferri possunt. Aliae deducuntur ex contemplatione mundi huius adspectabilis. *Inuisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas,* ad Rom. i. v. 20. Aliae hauriuntur ex notione entis perfectissimi et ex contemplatione animae nostrae: *habet enim Deus testimonia, totum hoc, quod sumus et in quo sumus,* ex Tertull. lib. I. contra Marcionem cap. 10.

Prima demonstratio ex contemplatione mundi adspectabilis.

Dei nomine heic intelligimus ens a se, in quo continetur ratio sufficiens existentiae mundi huius adspectabilis; sed existit ens a se, in quo continetur ratio sufficiens existentiae mundi huius adspectabilis; ergo Deus existit. Maior est definitio nominis, quae in controversiam vocari non potest. Minor demonstratur. Mundus adspectabilis est ens ab alio; sed ens ab alio non habet rationem sufficientem existentiae suae, nisi in ente a se; ergo existit ens a se, in quo continetur ratio sufficiens

existentiae mundi huius adspectabilis; ergo existit Deus. Tota demonstratio haec pendet ex principiis huius capituli initio praemissis.

Quoniam autem Deus est ens a se, ipsi conveniunt omnia, quae enti a se convenire demonstravimus. Deus igitur vi propria et per essentiam suam existit, nullumque proinde habere potest existentiae initium nullum finem. Quare cum aeternitas sit existentia nec initium nec finem habens, Deus est aeternus. Est quoque ens simplex, ideoque incorporeum et non extensum. Unde impossibile est, ut spatium infinitum sit Deus vel attributum Dei. Et quia simplex est, nec sensibus nec imaginatione percipi ac repraesentari potest. Est igitur invisibilis atque etiam omnimode incorruptibilis.

Haec quidem omnia scripturis sacris consona sunt. Nam *Exodi 3. v. 14.* Deus hoc sibi nomen tribuit: *ego sum, qui sum*, ait Moysi: *sic dices filiis Israël: qui est, misit me ad vos.* Hoc nomine: *qui est*, significatur aliquid Deo essenziale, alteri cuilibet enti *incommunicabile*, ideoque existentia ad essentiam Dei pertinet, et Deus per essentiam suam existit, ex scriptura sacra. Hinc etiam saepe appellatur *Deus aeternus, principium et finis, qui est, qui erat, et qui venturus est.* Dicitur etiam incorruptibilis, invisibilis, nulla imagine corporeae repraesentabilis: *mutaverunt scilicet gentes, gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentium*, ad *Rom. cap. 1. v. 23.* Itaque ex notione entis a se ea derivantur attributa, quae

Deo in sacris scripturis tribuuntur, ac proinde ex hac sola notione patet existentia Dei.

Praeterea in Deo continetur ratio sufficiens existentiae mundi huius adspectabilis. Ratio vero est id, unde intelligitur, cur aliquid potius sit, quam non sit. Necesse est ergo, ut Deo ea tribuantur praedicata, per quae intelligi possit, cur hic mundus potius existat quam alius. Porro ratio sufficiens existentiae mundi in atomis aut elementis seu primis internisque corporum principiis contineri non potest: ut dicunt athei. Nam I.^o si hoc verum esset, mundus absoluta necessitate existeret, essetque proinde ens necessarium seu ens a se, quod absurdum esse demonstravimus. II.^o Nullus maior existentiae gradus, nulla maior perfectio concipi potest quam existentia necessaria. Igitur existentiae necessariae gradus est infinite summus, perfectio infinita. Porro atomi sunt entia finita atque limitata. Quum ergo existentia absolute necessaria sit perfectio infinita, entibus finitis ea convenire nequit, sed tantum enti infinito. Simili ratione patet, animas nostras non esse entia a se, quia vero animae corporibus coniunctae sunt, patet illarum existentiae rationem contineri in illo ente, in quo est ratio existentiae totius mundi huius adspectabilis. Deus ergo est ens infinitum, in quo continetur ratio existentiae totius mundi, partium ipsius, elementorum et animarum. Igitur totus mundus adspectabilis, partes ipsius, elementa et animae sunt entia contingentia, quorum existentiae ratio in Deo continetur, quae proinde existentiam suam a Deo recipiunt. Deus igitur fecit mundum adspectabilem cum ipsius partibus

et elementis atque animabus. Quia vero prima corporum principia animaeque simplices ex aliis pra-existentibus oriri non possunt, Deus haec omnia ex nihilo produxit atque creavit. Est ergo Deus creator totius mundi adspectabilis et animarum. Hinc sequitur, Deum et intellectu et propria voluntate gaudere. Has enim duas facultates in nobis observamus: nemo autem *dat, quod non habet*, ut vulgare fert axioma, ergo Deus, qui animas nostras creavit, est ens intellectu ac libera voluntate praeditum, ideoque spiritus. Et quia est ens a se, ac proinde infinitum atque independens ab omni alio ente; est quoque spiritus infinitus et independens. Tandem constat, corpus, quod movetur, posse quiescere; vel alio modo moveri, ac proinde motum ipsiusque directionem esse quid contingens respectu corporis, ideoque rationem, cui corpus quodlibet data celeritate et directione moveatur, in ipsa corporis essentia non contineri; sed recurrendum esse ad causam externam corpori, ut haec ratio inveniatur; invenitur autem in Deo, qui mundum creavit, partesque ipsius disposuit ac movit numquam satis mirando ordine. Hinc mundus adspectabilis est veluti speculum, in quo tum existentia Dei tum eius attributa resplendent, et physica est perpetua Dei divinatorumque attributorum demonstratio, sive corpora mundi totalia eorumque ordinem ac motus, sive partialia contemplerur. Ergo *coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum.* Psalm. 18. v. 2. *Interroga iumenta, et docebunt te, et volatilia coeli, et indicabunt tibi: loquere terrae et respondebit tibi, et narrabunt*

pisces maris. ; Quis ignorat, quod omnia haec manus Domini fecerit? Iob. cap. 12. v. 7.

Altera demonstratio ex notione entis perfectissimi.

Nomine Dei heic intelligimus ens perfectissimum; sed existit ens perfectissimum; ergo existit Deus. Prob. min. 1.^o Ens perfectissimum possibile est, seu nullam contradictionem involvit; quum enim ens perfectissimum sit, quod omnes perfectiones possibles continet in gradu absolute summo; si ens perfectissimum contradictionem involveret, vel involveret contradictionem, quoad ipsas perfectiones, vel quoad ipsarum gradum; atqui neutro modo contradictionem involvit; non quoad ipsas perfectiones; etenim perfectiones possibles dicimus, quae eidem subiecto una inesse possunt, seu quae sibi mutuo non repugnant; igitur notio entis perfectissimi nullam contradictionem involvit, quoad perfectiones; quia vero perfectiones illae in gradu absolute summo tribuuntur Deo, omnem prorsus excludunt imperfectionem, ac proinde nihil, quoad easdem perfectiones quomodocumque pertineat de iisdem negari potest; ideoque nullam involvunt contradictionem, quae in *simultanea eiusdem de eodem adfirmatione et negatione consistit*: 11.^o Ens perfectissimum necessario existit, estque proinde ens a se. Etenim ens perfectissimum continet omnes perfectiones possibles in gradu absolute summo. Existentia autem necessaria et aseitas sunt perfectiones in gradu absolute summo. Enti igitur per-

fectissimo competit existentia necessaria, ideoque necessario existit, estque ens a se; ergo existit Deus.

Duabus praecedentibus demonstrationibus tertia addi potest, quae ex philosophorum et gentium omnium consensu desumitur. Praeclare sapienterque observavit Cicero: *quod nulla gens sit tam immanis neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem Deum habere deceat, tamen habendum sciat.* Quia vero, ut ait idem Cicero, *omni in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est,* supremi numinis, primae causae cognitio ita est a natura impressa, ut a nemine in dubium vocari possit. Neque praetermittenda est praeclarissima alia Ciceronis ratiocinatio in *quaest. tusculan.*: *ipsa enim cogitatio de vi et natura deorum studium incendit illius aeternitatis imitandae, neque se in brevitae vitae collocatum putat, quum rerum causas alias ex aliis aptas et necessitate nexas videt. Quibus ab aeterno tempore fluentibus in aeternum, ratio tamen mensque moderatur.... Hinc illa cognitio virtutis existit, efflorescunt genera partesque virtutum; invenitur, quid sit, quod natura spectet bonum in extremis, quod in malis ultimum, quae referenda sint officia, quae degendae aetatis ratio diligenda.*

Tertium illud demonstrationis genus; quod ex philosophorum et gentium omnium consensu desumitur, fusius explicabimus, utpote facillimum et tamem certissimum. Existere Deum seu ens a se, mundi huius adspectabilis creatorem, certissimum est ex antiquissima Moysis historia, quae

germanos veritatis characteres simul omnes sibi vindicat, quaeque ipsam mundi creationem describit, primaevamque eius aetatem adsignat. Et quidem 1.^o ex perpetua israëlitarum traditione, et paganorum atque christianorum consensu multo magis certum est, pentateuchum Moysi auctori tribuendum esse, quam ex latinae ac graecae auctoritatis testimonio constet, Ciceronis orationes et Aristotelis opera ipsorum esse foetus: hoc indubitatum est; ergo est illud magis. Porro iudei tanto studio tantaque religione pentateuchum incorruptum servarunt, ut non modo neque adicere quidquam aliquis, nec auferre, nec immutare praesumerit ex Iosepho *lib. 1. contra Appionem*; sed etiam singulos uniuscuiusque libri versus, immo etiam apices ad calcem singulorum librorum adnotarent, illius compendium canerent, atque ad privatum et quotidianum suum usum describerent singuli: in synagogis per omne sabbatum legerent, ac singulis septenniis deuteronomium publice recitarent, et facta ac prodigia in eo exarata festis institutis recolerent, ne earum obliteraretur memoria.

11.^o Mosaicae historiae praecipua capita illustrent, suoque consensu firmant philosophi, historici atque poetae in fabulis, ut ostendit Grotius *lib. 1. de religionis christianae veritate*, et praesertim Huetius *prop. 4. demonstr. evangelicae*. Ex historia etiam vulgo notum est, quo tempore plurimae terrarum regiones, deductis coloniis, habitari coeperint, artes complures ad vitae usum maxime utiles fuerint inventae. Haec igitur omnia primaevam mundi aetatem ostendunt, nec ipsius aeternitati conveniunt, ac proinde creatoris, entis a

se, entis perfectissimi existentiam certissimo facillimoque argumento demonstrant. Et quidem insaniae profecto ac furori simile censi debet, si quis pulcherrimum naturae ordinem, admirandam mundi compagem sine consilio, ratione, cognitione, sed fortuito solum ac temerario corporum motu a fortuitis materiae aeternae adfectionibus produci ac disponi potuisse putaverit. Qui aliquanto diligentius perpenderit infinitam rerum varietatem, admirabilem connexionem ac dispositionem, videbit sane, quanta sapientia et potentia opus sit ad ea omnia eligenda et disponenda. Cogitemus, quid una lux praestare debeat, ut se propaget sine occursu, ut diversam pro diversis coloribus *refrangibilitatem* habeat. Aptanda fuit corporum textura, particularum crasitudo ad ea potissimum emittenda radiorum genera, quae determinatos colores exhiberent: disponendae mira prorsus structura oculorum partes, ut imago pingetur in fundo, et propagaretur ad cerebrum. Quid unus aër, qui simul pro sono, pro respiratione et animalium vita, pro ventis ad navigationem, pro vaporibus continendis ad pluvias, pro innumeris aliis commodis est conditus? Quid gravitas, qua perennes fiunt planetarum et cometarum motus, qua omnia compacta retinentur, qua maria continentur littoribus, et currunt flumina, imber in terram decedit, eam irrigat ac fecundat; sua mole aedificia consistunt? Quanta sapientia opus fuit ad eas combinationes inveniendas, quae tot organica corpora nobis exhibent, tot arbores et flores educerent, tot brutis animantibus et hominibus tam multa vitae instrumenta subministra-

rent? Pro fronde unica efformanda, quanta con-
 gnitione opus fuit, ut motus omnes per tot sae-
 cula perdurantes cum aliis omnibus motibus arcte
 connexi, minimas materiae particulas certo ac de-
 terminato tempore ad datam frondem producen-
 dam adducerent? Quid tandem cogitandum no-
 bis est de iis, ad quae nulli nostri sensus pertin-
 gunt, quae telescopiorum et microscopiorum po-
 testatem fugiunt? Huius autem argumenti vis ma-
 xima magis ac magis demonstrabitur in physica,
 ubi pulcherrimam sibi que mire consentientem uni-
 versi singularumque partium dispositionem expli-
 cabimus.

Ad demonstrandam Dei existentiam plurimis
 argumentis utuntur philosophi, eaque desumunt
 ex motu, ex causa efficiente, ex contingenti et ne-
 cessario, ex ordine et pulchritudine universi, ex
 entium spiritualium idea, ex idea Dei. Patet au-
 tem, haec omnia argumentorum genera in prae-
 cedentibus demonstrationibus contineri. Demon-
 strationes, quae ex entis necessarii et perfectissimi
 notione desumuntur, *metaphysicae* solent apella-
 ri. Dicuntur autem *physicae*, si ex mundi pulchri-
 tudine et ordine desumuntur. Tandem *morales*
 appellantur, si ex philosophorum gentiumque om-
 nium consensu deducantur.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Obiect. 1. Existentia Dei demonstrari non
 potest, nisi cognita sit ipsius essentia, quae ab ex-
 istentia non distinguitur; sed incognita, aut sal-
 tem minus certo cognita est essentia Dei quam

theologi inter se disputent, an illa sit *vis infinita intelligendi*, an *infinita omnimoda*, an *summa perfectio*, an *aseitas*; ergo Dei existentia demonstrari non potest. Resp. dist. mai. existentia De demonstrari non potest, nisi prius cognita sit ipsius essentia, hoc est nisi prius tradatur definitio nominis Dei, per quam ab aliis rebus sufficienter distinguatur, C. mai. nisi prius solvatur quaestio, in quo consistat essentia Dei, N. mai., et permissa minori, N. cons. Itaque existentiam Dei demonstraturi, explicare primum debemus, quid nomine Dei intelligi vellimus. In prima demonstratione Deum definivimus *ens a se*, in quo continetur ratio sufficiens mundi huius adspectabilis, in altera *ens perfectissimum*, atque invicte ostendimus, huiusmodi ens existere. Deinde demonstravimus, Deo sic definito convenire attributa, quae ex communibus hominum notionibus atque ex S. scriptura Deo vero attribuntur, et ea ipsa, in quibus theologi essentiam divinam *formaliter* consistere docent, nempe, *vim infinitam*, *aseitatem*, *infinitatem omnimodam summamque perfectionem*. Quamobrem minime necesse fuit, ut ad demonstrandam accurate Dei existentiam, quaestionem aliam omnino diversam agitaremus, nempe quisnam sit *gradus constitutivus* essentiae Dei, seu quodnam sit primum illud, quod de Deo concipitur, et ex quo fluere intelliguntur omnia Dei attributa. Haec quaestio ad theologos pertinet. Obiter observare satis erit, quamlibet Dei perfectionem esse omnimode infinitam, ac proinde ex una qualibet perfectione infinita derivari posse alias omnes perfectiones. Ita-

que ex iis, quae diximus in logica, evidens est, tamquam primarium Dei attributum considerari posse vel *ascitatem*, ut volunt aliqui theologi, vel *perfectionem omnimodam* vel *infinitem* aut *vim intelligendi perfectissimam*, ut volunt alii. Res perinde se habet, quum ex singulis illis perfectionibus, si considerentur tamquam primae, colligi possint aliae omnes perfectiones.

Obiect. 2. Entia contingenter existientia non possunt esse medium demonstrationis existientiae entis necessarii; sed mundus est ens contingenter existens; ergo ex contemplatione mundi ad spectabilis demonstrari non potest existientia Dei. Prob. mai.: Medium demonstrationis debet esse necessarium: ergo ex existientia entis contingentis demonstrari nequit existientia entis necessarii. Resp. dist. ant. probationis: medium demonstrationis debet esse necessarium necessitate *connexio- nis*, C. necessitate *rei* seu *existientiae*, N. ant. et cons. Inter existientiam entis contingentis et existientiam entis necessarii necessaria est connexio: quod sufficit, ut ex entis contingentis existientia concludamus, existere ens necessarium, seu ens a se, quod existientiae entis contingentis rationem sufficientem contineat.

Inst. 1. Omne ens contingens finitum est, et ens necessarium est infinitum; sed ex entis finiti existientia demonstrari non potest, existere ens infinitum, nam nulla est proportio inter finitum et infinitum; ergo ex entis contingentis existientia demonstrari nequit existientia entis necessarii. Resp. dist. probationem min.: inter ens finitum et infinitum nulla est proportio *entitatis*, C., *habitu-*

dinis et dependentiae, N. ant. et cons. Quum perfectiones, quae enti finito insunt, numero et gradu limitatae sint, nulla potest esse proportio entis finiti ad ens infinitum, quoad entitatem seu numerum et gradum perfectionum, quae in ente infinito illimitatae sunt. Verum hoc non obstat, quominus ens finitum atque contingens pendeat ab ente infinito et necesario, a quo existentiam accepit. Immo eo ipso, quod ens finitum aliquod ac proinde contingens existit, necesse est, ut existat etiam ens a se atque infinitum, ut demonstravimus.

Inst. 2. Opus finitum non probat auctorem infinitum; sed omne ens contingens et mundus ipse adspectabilis est opus finitum; ergo ex eius existentia non concluditur existentia Dei. Resp. dist. mai.: opus finitum *in se ipso* tantum, non probat auctorem infinitum, C. *in producendi modo*, et in eo, quod esse non potest, nisi existat ens a se, ideoque infinitum, N. Similiter dist. min. N. cons.

Obiect. 3. Non repugnat, mundum ab aeterno existitisse. Ipse S. Thomas 2. part. quaest. 46. art. 2. haec habet: *mundum non semper existitisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest*; sed in hac hypothesis necesse non est, admittere Deum mundi auctorem; ergo existentia Dei demonstrari nequit. Resp. dist. mai.: non repugnat dependenter ab ente necesario seu a se tamquam a principio externo, esto; independenter ab ente a se, N. mai. et min. Haec quaestio, utrum mundus per Deum ab aeterno esse poterit, magnas habet difficultates, et illius solutione.

minime opus est ad existentiam Dei invicte demonstrandam. Qui adfirmant, Deum aliquid ab aeterno creare potuisse, ita suam tuentur sententiam. Nullum scilicet fuit in tota aeternitate instans, in quo hanc creandi potentiam Deus non habuerit; effectus autem simul cum causa potest existere, licet sit semper causa prior effectu *prioritate naturae*, non vero *prioritate temporis*. Alii contendunt, hanc ab aeterno creationem repugnare, quod creatio sit transitus a non ente ad ens, ac proinde necessum est, ut id, quod creatur, antea non existat. Si autem non existit, antequam creatur; ergo non est ab aeterno creatum. Deus itaque, inquirunt, potuit creare ab aeterno, sed in tempore; potuit scilicet creare in omni aeternitatis momento *distributive* sumto, non vero in omnibus aeternitatis momentis *collective* sumtis. Patet igitur, quaestionem hanc in utramque partem a scholasticis agitatam, nihil omnino coniunctam esse cum existentia Dei, quam invictissimis demonstravimus argumentis.

Obiect. 4. Ex notione entis perfectissimi non magis concludi potest, illud existere, quam ex notione trianguli colligi possit, existere figuram, quae tres angulos habet; atqui hoc secundum colligi non potest; ergo nec primum. Resp. N. mai. et paritatem. Nam existentia necessaria eo modo se habet respectu entis perfectissimi, quomodo se habet numerus ternarius angulorum respectu trianguli, non autem ipsa existentia trianguli. Quemadmodum autem numerus ternarius angulorum est attributum trianguli, seu figurae tribus lineis concurrentibus terminatae; ita existentia necessaria se ha-

bet per modum attributi respectu entis perfectissimi.

Inst. 1. Ex ista responsione infertur tantum, ens perfectissimum ex hypothesi, quod existat, necessario existere, uti triangulum necessario habet tres angulos, ex hypothesi quod existat; non vero infertur, ens perfectissimum absolute existere; ergo nulla est solutio. Resp. N. ant. Ex hypothesi enim, quod ens perfectissimum sit possibile, sequitur, illud necessario existere ita, ut existentia necessaria fluat ex ipsa essentia seu intrinseca possibilitate entis perfectissimi, ut numerus ternarius angulorum ex essentia trianguli. Igitur ut primum constat, ens perfectissimum esse possibile; statim intelligitur, ipsum existere.

Inst. 2. *A possibilitate ad actum non valet consequentia*, seu ex eo, quod ens possibile sit, concludi non potest, ipsum existere: ergo ex possibilitate entis perfectissimi non infertur eius existentia. Resp. dist. ant.: in entibus *contingentibus* seu *ab alio*, C., in ente *necessario* seu *a se*, N. ant. et cons. Itaque quum existentia non pertineat ad essentiam seu intrinsecam possibilitatem entis contingentis, ex eo quod ens contingens sit possibile, concludi non potest, ipsum actu existere. At quia existentia pertinet ad essentiam entis necessarii seu a se et perfectissimi; legitima est consequentia ab eius possibilitate ad actum. Haec demonstratio est ad mentem S. Thomae, qui variis in locis et praesertim *I. part. quaest. 41.* pro maximo, quo pollebat, ingenii acumine observavit, existentiam entis perfectissimi ex eius notione recte inferri, ubi probatum fuit ens perfectissimum esse possibile.

Obiect. 5. Existentia Dei *a priori*, seu argumentando a causa ad effectum, demonstrari non potest, sed tantum *a posteriori*, sive ab effectu ad causam; atqui dum existentia Dei probatur ex notione entis perfectissimi, probatio est *a priori*; nam ex possibilitate entis perfectissimi tamquam a causa concluditur eiusdem existentia tamquam effectus; ergo ex possibilitate entis perfectissimi non infertur eius existentia. Resp. 1.^o dummodo accurate demonstrata sit existentia Dei, parvi interesse, quo nomine demonstratio illa appellatur, id eoque argumentum nihil concludit. Resp. 11.^o C. mai. et N. min. Nam quamvis entis perfectissimi possibilitatem primum demonstremus, et inde eius existentiam necessariam deducamus; re vera tamen possibilitas illa, quae nihil aliud est quam existentia divina, non distinguitur ab existentia ipsa in Deo ipso, neque concipi potest tamquam ens aliquod ab existentia Dei distinctum, unde argumentatio non procedit a causa ad effectum, sed tantum ab eo, quod primum nobis innotescit, ad id, quod nondum erat ita cognitum. Praeterea quum constare nequeat, quale sit ens perfectissimum, nisi quatenus ex perfectionibus, quae insunt animae, colligimus attributa divina, Deo nimirum illimitatas tribuendo perfectiones, quae in ipsa limitatae deprehenduntur, et per modum *actus*, quae nobis insunt per modum *potentiae*; existentia Dei hoc pacto demonstratur ex contemplatione animae nostrae, quae a Deo est. Neque enim dici potest demonstrata existentia Dei, qualem fide credimus, nisi evincatur, ipsi competere attributa, quae fides docet. Certe Spinoza atheus fuit,

quamvis profiteatur, se admittere ens perfectissimum et necessarium, quia illi detraxit attributa, quae enti vere perfectissimo conveniunt, ut simplicitatem, immaterialitatem, Deumque confudit cum mundo ipso et animabus, dixitque, unicam esse substantiam rerum omnium. Igitur ex notione entis perfectissimi existentiam veri numinis demonstrare idem est, ac eadem ex contemplatione animae nostrae derivare. Sicque demonstratio non minus a posteriori dici potest, quam si ex mundi adspectabilis contemplatione deducatur.

Obiect. 6. Maxima philosophorum pars admittit vacuum sive spatium *immensum, infinitum, aeternum, increatum, immutabile*, ac proinde spatium est *ens a se*; ergo ex *aseitatis* notione non colligitur existentia Dei sive entis perfectissimi, ideoque nulla est prima demonstratio. Resp. varias explicando de natura spatii philosophorum opiniones. De hac quaestione acriter in scholis disputatur, eamque in physica nos iterum revocabimus. Leibnitiani, spatium nihil *reale* esse, adfirmant, sed merum dumtaxat *rerum coëxistentium ordinem* ita, ut spatium sit *ens ideale, imaginarium*, per solam abstractionem formatum. Rem ita explicant. Si res duas consideremus tamquam diversas, unamque ab altera distinguamus, unam extra alteram nobis mente repraesentamus. Ita si imaginationis vi nobis repraesentemus aedificium; quod nusquam vidimus; aedificium illud concipimus tamquam extra nos existens, quamvis, huius aedificii ideam in nobis existere, conscii simus, et nihil fortasse huius aedificii extra ideam nostram existat: ita si duos homines nobis per imaginatio-

nem exhibeamus, unum extra alterum consideramus. Fieri enim non potest, ut res duas tamquam unam et simul tamquam duas imaginemur. Itaque res plures diversas, tamquam simul coniunctas, nobis repraesentare non possumus, nisi ex illa rerum diversitate simulque coniunctione oriatur notio quaedam, quam *extensionis* notionem dicunt leibnitiani. Ex illa extensionis notione fit, ut lineae extensionem aliquam tribuamus. Plures enim in ea partes consideramus, quas seorsum existentes videmus, simulque coniunctas et unum totum constituentes. Hinc nascitur vulgaris idea spatii quod nobis repraesentamus tamquam ens aliquod. Si enim res diversas coëxistentes imaginemur, nulla coëxistentiae ratione habita, nihilominus perseverare nobis videtur ens illud, quod spatium dicimus. Verum pro certo habent leibnitiani, spatium nihil aliud esse, quam rerum coëxistentium ordinem, idque illustrent exemplo numerorum. Si res diversae considerantur tamquam multitudinem aliquam constituentes, omissis *per abstractionem* rerum illarum *qualitatibus* vel *determinationibus*, iam formatur idea numeri. At nisi foret realis entium multitudo, nullus existeret realis numerus, sed numeri forent dumtaxat possibles. Igitur quum tot existant dumtaxat unitates, quot sunt res actu existentes, ita etiam non plures existunt spatii partes actuales, quam quae rerum actu existentium ordine designantur ita, ut sublato ordine illo, nullae in spatio partes actuales admitti possint. Quia vero res ut cumque multas imaginari possumus et ab illarum determinationibus *abstrahere*: hinc nascitur idea spatii infiniti,

immütabilis, immobilis, quod quidem spatium omnino est *imaginarium*. Hac extensionis notione abutuntur, qui mentis nostrae facultates tamquam entia diversa extra se invicem existentia sibi repraesentant, et inde concludunt, mentem humanam esse extensam, quod quam sit a veritate alienum demonstravimus tractantes de animae spiritualitate. Facultates enim mentis nostrae non sunt ipsius partes extra se invicem existentes, quamvis per abstractionem distinguantur inter se. Ceterum patet, in exposita leibnitionorum sententia nullius roboris esse propositam obiectionem.

Aliis videtur, spatium non esse substantiam aliquam, sed ens *negativum* sive *privativum*, spatiumque existere dicunt, eo fere modo, quo existissent tenebrae, si Deus nullam lucem produxisset. Rursus in hac opinione vim nullam habere potest obiectio.

Alii tandem adfirmant, spatium per se subsistere, atque inter eos, qui id adserunt, aliqui putant, spatium fuisse creatum, et esse *capacitatem* recipiendorum corporum; nonnulli autem spatium quoquo versus infinitum atque increatum dicunt. Quod ad primam spectat opinionis partem, evidens est, nullum omnino superesse obiectioni propositae locum. Quod ad ultimam partem spectat, eam negare ac refellere possem. Verum quum ea a philosophis illibatae minimaeque suspectae fidei propugnetur; alia mihi iucunda est via, et in qualibet philosophica hypothesis totum manere demonstrationis robor, facile ostendam. Itaque dum in prima demonstratione *aseitatis* notionem adhibuimus, per *ens a se* intelligimus ens omnino independens,

quod continet rationem non solum suae existē-
tiae, sed etiam totius mundi huius adspectabilis:
porro ratio illa tribui non potest spatio quantum-
vis infinito et aeterno. Huius opinionis sectatores
spatio intelligentiam nullam, vim nullam tribuunt,
nec tribuere possunt; spatium considerant velut
substantiam mere *passivam*. Praeterea substantia
illa ex partibus componitur, ac proinde non potest
considerari tamquam absolute infinita, quum in ea
intelligi possint partes finitae, qui quidem concipi-
endi modus ab infinitate divina abhorret omnino.
Ob eandem rationem non foret absolute independ-
dens; quidquid enim compositum est, ex ipsis
partibus pendet, ac proinde spatium non foret in-
dependens, nisi sub *conditione partium*.

Ex his ergo patet, crasissimum atque impiissi-
mum esse recentiorum quorundam errorem, qui
spatium fingunt tamquam essentiae divinae attri-
butum. Hanc impietatem Newtono imponunt ali-
qui, verum hanc calumniam depellere non vide-
tur difficile. Newtonus quidem spatium infinitum
appellat *veluti sensorium Dei*. At quum in *scho-
lio generali principiorum* enumeratis Dei attri-
butis, Deum *spatium non esse*, concludat, hoc
figurato loquendi modo nihil aliud intelligere vi-
detur Newtonus, nisi Deo omnia esse praesentia
ita, ut per suam immensitatem sit ubique praesens.
Haec pauca dicta sint, ut ab ineptissimi erroris ca-
lumnia socium in rebus mathematicis non satis lau-
dandum; audacissimis scriptoribus calumniantibus,
vindicem. Ceterum, ut iam observavi, deceptri-
cem et fallacem esse extensionis notionem, huic
obiectioni cum leibnitianis reponere potuissem,

vel etiam ex propositis opinionibus aliam quamlibet tenere, et difficultatis nodum statim solvere expeditum fuisset. Verum in demonstrationibus philosophicis, quae ad sanctae religionis dogmata pertinent, id semper religiose curabo, ut nempe a philosophorum placitis minime pendeant. Et certe probare non possum quosdam scriptores, qui optimo quidem fine sed ardentiori animo velut fidei contrarias traducunt philosophicas opiniones a viris catholicis et incorruptae fidei propugnatas. Hi quidem dum religioni prodesse volunt, nocent plurimum. Obsistendum quidem est toto pectore perniciosis temerariisque opinionibus, sed benigne tractanda sunt illa philosophorum placita, quae in scholis catholicis innoxie et sine temeritatis nota defenduntur. Atque id maxime cavendum est, ne aliquod theologiae naturalis dogma innitatur hypothesei aut alicui argumento, quod a philosopho catholico negari possit. Illud quidem saluberrimum consilium iis, vel maxime inculcari debet, quibus contra incredulos tuenda atque vindicanda sunt theologiae naturalis dogmata.

ARTICVLVS II.

De divinis attributis.

I.

Deus semetipsum et omnia, quae sibi insunt, distinctissime et unico actu seu simul cognoscit. Nam anima humana semetipsam cognoscit, et haec sui ipsius cognitio est perfectio, quae animae humanae vere inest; sed Deo tribuendae sunt perfec-

tiones, quae insunt animae nostae, et quidem in gradu absolute summo; ergo cognitio sui ipsius Deo tribuenda est in gradu absolute summo, adeoque sine ulla imperfectione. Porro experimur in nobis, animae nostrae cognitionem in eo imperfectam esse, quod omnia, quae animae insunt, quaeque in eadem contingunt, nec clare distinguere, nec simul cognoscere valeamus. Necessesse est igitur, ut Deus, in quo nulla dari potest imperfectio, semetipsum et omnia, quae ipsi insunt, distinctissime atque simul cognoscat.

DEVS NON SOLVM MVNDVM HVNC ADSPECTABILEM, SED ETIAM OMNES MVNDOS POSSIBILES DISTINCTISSIME ET SIMVL COGNOSCIT.

II. Prob. Etenim anima humana mundum hunc adspectabilem cognoscit, multaque in eo distinguit. Praeterea vim habet sibi repraesentandi multa, quae ad hanc rerum seriem non pertinent, quaeque sunt mere possibilea; et haec animae vis perfectio est, licet admodum limitata. Deo igitur tribuenda est in gradu absolute summo, ac proinde Deus hunc mundum adspectabilem, omnesque mundos possibilea distinctissime ac simul cognoscit. Et quia nobis conscius sumus eorum, quae distincte nobis repraesentamus, Deus omnium mundorum possibileum et eorum, quae ipsi insunt, atque sui ipsius sibi conscius est, et quidem clarissime ac plenissime.

DEVS OMNIA A SE DIVERSA COGNOSCIT IN SE IPSO SEV QVATENVS SEYPSVM COGNOSCIT.

III. Prob. Quum enim Deus sit ens omnium

primum, cetera vero entia ab ipso sint; perfectiones divinae sunt omnium primae seu prima possibilium; et in illis continetur ratio possibilitatis omnium aliarum perfectionum ita, ut sublato Deo nihil amplius possibile concipiatur. Hinc quum Deus perfectiones illimitatas, quae sunt in eius essentia, perpetuo intueatur, omnes quoque limitationes perfectionum possibilium, et finitorum quorumlibet entium combinationes omnes possibilium videt, seu omnia possibilium cognoscit in se ipso, seu quatenus se ipsum cognoscit.

HINC COLLIGITVR, IDEAS RERVM DEO ESSENTIALES ESSE, AC PROINDE NECESSARIAS ET IMMVTABILES.

Prob. Nam intellectus divinus Deo essentialis est. Est autem intellectus divinus omnium possibilium tum singularium tum universalium distincta ac simultanea repraesentatio; ergo quum idea sit repraesentatio rei in mente, ideae rerum sunt Deo essentialis, ac proinde necessariae et immutabiles. Hinc ideae rerum non sunt arbitrariae, seu non sunt tales, quod Deus eas voluerit esse tales. Pone enim, eas esse arbitrarias, sunt ergo tales, quia Deus voluit, eas esse tales, et insunt intellectui divino, quia Deus, eas inesse, vult. Ideoque quum voluntas Dei in hac re ponatur libera, non repugnat, alias inesse intellectui divino ideas, quam quae insunt, quod absurdum est. Igitur essentia rerum sunt aeternae, earumque aeternitas a Deo est. Etenim rerum essentia in earumdem possibilitate intrinseca consistit. Quam-

obrem quum possibilia etiam in se spectata repraesententur in intellectu divino, et quidem perpetuo, essentiae rerum perpetuo fuere in intellectu divino, earumque aeternitas a Deo est. Hinc clarius patet, quod in ontologia ostendimus, nimirum essentias rerum esse necessarias, immutabiles et aeternas, intellectumque divinum esse fontem omnis possibilitatis intrinsecae.

INTELLECTVS DIVINVS EST ILLIMITATVS, INFINITVS, IMMENSVS, OMNI INTELLECTVI FINITO INCOMPREHENSIBILIS.

IV. Prob. Intellectus enim limitari nequit, nisi quoad obiectum et modum repraesentandi obiectum. Quamobrem quum intellectus divini obiectum sit quidquid est possibile, illimitatus est, quoad obiectum, si ad omne possibile extendatur. Illimitatus etiam est, quoad modum repraesentandi, si omnia possibilia simul et distinctissime repraesentet. Quoniam itaque intellectus divinus in distinctissima et simultanea omnium possibilium repraesentatione consistit, prorsus illimitatus est. Est quoque infinitus, quatenus nihil est *cognoscibile*, quod non actu in intellectu divino repraesentetur, ac proinde omnia et insunt *actu*, quae inesse possunt. Est etiam immensus, quia fieri non potest, ut intellectus limitatus, etiamsi pluries utcumque sumatur, fiat illimitatus, seu pro mensura illimitati intellectus adhiberi possit. Itaque intellectus divinus respuit omnem mensuram, ideoque immensus est. Denique omni intellectui finito incomprehensibilis est. Nam

comprehensibile aliquid dicitur, si modum, quo est vel fieri potest, clare et distincte nobis repraesentare valeamus. Contra autem aliquid dicitur *incomprehensibile*, si modum, quo est vel fieri potest, nobis minime repraesentare valeamus. Porro intellectus finitus non simul sed successive cognoscit ea, quae potest cognoscere: non potest omnia inter se conferre, nec proinde omnia inter se distinguere. Quia ergo ens intellectu finito praeditum, qualis est anima nostra, intellectus sui ideam habet, quatenus sui ipsius sibi conscius est; non habet ideam claram nisi successivae repraesentationis possibilium, et quidem *inadaequate*, seu non habet ideam claram nisi intellectus finiti. Repraesentare igitur sibi non potest modum, quo intellectus infinitus omnia possibilium simul ac distinctissime sibi repraesentat, ac proinde intellectus divinus intellectui finito incomprehensibilis est.

DEO INEST RATIO ABSOLVTE SUMMA SEU INFINITA.

V. Prob. Nam ratio est facultas veritatum universalium seriem nexumque intuendi seu percipiendi, ac proinde qui veritatum universalium seriem nexumque intuetur, ratione praeditus est. Et quidem eo maior est ratio, quo plurium veritatum universalium nexum percipit, et quo longius nexum illum continuare valet. Quapropter ratio absolute summa seu maxima est, qua omnium veritatum nexus simul seu actu unico perspicitur; sed haec Deo competit; ergo Deo inest ratio

absolute summa. Patet vero, hanc in Deo non nudam esse *potentiam* sed *actum*, nec minus liquet, eam esse infinitam et omni intellectui finito incomprehensibilem.

PRIMA ET SECUNDA MENTIS OPERATIO COMPETUNT DEO IN GRADU ABSOLVTE SVMMO; TERTIA VERO EIDEM TRIBVI NEQVIT NISI EMINENTER.

Prob. Prima mentis operatio in nobis absoluitur, dum attentionem nostram successive dirigimus ad ea, quae in ideis duorum vel plurium individuorum eadem sunt, atque efficimus, ut ea maiorem claritatem habeant. Vnde, quoad primam intellectus operationem, maior gradus concipi nequit, quam intuitus omnium universalium in omnibus singularibus omni modo possibili inter se combinatis, simultaneus et quam maxime distinctus; hic ergo intellectus Deo competit. Quia vero vi intellectus divini omnia singularia et universalia distincte ac simul repraesentantur cum omnibus relationibus et combinationibus possibilibus, earumque Deus sibi conscius est; unico actu intuetur et distinguit in omnibus universalibus et singularibus ea omnia, quae ipsis insunt, eorumque mutuas omnes relationes. In hoc vero consistit secunda mentis operatio; ea igitur Deo inest in gradu absolute summo. Patet vero, quod Deus per duas illas operationes omnia intuitive cognoscat, nec proinde opus est ipsi ex iudiciis praevis alia formare iudicia ratiocinando. Deo igitur tertia mentis operatio seu ratiocinatio tribui

non potest *proprie*. Quia tamen Deus veritatum omnium seriem nexumque intuetur, quod quidem ratiocinationi aequivalet, tertia mentis operatio *eminenter* Deo tribui potest.

DEO COMPETIT SCIENTIA IN GRADU ABSOLV-
TE SUMMO PER *EMINENTIAM*.

VI. Prob. Et quidem animae nostrae inest scientia, qua per demonstrationem, ideoque per tertiam mentis operationem cognoscimus veritatem aliquam, seu praedicatum propositionis convenire vel non convenire subiecto. Vnde scientia est perfectio, quae animae nostrae inest. Porro omnis perfectio Deo tribuenda est in gradu absolute summo. Deo igitur competit scientia in gradu absolute summo. Quia vero tertia mentis operatio Deo inest tantum per eminentiam, scientia quoque Deo inest per eminentiam. Hinc scientia Dei est omnium singularium et universalium, atque ad omnes veritates earumque nexum omnem extenditur: ideoque Deus est omniscius.

Similiter ostenditur, Deum nosse, quid sub data conditione futurum esset vel non futurum. Experimur enim, nos multa cognoscere, quae sub posita conditione futura vel non futura essent. Conditionatam hanc cognitionem esse perfectionem aliquam in anima nostra existentem, nemo non admittit. Quamobrem Deo tribuenda est in summo gradu, ideoque omnis sub conditione data futuri vel non futuri cognitio tribuenda est Deo eaque per modum actus; et quia divina cognitio omnem incertitudinem excludit, conditionata illa Dei cognitio certa est.

Quamvis una sit in Deo simplicissimaque scientia, ut ex dictis patet, attamen humanus intellectus duplicem cum *fundamento* scientiam in Deo distinguit: ob variam scilicet considerationem obiectorum, ad quae sese extendit divina scientia. Scientia Dei dividitur in scientiam *simplicis intelligentiae*, et scientiam *visionis*. Prima vocatur: *qua Deus res tantummodo cognoscit, ut possibles tum intrinsecus tum extrinsecus*. Scientia visionis est: *qua Deus ab aeterno cognoscit, quae in tempore futura sunt*; eademque scientia cognoscit, quae praesentia sunt, et quae praeterita. *Praescientia* in specie dicitur: *cognitio futurorum seu scientia visionis, qua Deus ab aeterno novit, quae futura sunt*. Ut autem, quae de scientia Dei nobis dicenda supersunt, melius intelligantur, principia quaedam necessaria prius exponemus.

VII. Itaque quoniam Deus est ens perfectissimum ac liberrimum, mundum adspectabilem animasque libere creavit, ipsique competit potentia libera ad actum perducendi ea, quae intrinsecus possible sunt; et quia potentia illa perfectio est, tribui debet Deo in summo gradu ita ut Deus sit omnipotens seu facere possit omnia possible. Quae enim impossible sunt, contradictionem involvunt, et potentia faciendi, quae contradictionem involvunt, enti perfectissimo inesse non potest. Igitur Deus est ens omnium primum: prima rerum omnium causa: et sublato divino intellectu nihil est intrinsecus possibile, sublata vero divina potentia nihil est extrinsecus possibile. Patet itaque, intrinsecam rerum possibilitatem a

divino intellectu, et extrinsecam a divina potentia pendere. Denique quia *a posse ad actum non valet consequentia*, et quia Deus est liberrimus in rerum productione, requiritur decretum divinae voluntatis ad rerum existentiam seu *actualitatem* in tempore; ideoque res pendent a libero decreto divinae voluntatis, ut existant in tempore.

Itaque Deus per scientiam simplicis intelligentiae cognoscit omnia intrinsecus possibilia, quatenus sibi conscius est idearum in intellectu suo existentium, et cognoscit omnia extrinsecus possibilia, quatenus sibi conscius est suae omnipotentiae. Etenim Deus sui ipsius et eorum, quae in ipso sunt, ideoque et idearum rerum omnium possibilem, quae in intellectu eius necessario existunt, et omnipotentiae suae sibi conscius est; sed ideo aliquid est intrinsecus possibile, quia eius idea datur in intellectu divino, et extrinsecus possibile est, quia Deus illud producere potest; ergo Deus cognoscit res omnes, ut intrinsecus possibiles, quatenus sibi conscius est idearum, quae in intellectu eius sunt, easque ut extrinsecus possibiles, quia sibi conscius est suae omnipotentiae. E. g. Idea mundi huius adspectabilis in Deo fuit ab aeterno. Quatenus igitur Deus intellectum suum cognoscit, ideoque sibi conscius est huius ideae, ab omni aeternitate novit, mundum hunc esse intrinsecus possibilem. Praeterea Deus ab aeterno non minus sibi conscius est potentiae suae, ac proinde mundum hunc esse extrinsecus possibilem cognovit, quatenus sibi conscius est suae potentiae. Manifeste autem patet, positis ideis in intellectu Dei positaeque Dei potentia nondum intel-

ligi, cur hic mundus adspectabilis actu exiturus sit aliquando, et cur nunc actu existat: sed ut exiturus sit, requiri decretum divinae voluntatis. Hinc per scientiam simplicis intelligentiae nondum intelligitur, quod aliquid sit futurum, multo minus; quod aliquid actu sit vel extiterit, sed tantummodo quod fieri possit, ut aliquando existat. Vnde ex S. Thoma. *1. part. quaest. 25. art. 5. ad 1.* in scholis theologicis tritum est istud: *scientia Dei dirigit, voluntas decernit, omnipotentia exequitur*, seu omnia possibilea cognoscit Deus per scientiam simplicis intelligentiae, ex eorum numero quaedam efficacissima sua voluntate creare decernit, idque per omnipotentiam suam exequitur.

DEVS NON SOLVM NOVIT EA OMNIA, QVAE CONTINGVNT IN MVNDO MATERIALI, VERVM ETIAM QVAE IN ANIMABVS ACCIDVNT, IPSA EARVMDEM LIBERA DECRETA, PRAESCITQVE OMNIA.

Prob. Et quidem nos ipsi rationem sufficientem eorum, quae in mundo materiali atque etiam in animabus contingunt et libera earundem decreta nonnumquam satis certe, saepe probabiliter praecognoscimus. Sic astronomus certo praescit eclipsim, et rationem praecognoscit, cur dato tempore futura sit. Si bene nota sint principia, quibus alter homo imbutus est, quid in dato casu iudicaturus sit, praevidemus saltem probabiliter. Et quia voluntas non sese determinat sine motivis, saepe etiam actum volitionis praedicimus. Quoniam ita-

que haec cognitio certa vel probabilis eorum, quae in mundo materiali et in animabus liberis contingunt, est perfectio, quae animae nostrae inest, ea quoque Deo tribuenda est in gradu absolute summo, ac proinde Deus certo praescit omnia, quae contingunt in mundo materiali, quae in animabus contingunt, ipsaque earumdem decreta libera.

DECRETUM DEI EST AB AETERNO IMMUTABILE, ET TAMEN LIBERRIMUM.

VIII. Prob. Nam Deo ab aeterno insunt omnia, quae inesse possunt, et in eo nulla datur statum successio, nulla mutatio, et simul vult, quidquid vult. Et quia est ens a se, perfectissimum, independens; sibimetipsi sufficientissimum est, nulloque ente alio extra se indiget nullo modo, et eius voluntas liberrima est, quoad quae Deo sunt externa. Quamobrem quum decretum sit actus seu determinatio voluntatis ad aliquid agendum vel non agendum, decretum Dei est ab aeterno immutabile, et tamen liberrimum.

Obiect. Frustra obiiceretur, decretum aeternum atque immutabile esse quoque necessarium ac proinde minime liberum. Nam necessitas decreti divini est tantum *hypothetica* et *consequens*, non *absoluta* et *antecedens*. Quia neque in Deo ipso neque in entibus extra Deum possibilibus aliquid inesse potest, quod Deum necessario determinaverit ad decretum formandum, sed facta tantum *hypothesi*, quod Deus aliquid decreverit, tum sequitur, decretum esse aeternum et immu-

rabile, ac proinde necessarium necessitate tantum hypothetica et consequenti, quae libertatem non tollit. Itaque Deus, qui per essentiam suam sibi conscius est et intellectus sui et omnipotentiae et voluntatis liberrimae, prius (*prioritate* scilicet *rationis non temporis*) videt in intellectu suo possibilitatem rei intrinsecam, in sua omnipotentia possibilitatem eius extrinsecam, et in sua voluntate libera non repugnantiam, ut decretum rei producendae ponatur vel non. Tum sese liberrime determinat ad illam rem producendam in tempore, seu ponitur decretum, quod proinde ex natura Dei immutabile est et ab aeterno.

DEVS EORVM, QVAE IN MVNDO FIVNT, NIHIL IN PARTICVLARI VVLT SEV DECREVIT ABSOLVTE SPECTATVM, SED IN RELATIONE AD TOTVM.

IX. Prob. Mundus enim ens unum est, et singula in eorum vel simul vel successive existentia sunt eiusdem partes. Quoniam itaque Deus, qui omnia ab aeterno et simul seu unico intellectus actu cognoscit, mundum tamquam ens unum, et singula coëxistentia et successiva tamquam unius totius partes sibi repraesentavit ab aeterno; actualitatem quoque totius mundi et eorum omnium, quae in ipso sunt, simul unico voluntatis actu decrevit, ac proinde nihil decrevit in particulari sine relatione ad totum. Haec propositio probe notanda est, ne circa originem et permissionem mali oriantur difficultates gravissimae. Quaecumque enim moveri solent, non aliunde proveniunt, quam

quod res quaedam particulares referantur ad voluntatem divinam sine ratione ad totum systema a Deo decretum. Quoniam autem homo perspiciere nequit omnes rerum in mundo contingentium relationes ad totum systema mundanum, decreta Dei sunt imperscrutabilia. Vnde Apostolus *ad Rom. cap. 11. v. 33* ait: *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius!*

Hic autem obiter observabimus, accurate distinguenda esse ea, quae sunt supra rationem, ab iis, quae sunt contra rationem. *Supra rationem* esse vel uno nomine *mysterium* dicitur, quod ex principiis rationis demonstrari non potest. At *contra rationem* esse dicitur, quod principiis rationis repugnat. Haec duo pessime confunduntur, nempe esse *supra rationem*, et esse *contra eandem*. Patet autem, in divina revelatione locum esse mysteriis. Quum enim Deus infinite plura intelligere, velle, ac facere possit, quam nos ex principiis rationis nostrae admodum limitatae percipere possimus; inter divinae revelationis characteres mysteria continentur, ideoque absurde et contra rationem ipsam agunt religionis revelatae hostes, dum mysteria revelata in dubium vocant vel impugnant.

RES DECRETAE POSSIBILES FVERE ANTE DECRETVM, SED EADEM FVERE ACTV PRAES-CITAE POST DECRETVM.

X. Prob. Etenim Deus per scientiam simplicis intelligentiae cognoscit omnia tum intrinsecus

tum extrinsecus possibilis. Quoniam vero per decretum res demum evadunt futurae, liquet, res decretas post decretum actu praescitas fuisse. Illud autem decretum Dei licet immutabile, et praescientia eius licet infallibilis, nec contingentiam nec libertatem tollunt. Nam quum Deus rem quamdam decernit, eam ex statu possibilitatis ad actualitatem vult perducere; sed quum possibilitas rerum non pendeant a voluntate Dei, res ante decretum iam intelligitur possibilis. Et quidem intrinsecus, quatenus idea eius in intellectu divino continetur, extrinsecus vero, quatenus Deus eam facere potest. Talem igitur eam decernit, qualem possibilem esse intrinsece ac extrinsece novit, hoc est, qualem a se fieri posse, intelligit, antequam eam ad actum perducere velit. Quoniam itaque decretum rei intrinsece atque extrinsecus possibilis nihil addit, nisi certitudinem existendi, ideoque eandem relinquit, qualis spectatur ante ipsum; evidens est, id, quod ante decretum divinum spectatur, ut contingens, idem etiam non aliter quam contingens spectari posse post decretum; et quod ante decretum intelligitur esse liberum, id etiam liberum intelligi post decretum. Igitur decretum Dei licet immutabile nec contingentiam nec libertatem tollit. Similiter praescientia Dei, qui errare non potest, in re decreta nihil mutat, sed per eam Deus tantummodo actu novit res decretas. Quare quum decretum nec contingentiam nec libertatem tollat, praescientia quoque nec contingentiam nec libertatem tollit.

Obiect. Neque obiici potest: posito decreto immutabili positaque infallibili praescientia, ne-

esse esse, ut quod decretum ac praescitum est, eveniat. Nam id tantum necesse est necessitate hypothetica, non vero necessitate absoluta. Et ratio est, quia dum ponitur decretum aut praescientia rei futurae, ponitur etiam, eandem futuram esse. Vnde hypothesim decreti aut praescientiae necessario consequitur, rem decretam aut praescitam esse futuram. At illa necessitas non est absoluta, quia decretum atque praescientia rem natura sua contingentem aut liberam relinquunt in sua contingentia et libertate. Atque immutabilitas decreti ac infalibilitas praescientiae non ex rei futurae necessitate ac immutabilitate sed ex natura voluntatis ac intellectus Dei nascuntur. Si quis vero dicat, supponi posse rem contingentem, aut libere futuram non esse futuram, quod repugnat immutabilitati decreti et praescientiae divinae infalibilitati; respondendum est, id posse supponi extra hypothesim decreti ac praescientiae divinae seu in *sensu diviso*, non autem in hypothesi facta decreti ac praescientiae seu in *sensu composito*. Dum enim res supponitur a Deo decreta atque praescita, supponitur etiam, eam esse futuram, et ideo dum in hypothesi decreti ac praescientiae Dei supponitur, rem decretam ac praescitam non esse futuram; duo simul contradictoria ponuntur, videlicet rem esse futuram et tamen non esse futuram. Hactenus in decretis divinis multipliciter diversumque ordinem consideravimus. At cavendum est, ne de Deo ex nobis ipsis iudicemus, ipsique tribuamus, quod in nostro dumtaxat intellectu existit. Et quidem Deus omnia ab aeterno et simul atque unico intellectu actu cognoscit: omnia simul uni-

eo voluntatis actu decrevit. At quemadmodum ex infinito intellectu divino colligitur, unicum esse Dei decretum et sine ulla temporum successione; ita etiam ex nostro finito intellectu humano colligitur, in decretis divinis multipliciter diversumque ordinem spectari posse, ratione scilicet obiecti et ad faciliorem decreti divini repraesentationem.

IN SVIS DECRETIS DEVS EST INFINITE SAPIENS.

XI. Prob. Sapientiae nomine intelligimus scientiam actionibus liberis fines naturae suae convenientes praescribendi, et media ad eos conducenda eligendi, atque fines particulares sibi invicem et at totum subordinandi. In sapientia igitur tria spectanda sunt, nimirum I. Finis determinatio. II. Mediorum electio. III. Finium particularium subordinatio. Ex hoc triplici fonte aestimandi sunt sapientiae gradus ita, ut quis eo sapientior sit, quo rarius ab his regulis aberrat. At Deo competit sapientia in gradu absolute summo seu perfectissimo. Etenim mens humana capax est sapientiae, licet admodum limitatae tum quoad finis determinationem, tum quoad mediorum electionem, tum quoad finium particularium subordinatorem. Quare quum perfectiones, quae anime humanae insunt, Deo tribuendae sint in gradu absolute summo, et quidem quae nobis insunt per modum potentiae, Deo convenient per modum actus; sapientia in gradu absolute summo Deo inest. Quia igitur sapientia triplicem scientiam involvit, nempe finis determinationem, mediorum electio-

nem et finium particularium subordinationem; Deus triplicem hanc scientiam habet in gradu absolute summo et perfectissimam. Quare sapientia Dei est illimitata, infinita, et cum ea comparari non potest sapientia entis finiti.

Itaque Deus nihil vult, nihilque facit absque fine. Finis, quem Deus intendit, Deum ipsum maxime decet, nihilque facit frustra. Etenim Deus sapientissimus est, sed *sapientis est agere propter finem, nec velle quidquam absque fine*, ex definitione sapientiae, ergo Deus nihil vult, nihilque facit absque fine. Ex eadem definitione patet, finem, quem Deus sibi constituit, talem esse debere, ut Deum maxime deceat. Tandem liquet, Deum nihil facere frustra; quum frustra quid facere dicatur, qui vel nullo fine id facit, vel facit, quod fini consequendo non sufficit, aut non conducit.

Igitur Deus malum non vult, nec illud tamquam finem intendere potest. Deo enim competit voluntas optima seu in gradu absolute summo et absque ulla imperfectione; sed voluntatis imperfectio est, si in malum ferri possit; Deus igitur malum non vult, ac proinde illud tamquam finem intendere nequit. Absurde igitur et superbe ea, quae in mundo contingunt, existimant profani atque impii homines, cum sapientia ceterisque divinis attributis conciliari non posse, eo quod ipsi non videant, qua ratione concilientur. Etenim quum scientia ac sapientia humana sint limitatae; evidens est, fieri non posse, ut homo sciat in singulari fines omnes, quos sibi Deus constituit, omnia media, quae ad fines illos conducunt, et totam fi-

nium particularium subordinationem. Homini imperscrutabilis est sapientia divina, atque heic rursus, et saepe saepius exclamandum est cum Apostolo: *O altitudo sapientiae &c.*

XII. Bonum *in se* aliquid dicitur, quatenus eam in se habet perfectionem absque relatione ad aliud. Quare bonum *relate* ad aliud vocatur, quod ad perfectionem alterius aliquid confert. Malum *in se* aliquid appellatur, quatenus imperfectio quaedam ipsi inhaeret. Et malum *relate* ad aliud dicitur; quod ad imperfectionem alterius aliquid confert. Malum *metaphysicum* dicitur, quod ex natura sua rem imperfectiorem reddere censetur. Ita in intellectus nostri limitatio habetur pro malo metaphysico, quia intellectus noster longe foret perfectior, si ea limitatione careret. Malum *physicum* vocatur, quod statum mundi, quoad effectus naturales, imperfectiorem reddere censetur. E. g. tempestas, qua damnum inferitur frugibus et aedibus, dicitur malum physicum, propterea quod status mundi, quoad effectus naturales, censetur imperfectior, quam si nullum unquam frugibus aut aedibus damnum a tempestate esset metuendum. Malum denique *morale* nuncupatur, quod inhaeret actionibus liberis hominum, ob quod aedem dicuntur *vitiosae*.

DEVS EST SVMME BONVS SEV OPTIMVS IN SE,
EIVSQVE BONITAS *ESSENTIALIS* EST IMMENSA.

XIII. Prob. Ens enim bonum in se est, quatenus ipsi inest perfectio, ideoque ens in se optimum seu summe bonum erit, cui inest omnis per-

fectio in gradu absolute summo, seu quod absolute perfectissimum est; sed Deus est ens absolute perfectissimum; ergo Deus in se summe bonus est. Atque haec est bonitas Dei *essentialis* et *absoluta*, non confundenda cum bonitate *relativa*.

DEVS MVNDVM IN TEMPORE CREARE DECRE-
VIT AB AETERNO, EVMQVE PROPTER SE IP-
SVM PRODVXIT, SEV MANIFESTATIONEM SVI
IPSIVS ET PERFECTIONIS SVAE INFINITAE
CONSTITVIT DEVS FINEM VLTIMVM TOTIVS
VNIVERSI.

Prob. Quum enim Deus sit sapientissimus, ac proinde finem optimum in suis actionibus liberis sibi praescribat, ipse vero sit in se optimus et sibi metipso sufficientissimus; non potuit decernere mundi creationem, ipsumque creare nisi propter semetipsum tamquam finem ultimum rerum omnium. Quia autem nihil est extra Deum, quod ad ipsius perfectionem conferre aliquid valeat, entia enim a Deo creata possunt esse dumtaxat signum perfectionis sui creatoris; nullus concipi potest modus, quo Deus propter se ipsum quidquam facere possit, quam manifestando suam perfectionem per hoc, quod facit; ergo Deus manifestationem perfectionis suae infinitae constituit finem ultimum totius universi. Hinc Proverb. *cap. 16. v. 4.* legitur: *universa propter semetipsum operatus est Dominus; impium quoque ad diem malum.* Scilicet homines fecit, quos noverat mala moralia perverso libertatis suae usu perpetraturos, idque permittere decrevit, et mala physica id

circo eidem decrevit immittere, ut hoc ipso manifestaret perfectionem suam. Hinc etiam secundum Apostol. *cap. 1. v. 20. Deus se manifestavit* hominibus per creationem huius universi, quatenus *per ea, quae facta sunt, invisibilia Dei*, veluti *sempiterna eius virtus et divinitas* intelliguntur. Vnde intelligitur, Deum voluisse ab aeterno, ut homines per ea, quae fecit, attributa ipsius cognoscant. Complexio autem attributorum divinatorum, quatenus a creatura rationali agnoscitur, dicitur *gloria Dei*. Vnde gloriam suam manifestare dicitur Deus, quatenus perfectionem suam absolute summam aut attributa sua hominibus revelat.

XIV. Cum perfectio sit *consensus in varietates* [ex demonstratis in ontologia], seu plurius a se invicem differentium *tendentia* ad unum aliquod obtinendum; omnia quae sunt et fiunt in universo, diriguntur ad finem ultimum, nempe ad manifestationem gloriae Dei, ac proinde patet, mundum eam habere perfectionem, quae in gloriae Dei manifestatione consistit, secundum illud Genes *cap. 1. v. 31. vidit Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona*. Quia vero perfectio partis aestimari nequit, nisi in relatione ad totum; perfectio eorum, quae sunt et fiunt in mundo aestimanda non est nisi in relatione ad totum universum et ad finem ultimum ipsius seu manifestationem gloriae Dei, ideoque in relatione ad omnia attributa divina. Hinc S. Thomas *1. part. quaest. 47 art. 20. ad primum: optimi agentis est, inquit, producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet par-*

tem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars eius haberet oculi dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem, et ideo de singulis creaturis dicitur Genes. cap. I. v. 4 vidit Deus lucem, quod esset bona, et similiter de singulis; sed de omnibus simul dicitur. vidit Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona. Haec Sanctus Doctor. Et quaest. 48. art. 6. ad septimum: facit, quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte nisi per ordinem ad totum; ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam, quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente; tum quia providentiae non est naturam destruere sed salvare; ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant; tum quia, ut dicit Augustinus in enchiridio: Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis: unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permetteret.

Ex his autem, quae hactenus explicavimus, nemo colligat, mundum hunc ita a Deo optimum creatum fuisse, ut Deus nullum alium meliorem creare potuerit; ita ut *optimismus*, quem vocant, fuerit ratio creationis mundi huius et non alterius. Hanc opinionem omnino reiicimus. Laudata Sancti Thomae testimonia ita intelligi debent, ut

Deus mundum optimum creaverit secundum *modum* non secundum *substantiam*. Etenim quum Deus sit sapientissimus, quaecumque facit, optime facit. At opinio de mundi optimismo, quam acriter tuentur leibnitiani, divinam tolleret libertatem rerumque omnium contingentiam. Quis enim potuisset id non existere, quod habebat existentiae suae rationem, quam quidem rationem naturae auctor non potuit non videre, nec potuit non sequi? Contraria ratione existere non potuit, quod eandem non habuit existendi rationem. Praeterea repugnat omnino *optimismus* leibnitianus, quum nulla possit esse perfectio maxima, nulla minima, sed quavis finita perfectione utcumque magna vel parva possit esse alia perfectio maior vel minor. Quidquid enim existit, in se finitum est ac determinatum, unico infinito et perfectissimo conditore excepto, ita ut alia finita perfectiora existere possint *in infinitum*. Igitur non officit omnipotentiae aut bonitati infinitae, quod optimum non seligat, ubi nullum est optimum, nullum perfectissimum praeter Deum ipsum. Porro solum divinae libertatis exercitium infinites perfectius est quavis perfectione creata, quae proinde nullam potest divinae libertati imponere creandi necessitatem.

XV. Malum metaphysicum est absentia perfectionis alienae non propriae, et ideo malum potius apparet, quam est. Per se autem ante decretum rebus decretis inhaeret, nec ab illis per decretum separari potest, estque absolute necessarium, et mundus sine eo esse non potest. Nam malum metaphysicum consistit in *limitationibus*

determinationum essentialium. Quamobrem quum ens limitatum habere nequeat nisi determinationes essentialia limitatas, et per easdem in *esse* huius entis constituatur; capax non est, nec fieri potest maioris perfectionis, quam illius, quae vi illarum limitationum locum habet. In essentia enim continetur ratio sufficiens, cur cetera vel actu insint vel inesse possint. Maior igitur perfectio est alterius entis, ideoque aliena. Iam quum aliquid in se malum sit, quatenus imperfectio quaedam ipsi inhaeret, ideoque perfectio quaedam de eo negatur, limitationes essentialia tantummodo remouent perfectionem alienam, non propriam entis, cuius sunt limitationes essentialia. Consequenter malum metaphysicum non est absentia perfectionis propriae, et idcirco tantummodo minus quoddam bonum est, si relative ad maiora spectetur. Quia vero essentiae rerum sunt absolute necessariae et immutabiles, limites vero determinationum essentialium ad essentiam entis pertinent; in ideis diuinis essentiarum insunt ante decretum, et per decretum a rebus decretis separari nequeunt. Malum igitur metaphysicum per se ante decretum rebus decretis inest, nec ab illis per decretum separari potest. Et quia absoluta est necessitas, quae ex essentia entis oritur, malum metaphysicum est absolute necessarium. Denique quum mundus sit series entium finitorum; essentialia determinationes singulorum entium, ex quibus mundus constat, suas necessario habent limitationes, sine quibus repugnat, entia illa esse. Quare absolute impossibile est, ut mundus sine malo metaphysico existat.

Haec omnia exemplo manifesta fiunt. Limita-

tiones facultatis *cognoscitivae* in anima humana sunt malum metaphysicum: Sunt autem adeo necessariae, ut, iis ablati non amplius maneat anima humana. Igitur facultas cognoscendi in homine non ideo est limitata, quia decrevit Deus has animae humanae limitationes, sed quia producere decrevit hominem, qui absque limitationibus produci non poterat. Philosophi, qui ideas rerum arbitrarias fingunt in intellectu divino, et limitationes determinationum essentialium ideis rerum per decretum inferunt; in doctrina mali inextricabilibus sese implicant difficultatibus, quas superant, quae essentias rerum aeternas, necessarias et immutabiles philosophi ac theologi ad Cartesii usque tempora unanimi consensu probatas, agnoscunt, et idcirco praesentem propositionem et sequentes tamquam probe notandas inculcamus.

**MALA PHYSICA EX DETERMINATIONVM IN-
TRINSECARVM LIMITATIONIBVS ORIVNTVR
PERINDE, AC CETERA, QVAE MALA NON
SVNT, ET DEVS PER SCIENTIAM SIMPLICIS
INTELLIGENTIAE EA INTVETVR IN IDEA
MVNDI POSSIBILIS ANTE DECRETVM.**

XVI. Prob. Et quidem Deus per scientiam simplicis intelligentiae antecedenter ad decretum omnes essentias naturasque possibles intuetur, ac proinde in idea mundi possibili intuetur quoque omnes corporum essentias atque naturas, eorum mutuam connexionem, ideoque omnes mutationes naturales omniaque mala physica inde oriunda. Exemplo res manifesta est, si ventus vehemens

arbores prosternit, et recta aedium disiecit, aut grando damnum infert segeti; ii effectus naturales per essentiam et naturam causarum naturalium, atque per regulas motus, quibus naturae impositus est ordo, explicantur eodem modo, quo effectus alius quilibet naturalis, et Deus ante decretum hos effectus in idea mundi possibilis intuetur.

MALVM MORALE POSSIBILE EST OB INTELLECTVS HVMANI LIMITATIONEM, ET LIBERTATIS ABVSU LIBERAS HOMINVM ACTIONES CORRVPIT, ILLVDQVE ANTECEDENTER AD DECRETVM INTVETVR DEVS IN IDEA HOMINVM, SEV IN IDEA MVNDI HVIVS POSSIBILIS, QVATENVS HOMINES COMPLECTITVR.

XVII. Prob. Etenim in idea totius universi possibilis, quae est in intellectu divino antecederet ad decretum, continentur etiam ideae singulorum hominum et animarum, quotquot existere possunt, quoad essentiam, attributa et omnes modificationes, ideoque et quoad omnes appetitiones et aversiones, volitiones ac nolitiones. Quoniam itaque malum morale liberas hominum actiones libertatis abusu vitiat; omne malum morale, quod in mundo datur, Deus intuetur ante decretum in idea mundi huius possibilis. Observandum autem est, mala physica et moralia in hac rerum serie locum habere, sed diverso plane modo, quo malum metaphysicum. Etenim quum quaelibet creatura finita esse debeat atque limitata; evidens est, malum metaphysicum absolute necessarium esse. At malum physicum quum sit effec-

tus naturalis, qui in hac rerum serie ex causis suis oritur, non absoluta sed hypothetica tantum necessitate in hoc mundo locum habet. Idem dicendum de malo morali, quod liberis et contingentibus hominum actionibus inhaeret perverso libertatis nsu.

NEQVE MALA PHYSICA ET MORALIA OBSTANT,
 QVOMINVS MVNDVS BONVS SIT, ET FINI VL-
 TIMO, QVEM SAPIENTIA DEI REBVS OMNI-
 BVS PRAESCRIPSIT, OMNINO CONVENIAT.

XVIII. Prob. Ea enim, quae mala nobis videntur, a sapientissima causa permitti poterant, quum exinde plurima bonorum genera oriantur. Nam ut observat Sanctus Augustinus *in enchirid. cap. 11. Neque enim Deus omnipotens ullo modo sineret, mali esse aliquid in operibus suis; nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Et quidem quum Deus per mundi creationem manifestare voluerit gloriam suam ideoque et suam summam bonitatem, dubitandum non est, quin unicuique creaturae tantundem boni conferat, quantum ad consequendos fines liberrimo arbitrio sibi praefixos permittit divina illius sapientia bonitasque infinita. Hinc quocumque te vertas in hoc universo, totum plenum est bonitatis divinae, quae est fons et causa omnis bonitatis tum essentialis tum accidentalis ceterorum entium.

Observandum tandem est, in eo peccare homines, quod quod bonitatem divinam suspectam habent, quod de ea iudicent non in relatione ad to-

tum uniuersum et ad omnia Dei attributa, sed ad partem aliquam mundi dumtaxat. Saepissime fallimur, quum singula ad nos ipsos referimus, ideoque res et effectus illos aut utiles aut bonos uocamus, qui nobis ipsis placere, prodesse, probarique solent. Eos uero uicissim noxios atque inutiles esse censemus, ex quibus nulla nobis utilitas aut iucunditas oriatur. Totam hanc de malo physico et morali doctrinam illustrat parabola de zizaniis Matth. cap. 13. v. 24. In ista parabola *ager* mundum denotat, *bonum semen* filios regni, hoc est, homines a Deo electos, *zizania* significant homines improbos, atque inde apparet, Christum in ista parabola docere, unde sit malum, et cur eidem locus relinquatur in hoc mundo. Et quidem Christus rationem redditurus, cur malum morale ex hac rerum serie a Deo non tollatur, in hac parabola narrat, paterfamilias noluisse, a seruis colligi zizania, ne simul triticum cum eis eradicetur. Nempe Deus malum morale ex hac rerum serie non tollit, ne cum malo simul tollatur bonum. Paterfamilias semen bonum commisit terrae, non uero semen zizaniarum, quod commisisse legitur *inimicus*. Quamobrem dici nequit, Deum uoluisse absolute, ut zizania crescerent, prohibuit tamen, ne serui eadem eradicarent. Quare nec dici potest, Deum absolute uoluisse, zizania non crescere; cumque seruis praeceperit, ut zizania iuxta triticum crescere sinerent; impedire noluit, quominus zizania crescerent. Ergo paterfamilias zizania crescere permisit, et quidem sapienter; ne scilicet triticum eradicaretur cum zizaniis, et spes messis excideret. Quia ergo paterfamilias *Deum*,

triticum *homines probos*, zizania *improbos* repraesentant; Deus, Christo Domino docente, malum in hac rerum serie existere, sapienter permittit. Permittere autem ideo decrevit, quia ex permissione mali bonum oritur. Haec parabola doctrinam de origine et permissione mali mirifice confirmat. Mos enim fuit Christo Domino ardua dogmata ad imagines revocare, quarum ope adumbrari possunt. Quomodo autem Deus per bonitatem suam summam mala dirigat ad bona, luculentissime patet ex historia Iosephi a fratribus suis venditi (Genes. cap. 37.) et maxime ex morte Christi Domini, cuius Ioseph erat figura.

CAPVT II.

De Deo in ordine ad creaturas.

ARTICVLVS I.

De Deo creatore et conservatore.

I.

Vt vera creationis notio habeatur, advertendum est, quod *producere* generatim sit *facere aliquid de novo*, sive *aliquid, quod non erat*. Aliquid autem fit de novo, vel ex aliqua praeexistente materia, ut quum sculptor facit statuam ex marmore; vel aliquid fit novo ex nulla praeexistente materia, ut quum dicimus, Deum fecisse ex nihilo omnia. Quod producitur de novo ex praeexistente materia, illud proprie dicitur *educi*, et eius productio vocatur *eductio*. Quod producitur

de novo ex nulla praeexistente materia, proprie dicitur *creari*, et eius productio *creatio* appellatur. Igitur creatio definiri potest productio ex nihilo tum *sui* tum *subiecti*. Eductio vero dicitur productio ex nihilo *sui* sed ex aliquo *subiecti*.

II. Ex his notionibus liquet, substantias creari, modos substantiarum educi. Nempe quum substantia quaelibet sit ens in se ipso existens, non potest produci ex ullo ente; quum vero modus omnis in se non existat, sed in subiecto, cuius est modus, cuilibet modo convenit produci ex subiecto, quod *modificat*, ita rotunditas respectu massae cereae. Creatio exigit causam intelligentem et volentem. Nam necessum est, ut causa quae aliquid producit per creationem, habeat ideam *exemplarem* rei creandae, et velit, illius ideae obiectum existere. Causa igitur *creatrix* intelligitur ea, cuius voluntatis actus necessario infert volitam existentiam rei creandae ita, ut inter illum actum voluntatis causae creatricis et existentiam rei creandae sit connexio essentialis. Si enim voluntas posset frustrari absolute effectu voluto, iam non conciperetur influere *physice* in suum effectum, dando illi existentiam, nec proinde intelligeretur vera causa illius effectus.

CREATVM ESSE A DEO MVNDVM, CREATAS AB
IPSO VARIAS SVBSTANTIARVM SPECIES, COE-
LVM ET TERRAM, SPIRITVS ET CORPORA,
NON FIDES MODO, SED IPSA RATIO DOGET.

III. Prob. Esse enim debet fons atque ultima ratio, seu prima et immutabilis rerum omnium

contingentium ac mutabilium causa, in qua series mutationum non nisi eminenter existat. Mundum hunc universum a Deo creatum fuisse, ostendunt eadem argumenta, quibus existentiam Dei demonstravimus.

**PATET, SOLI DEO COMPETERE POTENTIAM
CREANDI.**

Prob. Nam ad creandum requiritur potentia seu vis infinita, quae sola potest superare distantiam infinitam, quae est inter substantiam et non substantiam; soli autem Deo competit vis infinita. Praeterea nulla voluntas creata intelligitur hanc virtutem habere, ut necessaria sit et essentialis conexio inter aliquam eius volitionem et existentiam entis ipsi extrinseci, quod antea neque est ratione sui, neque ratione subiecti. Vnde SS. PP. contra arianos probant, Verbum non esse creaturam ex eo, quod cuncta per ipsum fuerint creata.

**CONSTAT ETIAM, MVNDVM FVISSE A DEO LI-
BERE CREATVM.**

Prob. Illius enim summa perfectio a mundo creato non pendet, alioquin non esset summa perfectio; ergo illum non necessitate naturae, sed libere omnino condidit, seu creavit, quia voluit. Iisdem rationibus probatur, Deum non fuisse necessario determinatum ad hunc potius quam alium mundum creandum. Quamvis enim summa sapientia semper facere teneatur, quod sibi melius est, si quid melius esse posset sapientiae infinitae, non tenetur

tamen facere, quod creaturis melius est. Igitur, ut observat Hugo e Sancto Victore: *magnum est discrimen inter id, quod est respectu Dei melius, et id, quod est tantum melius respectu creaturarum. Melius est creaturis esse, quam non esse, esse perfectiores, quam minus perfectas; sed relate ad Deum haec duo sunt unum et idem, ipsi melius non est, si creaturae existant, quam si non existant, nec ipsi melius est, si plures vel pauciores perfectiones habeant, quia perfectio divina nullo modo a creaturis pendet.* Sed de his iam fuse disputavimus in capite praecedenti.

IV. Dogma de mundi creatione nihil omnino coniunctum est cum quaestione scholastica de aeternitatis notione. Disputant scholastici, *utrum aeternitas sit successiva*, seu ex partibus perpetuo fluentibus et sibi invicem succedentibus composita; an vero sit *duratio simplex*, quae praeteritum et futurum necessario excludat. Primam opinionem acriter tuentur scotistae, alteram vero thomistae. Suam opinionem colligare nituntur scotistae cum dogmate de mundi creatione. Etenim, inquirunt, si aeternitas sit *instans indivissibile*, et praeterita futuraque complectatur, iam nullum adsignari poterit in tota aeternitate temporis punctum, in quo creaturae non extiterint. Praeterea decretum de mundo creando nulli determinato temporis puncto respondere potest. Quum igitur actus divinae voluntatis mundi creationem decernentis nullum principium habere potuerit, ita etiam nec creatio mundi initium potuit habere.

Thomistae hoc alio modo ratiocinantur. Si ae-

ternitas foret successiva, infinita contineret tempora; sed infinita temporum successio exhauriri nunquam potest, ac proinde ad praesens usque tempus pervenire fuisset impossibile. Exhausta enim foret infinita temporis successio, quod repugnat. Praeterea aeternitas, inquit, est perfectio Deo essentialis, at perfectio essentialis Deo successiva esse non potest; Deus ergo eam totam et semper habere debet. Tandem: perfectio illa vel consisteret in partibus singulis vel in successionibus omnibus simul sumptis; primum dici non potest; quum enim partes singulae perpetuo fluant atque praesentes sint praeteritae et futurae; perfectio essentialis perpetuis mutationibus foret obnoxia. Neque perfectio illa in omnibus partibus successivis simul sumptis consistere potest. Deus enim per totam aeternitatem essentiali perfectione destitutus foret, quandoquidem partes illas singulas simul continere non potest. Ita argumentantur subtilissimi hinc et inde philosophi. At certissimum est, creationis dogma cum subtilitatibus illis metaphysicis nequaquam coniunctum esse. Nos autem ab illis disputationibus alieni *aeternitatem* definimus; *existentiam, quae nec initium nec finem habere potest*. Aeternitatis naturam mentibus creatis adsequi et comprehendere datum non est.

Hic tamen, data occasione, non abs re erit, explicare, quid de temporis natura coniectentur recentiores quidam celebres metaphysici. Rem ita explicant. Si ad continuam entium sibi invicem succedentium A, B, C, D cet. successionem attendamus, et existentiam ipsius A distinguamus ab existentia ipsius B, existentiam ipsius B,

ab existentia ipsius C cet. quatenus tali ordine se invicem consequuntur, ut A sit primum, B secundum, C tertium cet. notionem temporis formamus. Itaque tempus definiunt: *ordinem successivorum in serie continua*. Ac proinde tempus non dari, aiunt, nisi *existentibus successivis in continua serie*. Ideoque partes temporis *actuales* nullas admittunt, nisi quae per rerum existentias actu designantur. In hac hypothese tempus se habet ad res successivas sicuti numerus ad res numeratas. Numerus enim est earundem unitatum multitudo; per unitates autem designantur entia, quorum unumquodque unum est. Numerus igitur differt a rebus numeratis, non tamen datur nisi rebus existentibus. Ita etiam tempus diversum est a rebus successivis, illis tamen sublatis tollitur. Itaque antequam existerent res successivae, intelligimus quidem tempus possibile, quatenus possibilem rerum successivarum existentiam nobis repraesentamus; nullum vero extitisset tempus actuale. Quare tempus illud actuale, quod ante mundi creationem fingimus, imaginationis foetum esse, dicunt.

Igitur adfirmant, ex idearum nostrarum successione nos tempus cognoscere. Perpetuo fluxu in nobis percipimus multiplicem idearum successionem. Dum ideas illas mentis acie intuemur, cognoscimus, nos existere, ac per eas novimus existere multas res alias extra nos positas. Intimo sensu experimur intervallum temporis inter ideas disiunctas, non secus ac oculis intuemur intervallum locale inter bina extrema hexapedae. Illud temporis intervallum aestimamus potissimum ex idearum intermediarum multitudine. Vbi abrum-

pitur haec idearum successio, vel potius ubi deest idearum intermediarum *intuitio*, tunc intermedium illud tempus instar puncti habetur. Id autem plurimis de causis contingere potest. Vel cessare possunt ideae intermediae, ut in profundiori somno fieri putant nonnulli, vel ipsae ideae nimis debiles sunt et languidae, ut in somno graviori. Vel e contrario nimis sunt vividae, et totam occupant mentem, ut in profundissima meditatione. Atque his tempus brevius apparet. Contra vero iis, qui calamitatibus conflictantibus, vel qui rei molestae inviti dant operam; mens ab ideae obiecto avertitur, et ad alia obiecta convertitur, iisque dies apparent longiores. Praeter hanc temporis mensuram, quae ex idearum successione oritur, aliam quoque considerant mensuram *sensibilem*, quam ex corporum motu desumunt. Verum haec mensura ad idearum successionem referri etiam potest. Etenim motus ideam nobis comparamus per reflexionem in ideas successivas, quas corpus motum in mente excitat, dum in variis locis successive existit. Et quidem dum horologii indicem conspicimus, illius non percipimus motum: index in eodem loco remanere nobis videtur, et dum longa idearum series in mente fluit, partes spatii, quod corpora describunt, distinguere non possumus. At si mobile tanta celeritate rapiatur, ut nullam habeamus idearum successionem, interea dum ex uno loco in alium transfertur, dicimus, in *instanti* spatium percursum fuisse.

In illa hypothesi, quae ad thomistarum opinionem facile revocari potest, statim solvitur vulgaris scotistatum obiectio. Aeternitas enim tem-

pori prorsus *heterogenea* est, nec cum ullo tempore comparabilis. Sed quidquid sit de variis metaphysicorum hypothsibus, difficultas omnis evanescit, si *aeternitatem* accurate definiamus: *existentiam, quae initio et fine caret*. Scholastici vulgo definiunt aeternitatem: *durationem interminabilem, indivisibilem et independentem*. Quae quidem definitio nostrae consona est. Verum ut tollatur omnis ambiguitas, nullusque relinquatur hypothsibus locus, pro *duratione* vocabulum *existentiae* substituimus. Cum hac nostra definitione apprime consentiunt, quae scribit S. Augustinus lib. XI. *confess. cap. 13*. Quaestionem iam tempore suo vulgatam, *quid faceret Deus, antequam orbem conderet*, ridet S. Doctor his verbis: *si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, & cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus, nec tu in tempore tempora praecedis, alioqui non omnia tempora praecederes.... Videant itaque, nullum tempus esse posse sine creatura tua, et desinant istam vanitatem loqui*. Ex his Sancti Augustini verbis colligitur etiam responsio ad quaestionem aliam: *utrum mundus citius creari potuerit*. Haec quaestio nullum omnino habet sensum, si realem temporis notionem consideramus; aut nullam patitur difficultatem, si temporis possibilis notionem attendamus.

V. Quae Deus omnipotenti voluntate sua creavit, eadem conservat. Quemadmodum autem *productio* est id, per quod causa dat effectui *existere*, ita *conservatio* est id, per quod causa dat effectui *perseverare*. Duplex autem distingui pot-

est conservationis species, *directa* scilicet et *indirecta*. Directa est continua productio rei per actionem positivam. Indirecta nihil aliud intelligitur, quam *remotio* eorum, quae rem destruere possunt: ita dum quis accensae lucernae flammulam contra ventorum vim, qua extingueretur, manu protegit. Alia itidem distingui potest species conservationis, quae *negativa* dicitur, et est mera non destructio rei, quae tamen destrui posset.

His positis quaeritur, quo genere conservationis indigeant creaturae, ut re ipsa conserventur a Deo. De hac re duplex est philosophorum sententia, licet ceteroquin omnes creaturas a Deo conservari, consentiant. Alii volunt, semel creatis rerum naturis datam esse stabilitatem, ut suae naturae vi esse pergant, nisi a Deo destruantur. Substantiae omnes secundum hos philosophos vi a Deo solo accepta necessario sunt, nisi ab ipso Deo in nihilum redigantur. Quaecumque mutationes ex naturae legibus iis conveniant, eae dumtaxat sunt *accidentales*. Alii conservationem esse veluti perpetuam quamdam creationem, contendunt adeo, ut quemadmodum, Deo volente, vi huius voluntatis res extiterunt, ita eiusdem voluntatis perseverantis efficacia esse pergant. Sunt etiam alii, qui non voluntatem Dei solam existentiae et durationis rerum causam agnoscunt; sed praeterea *influxum* quemdam Dei creaturas esse adfirmant, cuius vi conservantur. In re tam abstrusa hae omnes sententiae suas habent difficultates, quibus non ita facile et accurate satisfacit. Qui Deum volunt stabilitatem substantiis indidisse, non possunt adfirmare, substantiarum naturam sibi perspectam

esse, atque in ea stabilitatem, quam dicunt, se deprehendisse; ideoque meram coniecturam in medium proferunt. Si ad influxum confugas, rem neque compertam ratione neque ab ullo intelligendam profers, ideoque nihil, quod accurate philosophantibus satisfaciat, dixisti. Superest ergo tertia sententia, qua generatim tantum adfirmatur, creaturas vi et efficacia voluntatis perseverantis Dei conservari, aut quodam modo continuo creari. Haec sententia nunc communis, quamvis non videatur sola ratione demonstrata, pluribus tamen probari potest argumentis. Quare sit

CONCLUSIO.

CREATURAE INDIGENT DIRECTA ET POSITIVA
DEI CONSERVATIONE; VNDE CONSERVATIO
NIHIL VIDETUR ESSE ALIUD, QVAM CONTINVATA
CREATIO.

Prob. I. pars. Tam creatura indiget actione Dei positiva, ut perseveret existere, quam ut incipiat existere; atqui creatura indiget actione Dei positiva, ut incipiat existere; ergo etiam creatura indiget directa et positiva Dei conservatione, ut existere perseveret. Minor per se patet. Prob. mai. Creatura in primo instanti existens non magis est determinata, ut in secundo instanti existat, quam dum erat in nihilo, determinata fuit, ut inciperet existere. Siquidem primum instans existentiae in creaturis non magis connexionem necessariam habet cum secundo instanti existentiae, quam nihilum cum ente. Si enim esset necessaria connexio

inter primum et secundum instans existentiae, illa connexio ex natura substantiae semel creatae aut ex necessaria voluntate Dei deduceretur, ac proinde repugnaret, ut substantia semel creata in nihilum Deo volente redigeretur, quum Deus non possit contradictoria facere. Absurdum vero est dicere, eum, qui omnibus existentiam libere dedit, eandem adimere pro arbitrio non posse; ergo creatura existens in primo instanti non magis est determinata, ut in secundo existat, quam dum erat in nihilo determinata fuit, ut inciperet existere.

Prob. 2. pars, quae prioris non est nisi *corollarium*. I. Non minus vis requiritur, ut creatura perseveret, quam ut primum incipiat existere. Et quidem, ut ratiocinatur Cartesius, ex eo *praecise*, quod nunc existam, non inferitur, me debere post horam existere, nisi existentiam mihi continuo tribuatur ab eo, qui est ens per essentiam. Neque tamen putes, singulis instantibus renovari actum divinae voluntatis, quasi Deus continuo diceret: *volo, creaturam existere*, sed est unicus idemque actus simplicissimus ab aeterno productus, quo Deus voluit, rem existere, qui actus *positive* influit singula momenta, quibus existit creatura. II. Si singulis instantibus Deus non produceret seu crearet omnes creaturas, eas non posset annihilare. Nam annihilatio non videtur fieri posse, nisi per actionem positivam aut per subtractionem actionis positivae, id est, aut tribuendo nihilum, aut desinendo tribuere existentiam; atqui nihilum dari non potest, quum nulla sit positiva actio, quae ad nihilum terminetur; ergo non nisi

cessando ab actione, quae existentiam tribuit, Deus annihilare potest res creatas; ergo singulis momentis omnibus existentiam tribuit, quum singulis momentis eas possit annihilare eam actionem subtrahendo. III. Entia non producentur, nisi quia Deus vult ea producere; non pergunt esse nisi quamdiu vult; Deus vult, ea esse, quamdiu sunt; ergo Deus ea producere pergit quamdiu sunt. Nam quum velle, ut quod non est, incipiat esse, in Deo sit rem creare; ita etiam velle, ut quod est, pergat tamdiu esse, est toto tempore in rei productione seu creatione perseverare.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1. Deus negative tantum creaturas conservat; ergo creaturae non indigent directa et positiva Dei conservatione. Prob. Creatura semel existens debet perseverare, modo, Deus nolit eam annihilare; ergo Deus negative tantum creaturas conservat. Resp. N. ant. Ut enim creatura semel existens perseveret existere, requiritur, ut Deus velit positive, eam in sua existentia perseverare; quia creatura non habet existentiam nisi dependentem et precariam, quatenus ipsi datur a Deo. Vnde si Deus cessat ipsi dare existentiam, eam ipsi necessario aufert. Et quidem creatura, ut diximus, non potest annihilari per actionem positivam. Superest ergo, ut Deus creaturam annihilaret *negative*, desinendo scilicet ipsi dare existentiam.

Obiect. 2. Opus artefactum remanet sine altera actione positiva artificis; ergo a pari creaturae, semel accepta existentia, Deo conservatore non

indigent. Resp. N. cons. disparitas est, quod opus artefactum non habeat ab artifice suum esse *simpliciter* sed tantum suum esse *modaliter*, seu tale esse, hoc est, partium dispositionem et situm. Nam partes totius artefacti secundum entitatem prius existebant, quam ab artifice disponerentur, nec ab artificis voluntate pendeat, ut existerent. Vnde singulae eius partes, quae habent existentiam suam a Deo et iugiter conservatam, remanent in eodem situ, in quo ab artifice positae sunt, donec causa aliqua alia hunc ordinem destruat. Contra vero substantiae ipsae creatae quum a solo Deo acceperint suum esse simplicitet, indigent eadem Dei actione, qua ipsis conservet existentiam semel datam.

Inst. Quod semel habuit esse, non potest desinere esse. Et quidem corpus semel positum in motu, perseverat in motu quamvis cessaverit actio causae motricis; ergo a pari res posita in existentia debet in ea permanere, licet cessare intelligatur actio causae, a qua producta est. Resp. dist. ant. non potest desinere esse *per se*, C. ant. per *cessationem influxus* eius causae, a qua habuit esse, N. ant. Et quidem quod existit, existentiam semel acceptam adimere sibi non potest, sed existentiam potest amittere, et statim re ipsa amittit, si causa productrix, Deus scilicet, desinat in illud influere. Ad probationem nego paritatem. Etenim per actionem productivam motus Deus est determinatus ad conservandum corpus in illo statu, donec a contrariis causis secundis determinetur ad idem corpus conservandum in alio statu. At sicut ab aliis causis Deus non est determi-

natus ad dandam primam rebus existentiam, ita ad eam conservandam non potest determinari nisi a se ipso. Quare ut conserventur, tam necesse est, Deum velle existentiam illarum rerum pro secundo et tertio instanti, quam necesse fuit, ipsum velle earum existentiam, ut primo inciperent existere.

Obiect. 3. Statuere potuit Deus, ut mundus creatus permaneret sine ulla actione positiva; ergo creaturae non indigent ad existendum directa et positiva Dei conservatione. Resp. N. ant. Deus enim non potuit velle, ut creatura non esset necessario dependens; atqui nisi creaturam, mundum v. g. conservaret positive, creatura non esset necessario dependens. Posset enim concipi permanere independentem a Dei existentia, et supposito (*per impossibile*), Deum non existere, conciperetur tamen creaturam permanere. Ergo non esset necessario dependens, nisi positive conservaretur.

Obiect. contra secundam partem. Creatio et conservatio habent definitiones diversas; ergo non sunt eadem actio. Resp. dist. ant. creatio et conservatio habent definitiones diversas *relative* ad diversa tempora, quae connotant, C. ant., *prae-cise*, ut sunt actiones ad existentiam creaturarum terminatae, N. ant. et cons. Creatio et conservatio directa, ut terminantur ad existentiam creaturarum, definiuntur: voluntatis divinae actus dans existentiam creaturis. At si spectentur diversa tempora quibus creaturarum existentia respondet, creatio pertinet ad primum instans, quo creatura existit, conservatio autem ad sequentia.

Inst. 1. Creatio unico instanti perficitur, conservatio autem pertinet ad sequentia instantia, duratque per successionem temporis; ergo creatio et conservatio directa non sunt eadem actio. Resp. dist. ant., creatio spectata, ut dans primam existentiam creaturae, unico instanti perficitur, C. ant. spectata, ut actio, quae conservat creaturis existentiam iam datam, N. ant. et cons. Creatio generatim est actio dans existentiam creaturae sive in primo sive in altero instanti; creatio quatenus dans existentiam creaturae in primo instanti, perficitur unico instanti; quatenus vero dans existentiam in secundo et sequentibus, non perficitur temporis puncto. Itaque conservatio, quamvis diu multumque duret, dici potest creatio.

Inst. 2. Absurde diceretur, Deum nunc creare mundum; ergo creatio differt a conservatione. Resp. dist. ant. absurde diceretur secundum usum loquendi, C. ant., proprie et philosophice loquendo, N. ant. et cons. Usus loquendi obtinuit, ut actio, qua Deus dat existentiam creaturis, vocaretur creatio, quando refertur ad primam existentiam; et conservatio appellatur, quando spectatur in ordine ad perseverantem existentiam, licet utraque actio sit eiusdem generis seu potius eadem operatio.

ARTICVLVS II.

De Deo primo motore.

Creaturae pendent a Deo non tantum, ut sint

et esse perseverent, sed etiam, ut operentur. Atque in hoc consistit perfectum Dei in creaturas dominium, ut ipsa demonstrat idea entis infinite perfecti. Quapropter certum est et extra controversiam positum, actus creaturarum etiam liberos pendere a Deo. Quomodo autem explicanda sit illa dependentia actuum liberorum a Deo, disputant philosophi. Ut quaestionis status clare exponatur, praemittendae sunt definitiones aliquae. *Praemotio* seu *praedeterminatio* generatim est: *praevius quidam actus unius rei vel causae in aliam, quo haec ad actum determinatur.* Praemotio seu praedeterminatio relate ad voluntatem est motio praevia et antecedens voluntatis actum, qua motione voluntas ad aliquid agendum impellitur. Praemotio duplex distinguitur, alia *moralis*, *physica* alia. Praemotio *moralis* est: *invitatio quaedam, adhortatio, suasio, vel quaelibet alia impulsio ad aliquid agendum, sed quae consistere potest cum negatione actus.* Physica praemotio est: *praevia et antecedens impulsio ad aliquid faciendum, talis est natura sua, ut non possit consistere cum negatione actus, ad quem impellit.* *Concursus* in genere est: *cooperatio unius causae cum altera secundum huius exigentiam et indigentiam.* Itaque concursus Dei cum creatura definitur cooperatio Dei cum creatura agente pro exigentia et indigentia creaturae, quae ope et auxilio Dei destituta non valeret per se sola agere. Rursus concursus Dei duplex distinguitur: *mediatus* et *immediatus.* *Mediatus* est: *actio Dei conservantis potentiam agentem:* Dicitur mediatus, quia Deus produciens et conser-

vans immediate potentiam agentem, mediante eadem potentia eundem effectum producit, ac proinde non adficit actum nisi mediate. Concursus *immediatus* est: *actio Dei ipsum actum creaturae cum creatura producentis*. Immediatus dicitur, quia cadit immediate in actum ipsum ita, ut effectus sit a Deo et creatura simul agentibus. Vnde etiam dicitur *simultaneus*.

II. Aliqui volunt, omnes et singulos actus creaturae liberos etiam ordinis naturalis sive bonos sive malos pendere a Deo, tum per singularem praemotionem, tum per concursum simultaneum. Volunt alii, actus liberos in ordine naturali pendere tantum a Deo per concursum simultaneum. Nonnulli cum Durando solum Dei concursum mediatum ad actus liberos quoslibet creaturarum admittunt, voluntque, Deum non aliter ad eos concurrere, quam creando et conservando vim activam creaturis libere concessam ita, ut, ista vi activa semel donatae creaturae, non indigeant ulteriori actione Dei, quae eorum effectus immediate attingat. Haec opinio, si ad actus naturales restringatur, quamvis rationi humanae satis consona videatur, et a multis difficultatibus facile libera, paucos tamen habuit sectatores. Alii enim numero frequentiores et philosophi et theologi volunt, specialem esse Dei actionem, quae immediate attingat effectus creaturarum, et concursum immediatum, qualem superius explicavimus, admittunt. Hic autem sermonem habemus dumtaxat de actibus liberis in ordine naturali, ad quos edendos sufficit naturalis facultas nobis in creatione data, ut ad scribendum, deambulandum cet. Quod

autem spectat ad actus supernaturales, ad quos producendos auxilium supernaturale necessarium est, quales sunt actus caritatis, fidei cet. de his actibus quaestio ad theologiam pertinet.

III. Conscientiae testimonio cuique comper-
tum est, se naturali et necessario pondere in-
clinari ad amandum bonum in genere seu fe-
licitatem, et *indeliberatis motibus* seu *primo*
primis ferri ad quaecumque obiecta singularia,
quae praeseferunt aliquam bonitatem et velut
imaginem quamdam beatitudinis. Talis incli-
natio et impulsio necessaria est vera praemotio
physica, qua Deus impellit voluntatem. Quum
enim voluntas creata huiusmodi inclinationem na-
turalem in se ipsa sentiat, nec eam pro arbitrio
producat, necesse est, ut hanc ipsi Deus impres-
serit, continuoque conservet. In hac praemotio-
ne physica naturali, quae non differt a voluntate ipsa,
nihil est, quod minimum officiat humanae liberta-
ti. Quemadmodum enim voluntas necessario et
motibus indeliberatis fertur ad quaecumque obie-
cta singularia, quae ipsi exhibentur ut bona; ita
potest iis motibus indeliberatis dare vel denegare
consensum, et ex duobus bonis singularibus pro-
positis hoc vel illud eligere, qui quidem posterior
actus liber est. His praemissis, praesens quaestio
tota in eo versatur, an Deus physice specialiter
praedeterminet voluntatem creatam ad actus libe-
ros naturales, per quos voluntas eligit hoc vel il-
lud bonum, per quos consentit vel dissentit impul-
sionibus ad bonum aliquod singulare. Sed quum
haec materia abstrusissima sola ratione discu-
ti non possit, utriusque sententiae praecipua argu-

menta referemus, et deinde concursum immediatum adiuncta conclusione ostendemus.

*Adferuntur rationes, quibus probatur prae-
motio physica ad actus liberos
naturales.*

Primum argumentum. In actibus liberis, qui vires naturae non superant, voluntas creata est indifferens ad agendum vel non agendum; ergo se ipsam determinare non potest nisi a Deo physice praemoveatur. Nam mens non potest sese determinare nisi agat: sese determinate agere est; ergo si se ipsam sola sine praemotioe physica determinet, requiritur adhuc alia praedeterminatio, qua se determinet, seu qua agat tali modo. Circa hanc, secundam determinationem, quae vera est actio libera, eadem est difficultas, et sic deinceps in infinitum. Ergo necesse est, ut prima voluntatis determinatio a Deo sit.

Respondent, non dari in mente humana determinationes determinationum in infinitum: mentem gaudere potentia sese determinandi vere activa, qua semetipsam determinat sine alia determinatione praevia, quae eam efficeret mere passivam. Itaque I.^o ad bonum generatim tendimus necessario. II.^o intellectui obiiiciuntur bona singularia, quae quum non sint summum bonum, necessario non determinant. III.^o consideratis illis bonis mens ad ea prosequenda vel omittenda semetipsam active determinat, cuius determinationis vera causa est ipsa mentis actio. Si valeret argumentum propositum, in systemate praemotioe physicae ur-

geri eodem modo posset. Nam quum sese *determinare* sit revera agere, necesse foret, ut mens ageret ad sese determinandum, atque ita requiretetur secunda determinatio et secunda praemotio physica, et sic deinceps in infinitum.

Secundum argumentum. Voluntatis determinatio est aliquid positivum, aliquid reale, aliqua perfectio, quum sit actio: illa perfectio non erat in mente, antequam produceretur; atqui mens humana novam perfectionem in se producere non potest, nisi eam Deus producat; ergo voluntatis determinatio a Deo praemovente est. Mai. evidens est. Prob. min. Nemo potest dare, quod non habet, nec proinde plus quam habet; ergo ens creatum non potest sibi dare perfectionem, quam non habet, nec suas ullo modo perfectiones augere: ergo mens humana novam perfectionem in se producere non potest, ac proinde nec primam determinationem, nisi eam Deus producat; alioqui necessum foret, ut perfectionem illam e nihilo mens educeret.

Respondent, maximum esse discrimen inter substantiae creationem e nihilo, et modi alicuius in subiecto iam praeeistente generationem: facultatem activam sese varia ratione modificandi menti humanae a Deo esse concessam ita, ut possit mens novam modificationem, quam antea non habebat, in se producere. Illae enim mentis modificationes in activa quodammodo continentur, quum nulla esse possit activa potentia, nisi sit vera potentia agendi, ac proinde actiones antea non existentes formaliter producendi. Vnde, inquit, si argumentum probaret, iam foret concedendum,

mentem nulla ratione proprie agere posse, quum omnis actio in mente a Deo necessario fieret; mens ergo esset mere passiva, non libera, quod absurdum est. Immo sentimus et ipsi, mentem nostram a nobis modificari: ipsi volumus: voluntatis impetum cohibemus, prout videtur: ipsi etiam conscii sumus, eaque conscientia cogitatio est seu mentis modificatio et perfectio, quae plane nostra est. Neque hoc quidquam divinae gloriae detrahit. Quod enim modificationes nostras procreemus per beneficium creationis, a Deo non a nobis habemus, quum praesertim Deus modorum productionem, quae a creaturis fit, et noverit et impedire, ut ei videtur, possit.

Tertium argumentum. Oportet, creaturas quam maxime a Deo pendere, non modo pro creationis et conservationis ratione, sed etiam in ipsis operationibus liberis, quod solent metaphysici ita efferre: *causas secundas pendere a prima in fieri, in esse atque in operari*. Deus enim summum dominium habet in creaturarum voluntates, potestque eas flectere et inclinare quocumque voluerit: estque earum primus motor; atqui haec summa creaturarum in suis actionibus liberis dependentia sine praedeterminatione physica intelligi et esse nequit; ergo ad determinationem voluntatis requiritur actio Dei praemoventis. Mai. constat. Prob. min. Summa non est dependentia, qua maior esse potest; at vero creatura ad actus singulares physice non praedeterminata minus a Deo pendet, quam ea, quae praedeterminata foret; ergo debita creaturarum a Deo dependentia sine physica praemotione stare non potest. Praeterea; quomodo

Deus voluntates creatas, quocumque vult, flecteret, atque earum etiam liberrimas actiones certissime praevideret, nisi eas ipse ad agendum physice praemoveret? Nam sine praemotione physica actiones liberae minime fixae erunt, sed contingentes omnino respectu Dei, nihilque erit, quo certo praecognosci queant.

Respondent I.° Sine praedeterminatione physica perfectissime intelligi, causam secundam liberam pendere a Deo tum in fieri et in esse per creationem et conservationem, tum in operari per concursum. II.° Seclusa praemotione physica Deum intelligi primum humanae voluntatis motorem, quatenus illam praemovet ac praedeterminat tum ad bonum in genere per innatum felicitatis amorem, tum ad objecta singularia, quaecumque ab intellectu bona repraesentantur per motus *primo primos*. III.° Actionem liberam, etiam ut libera est, pendere a Deo quatenus creatura libere agens non habet vim bene agendi nisi a Deo, nec potest illam exercere nisi dependenter ab ipso. IV.° Admitti quidem debere maximam creaturae a Deo dependentiam, sed ita ut illaesa remaneat libertas; dependentia autem, quae oritur ex praemotione physica, tolli, aiunt, vim omnem agendi omnemque essentiam actus liberi. V.° Deum sine praemotione physica posse flectere voluntatem humanam, quocumque voluerit, et omnes actus liberos certissime praevidere. Ad id enim satis est, Deus noverit, quid creatura actura sit in tali vel tali circumstantia, tali aut tali modo excitata. Quo cognito potest Deus adhibere media, quorum auxilio voluntas factura est re ipsa et libere, quod ipse vult. Ad-

dunt praeterea, praemotionis physicae patronos vocibus obscuris sibi et aliis persaepe fucum facere quaerendumque ab ipsis, quid sit pendere a Deo. Si hac voce significetur, creaturis nullam inesse per se operandi facultatem, sed Deum proprie loquendo esse facultatem activam creaturarum, hoc ipsum est, quod quaeritur, meraque est petitio principii. Sin autem pendere in operando significet, Deum posse vim operandi creaturae detrahere, impedire et dirigere, prout vult, quod quidem nemo negaverit, qui Deum cognoscit, iam adlatum in argumento axioma non probat, Deum per physicam praemotionem actionum creaturarum proprie auctorem esse. Et certe, inquiunt, ut summam Dei in omnia sua opera potestatem agnoscamus, non videtur necesse ipsi ea tribui, quae a creaturis fiunt; sed tantum, quaemadmodum quidquid habent creaturae, id a Deo acceperunt, id etiam Deo volente posse amittere, nec suis facultatibus inscio aut invito Deo posse ullo modo uti. Hoc posito satis a prima causa pendere intelliguntur, neque ulla ratione divinae potentiae subtrahuntur. Igitur speciosus ille creaturarum a Deo dependentiae praetextus, quo probare nituntur thomistae, omnia a Deo solo active et proprie fieri, plane, inquiunt, inanis est. Praeterea tantum abest, subiiciunt thomistarum adversarii, ut haec praemotionis physicae opinio divinam gloriam extollat, quemadmodum eius fautores iactare solent; quin potius divinis perfectionibus aliquid detrahat. Dum enim ita deprimuntur opera divina, ut machinam perpetuo movendam imitari videantur, divinae gloriae non satis consultum esse aiunt. Ec-

quis enim horologium, quod fune circumducto vi elaterii sui aut ponderis horas sine alio subsidio demonstrat, ei non anteponat, quod idem non praestaret, nisi quis perpetuo indicem digito moveret?

Quartum argumentum. Deus conservat omnes creaturas creatione continuata, ut diximus; ergo Deus omnes creaturas in omnibus suis actibus physice praedeterminat ac praemovet. Prob. cons. 1.^o Deus per conservationem continuo creat animam, ac proinde singulis momentis eam totam cum omnibus suis actibus ac determinationibus creat; ergo Deus mentes humanas omnesque substantias physice praemovet. 11.^o Deus omnes actus ac determinationes mentis nostrae conservat, sed conservatio non est nisi continuata creatio; ergo Deus creat omnes nostras actiones atque determinationes non solum eo tempore, quo sunt sed eo primo instanti, quo incipiunt esse; ergo Deus praemovet physice. Nam physice praemovere est nostras determinationes physice operari et creare.

Respondent 1.^o: hoc argumentum esse *ad hominem*, et nihil probare adversus eos, qui conservationem dicunt non esse cum creatione proprie dicta confundendam. 11.^o Nihil etiam probare adversus eos, qui fatentur quidem, conservationem esse continuatam creationem sed substantiae tantum et facultatum ipsius naturalium; eam vero non immediate ad actus ipsius a substantia productos extendi debere. 111.^o Posito, quod Deus conservet non solum potentiam agendi, verum et actus ipsos, ac proinde quod immediate concurrat cum creaturis, ipsosque actus creatione producat; inde tamen non probatur praemotio physica, quia creatio illa

actuum seu concursus non est praevius sed simultaneus et concomitans. At praedeterminatio seu praemotio, ut nomen ipsum praesefert, debet esse praevia. Ergo ad conservationem actuum non requiritur praemotio physica, sed sufficit concursus simultaneus. Verum haec ultima responsio, nullo modo videtur argumento proposito satisfacere. Nam ut valide instant thomistae, posito, quod Deus immediate creet actus quoscumque creaturarum, seu quod idem est, immediate cum iis concurrat; certe nihil est in iis actibus, quod non sit a Deo productum ac creatum. Si autem in iis nihil est a Deo non creatum, omnis creaturae in operando determinatio atque actio est effectus Dei agentis ac creantis; ergo actio divina est praevia, saltem ea ratione, quae sufficit ad omnem vim praemotionis physicae stabiliendam. Nihil enim aliud potest praemotio physica facere, quam omnem creaturae determinationem et actionem creare. Praeterea inquirunt thomistae, 1.^o ut concurrat Deus ad hanc actionem, necesse est, ut sese determinet vel ut determinetur ad concurrendum potius quam non concurrendum. II.^o Id quod Deum ad concurrendum determinat, debet sumi ex parte creaturae; alioqui Deus per se ipsum solum, non determinatus a creaturis, eas determinaret ac praemoveret. III.^o Quod in creaturis est indeterminatum, non potest Deum ad concurrendum potius quam ad non concurrendum determinare; nihilum enim potest producere. IV.^o Voluntas sine concursu absolute est sine actione et sine determinatione, quod fateri debent concursus immediati patroni, quum secundum eos sine concursu nulla possit esse actio

aut determinatio ; ergo concursus non est concomitans ac simultaneus tantum sed praeuius. Et quidem non a creaturis indeterminatis sed a semetipso ad concurrendum seu ad creandam actionem determinatur Deus. Nihil est in creaturis, quod Deum determinare possit : non facultas, quae est indeterminata ante concursum, quum non possit determinari sine concursu : non actio ipsa, quae ante concursum nulla esse potest.

*Proponuntur rationes, quibus impugnatur
praemotio physica ad actus liberos
naturales.*

Primum argumentum. Praemotio physica hos habet characteres inseparabiles. i. Antecedit omnem actum voluntatis. ii. Datur ex solo Dei beneplacito. iii. Est omnino necessaria ad omnes prorsus actus tam bonos quam malos. iv. Talem habet connexionem cum actu, ad quem datur, ut praedeterminatio ad actum et non actus sint duo impossibilia. v. Connexiones illius infallibilitas non repetitur ab aliquo externo, sed ab ipsa praedeterminationis natura, quatenus per se actum infert, et ex se est essentialiter coniuncta cum actu. De his characteribus consentiunt physicae praedeterminationis adsertores. Atqui Deus non sic praedeterminat voluntates creatas ad actus liberos ordinis naturalis. Nam talis praedeterminatio repugnat libertati, quod ita probant. Illud repugnat libertati, quod, si adest, adfert necessitatem agendi antecedentem, si non adest, adfert impossibilitatem agendi antecedentem ; atqui talis est praedetermina-

tio physica, de qua agitur; ergo praemotio physica cum libertate omnino repugnat. 1.^o Si adest, adfert necessitatem agendi antecedentem. Quod enim antecedit omnem voluntatis actum, et quo posito voluntas non potest non agere, adfert necessitatem agendi antecedentem; atqui praedeterminatio physica talis est; siquidem habet internam et essentialem connexionem cum actu, ad quem datur, ut patet ex ipsius characteribus mox adlatis; ergo quum adest, praemotio physica adfert necessitatem agendi antecedentem. 11.^o Quum abest, adfert impossibilitatem agendi antecedentem. Nam illud, quum abest, adfert agendi impossibilitatem antecedentem, quod a voluntate est prorsus independens, et sine quo voluntas absolute non potest agere; atqui praedeterminatio physica talis est, ut patet ex 11.^o et 111.^o illius characteribus; ergo quum abest, adfert impossibilitatem agendi antecedentem, idque eo magis repugnat, quod in actibus liberis et naturalibus Deus nobis facultatem vere activam concesserit actuum suorum dominam, ita, ut re vera eos possit ponere vel non ponere ad libitum.

Respondent thomistae, ad rationem libertatis non requiri facultatem agendi vel non agendi in sensu composito, sed tantum in sensu diviso, quam facultatem non tollit praemotio physica. Itaque, inquit, ut homo sub praemotione physica liber sit, minime necesse est, eum posse in sensu composito non agere eodem tempore, quo agit. Quemadmodum ut libere sedeat, non requiritur, eum posse simul stare et sedere, sed sufficit, ut sub praemotione physica semper conservet potentiam non agendi in sensu diviso, quemadmodum,

dum sedet, habet potentiam standi in sensu diviso. Revera impossibile est, ut homo per physicam praemotionem ad agendum determinatus non sit determinatus in sensu composito. Praemotio enim physica actum ipsum, et ipsam determinationem ponit. Vnde repugnat ut determinatio ponatur simul et non sit; sed tamen remanet semper potentia non agendi in sensu diviso.

Verum haec responsio futilis et merum effugium videtur thomistarum adversariis. Nam, inquit, ; quid aliud haec responsio clare significare potest, nisi hominem sub praemotione physica non posse re vera agere; vel tantum ei remanere potentiam ad non agendum, si tollatur praemotio, quemadmodum homo vinculis constrictus habet potentiam currendi, posito, quod ei eximantur vincula? ; An vero dices, hominem constrictum vinculis, quibus se expedire nequit in sensu composito, quamvis id possit in sensu diviso, liberum esse ad currendum, quia vincula illum non privant pedibus ex vi naturali currendi? In eodem sensu nec ipsa gratia necessitans a Calvino admissa tollet libertatem. Tum enim vere diceretur, voluntatem posse abstinere ab actu in sensu diviso gratiae necessitantis; ergo quum in sensu composito praemotio physicae repugnet, hominem non agere; nulla remanet libertas. Quod ad paritatem hominis sedentis necessario in sensu composito, eam negant; quod in homine sedente necessitas sedendi sit tantum consequens, quia subsequitur liberam voluntatis determinationem, et oritur ab ipso voluntatis et libertatis exercitio. Contra vero necessitas agendi respectu voluntatis, quae physice prae-

determinatur, foret necessitas antecedens, utpote quae oriretur ex principio antecedente. Praeterea homo, qui sedet, potest surgere, nec est necessario determinatus ad sedendum per aliquod principium necessario praemovens ad sedendum. Vnde potest priorem determinationem liberam mutare pro lubitu. At homo physice praedeterminatus ad agendum, hanc praedeterminationem non potest amovere, quum ab ipso non pendeat; quia sicut illius praesentia, ita et absentia est independens a voluntate. Ergo ea praemotio libertatem prorsus destruit.

Reponunt thomistae, indifferentiam positivam remanere posse cum determinatione actuali etiam antecedenti; quemadmodum homo sapiens est actu et antecedenter determinatus ad vitam suam conservandam, et tamen in se sentit potentiam sese praecipitem agendi, quam certe repugnat ad actum reduci in sensu composito, seu quamdiu mente sanus erit. Quemadmodum ergo homo sapiens est antecedenter determinatus ad vitam conservandam ita, ut certissimum sit, fore, ut semetipsum volens atque libens non occidat, et tamen liber est ad semetipsum occidendum; sic etiam licet homo sub praedeterminatione physica sit ad agendum antecedenter determinatus, fruitur semper libertate ad non agendum.

Sed thomistarum adversarii contendunt, in homine sano et sapiente nullam esse libertatem ad se ipsum occidendum, licet homo ille possit deinceps insanire, et semetipsum occidere. Nam homo non est liber ad prosequendum malum, qua malum; sed mors sine ullo emolumento, sine ulla ratione

respectu hominis sapientis est malum, qua malum; ergo homo sapiens non est liber ad semetipsum occidendum.

Secundum argumentum. Praedeterminatio physica facit Deum auctorem peccati, ac proinde hominem meriti atque demeriti incapacem. Nam ille est auctor peccati, qui creaturam indifferentem decreto antecedenti, efficaci et ineluctabili physice applicat ad peccatum; atqui per physicam praemotionem Deus hoc faceret, ut patet ex characteribus illius. Antecedit enim actum voluntatis: habet infallibilem cum actu, ad quem datur, connexionem; et ad omnes actus sive bonos sive malos necessaria est. Igitur praemotio physica facit Deum auctorem peccati, ac proinde reiici debet tamquam iniuriosa sanctitati divinae. Et quidem praedeterminatio physica tam facit Deum auctorem peccati quam auctorem boni operis. Nam secundum thomistas ideo Deus est auctor boni operis, quia ad ipsum praedeterminat motione antecedente et ex natura sua efficaci; atqui pariter praedeterminat ad malum opus per similem motionem antecedentem et ex natura sua efficacem; ergo si Deus praedeterminaret actiones liberas creaturarum, esset auctor peccati.

Neque dicant, Deum praedeterminare tantum ad physicum et materiale peccati, non vero ad moralitatem seu ad formale peccati. Quum enim detur a Deo praemotio physica ex propria determinatione et independentem a creatura, positaeque praemotione, non possit non poni tum physicum, tum morale peccati, sequitur, Deum praedeterminando physice creaturam esse proprie auctorem

peccati, tum quoad physicum, tum quoad morale, quod in actu singulari necessario coniunctum est cum physico. Tandem homo, qui peccat, privatus fuit praemotione ad non peccandum necessaria, immo habuit praemotionem necessario coniunctam cum actu peccati; ergo non poterat non peccare. ; Quomodo igitur homo peccati reus esse potest, qui fecit id, ad quod erat a Deo praedeterminatus, et non fecit bonum, quod non poterat facere sine praemotione, quam non habuit, et quae ab ipso non pendeat?

Respondent thomistae 1.^o Has difficultates obijci non posse ab iis, qui concursum immediatum Dei in omnibus creaturarum actibus exigunt. Quemadmodum enim Deus concurrit ad materiale peccati, licet non concurrat ad formale, ita etiam potest praemovere ad actum peccati, quatenus praecisse est entitas physica seu actio physica et realis, et tamen non praedeterminare ad formale seu malitiam illius actionis. Non enim, inquit, magis dividitur vel distinguitur formale peccati a materiali in concursu immediato, qui vera est actus productio, quam in praemotione physica, quae etiam nihil aliud est, quam actus physici productio. Nam producere actum concursu aut praedeterminatione sunt unum et idem diversis nominibus expressum.

Respondent 11.^o in quolibet systemate duo esse necessario distinguenda, *physicum* scilicet, et *morale* actus. Physicum est ipsamet entitas actionis *praecise* sumpta, seu actus spectatus praecise secundum suam substantiam. Morale est conformitas vel difformitas actionis cum lege. Actio mala

quoad morale, seu sumpta secundum difformitatem, quam habet cum lege, peccatum est. Eadem actio, quoad physicum, seu sumpta secundum suam entitatem *praecise*, non est peccatum. Difformitas illa cum lege non est realitas aliqua positiva, sed privatio realitatis seu perfectionis. Deus autem non potest esse causa efficiens privationis seu non entis, nec etiam causa est efficiens mali. Hoc in Deum cadere non potest, sed in voluntatem creaturae, quae deficit a recto. Ergo quum Deus per physicam praemotionem non possit nisi aliquid physicum et reale producere, non nihilum; quia actio physica Dei effectum realem habere debet, non privationem; necessario sequitur, creaturam, non vero Deum, deficere in actu peccati, seu morale peccati ad creaturam prorsus pertinere. Quemadmodum enim si quis calamo male aptato ad scribendum utatur, calamum non determinat ad vitium scripturae, sed vitium istud a solo calamo proficiscitur; ita Deus praemovendo creaturam ad materiale peccati minime influit in defectum seu malitiam actus, sed ille defectus in solam creaturam est refundendus.

Verum contra hanc thomistarum responsionem gravissimae opponuntur difficultates, quarum praecipua est, morale peccati esse necessario cum physico coniunctum. Licet enim abstractione distinguantur, non sequitur, ea esse divisa, aut actionem singularem ita posse divisim patrari, ut Deus partem eius, alteram creatura faciat. Nulla est actio in genere, omnes sunt singulares, et eo ipso momento, quo fiunt, versus certum obiectum feruntur. Quum ergo haec duo physicum et morale

sint necessario connexa cum actione singulari ; qui unius est causa , dici debet causa alterius.

Respondent III.^o ad hoc , quod additum est , hominem sub praemotione physica peccati reum esse non posse : hanc difficultatem gravissimam quidem , sed omni systemati communem esse tum in hypothesi concursus immediati tum in hypothesi praemotionis physice. Praeterea , inquit , quaemadmodum fide constat , hominem re vera mereri praemium supernaturale , etiamsi iure nequeat in se et de se gloriari , sed totus a Deo pendeat in bono ; ita etiam meretur poenam ; etiamsi ad phisicum peccati praemoveatur , quia ipse praesertim vera est causa defectus actionis suae , non Deus. Nam homo meretur propter malitiam peccati : malitia peccati in privatione et defectu posita est : privationis et defectus prima causa est ipsamet humana voluntas , non Deus ; ergo solus homo meretur poenam , et peccati reus est , non Deus. Tandem ad rei ipsius incomprehensibilitatem recurrunt. Nec enim possumus infirma ratione nostra iustitiam Dei clare ac perfecte intelligere , etiamsi evidentissime demonstrata sit. *Haec cogita , et rolli iudicem Deum iudicibus hominibus comparare , quem non dubitandum est , esse iustum , etiam quando facit , quod videtur hominibus iniustum , et quod homo , si faceret , esset iniustus* , ex Augustin. lib. 3. contra Iulian.

Thomistarum adversarii fatentur quidem , huiusmodi respensionem optimam esse in materia revelata aut accurate demonstrata , qualis est iustitia Dei. Sed ubi materia nec est mysterium revelatum , nec veritas probe demonstrata , respensionem illam

prorsus invalidam esse, aiunt. Vtrum autem physica praemotio relevata sit, aut saltem ex fide necessario deducta, philosophorum non est iudicare.

CONCLUSIO.

DEVS CONCVRRIT IMMEDIATE AD OMNES ET SINGVLOS ACTVS LIBEROS CREATVRARVM.

Prob. 1. vulgari argumento. Omnes et singuli actus liberi creaturarum sunt a Deo immediate producente; ergo Deus concurrit immediate ad omnes et singulos actus liberos creaturarum. Prob. ant. Omnes et singuli actus creaturarum pendent essentialiter a Deo, quantum pendere possunt, salva libertate; atqui non penderent a Deo, quantum pendere possunt salva libertate, nisi essent a Deo immediate producente. Effectus enim magis pendet a causa illum immediate producente, quam a causa eum producente remote tantum et mediate. Ergo omnes et singuli actus liberi creaturarum sunt a Deo immediate producente.

Prob. 2. Creaturae omnes indesinenter egent directa Dei conservatione, ut iam probatum est. Ideoque quum directa Dei conservatio sit continuata creatio, seu actio qua Deus continuo dare pergit existentiam creaturae, in quocumque statu illa reperiatur; creaturae omnes illa Dei actione egent non solum; quatenus possunt agere, sed etiam quatenus agunt. Ac proinde actio Dei actionem creaturae cum creatura per conservationem producit. Atqui concursus Dei immediatum dicimus actionem Dei actum creaturae cum creatura

producentis. Deus igitur immediate concurrat ad singulas creaturarum actiones.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Obiect. 1. Ex actionibus hominum quaedam bonae sunt, quaedam malae; atqui Deus concurrere non potest ad actiones malas; ergo non concurrat ad singulas hominum actiones. Prob. min. Si Deus concurreret ad actiones malas, esset auctor mali moralis et peccati; sed Deus non potest esse auctor peccati; ergo non potest concurrere ad actiones malas. Resp. C. mai. dist. min. Deus non potest concurrere ad actiones malas in *specie* consideratas, quatenus malae sunt, C., ad actiones malas in *genere* spectatas, quatenus sunt actiones, N. min. et cons. sub eadem distinctione. E. g. ponamus, hominem iniurias sibi illatas vindicaturum, velle necem inimici. Quod velit, a Deo est; nisi enim Deus actualitatem homini impertiretur, et vim activam largiretur; fieri non posset, ut vellet, propterea quod cessante actione divina, qua homo actualitatem et vim activam adipiscitur, in nihilum recideret. Verum quod haec volitio dirigatur in necem inimici, id homini tribuendum, non Deo. Volitio itaque in genere spectata, quatenus scilicet est quidam actus volendi, pendet a divino concursu, sed non quatenus ea dirigitur in necem inimici. Ideoque specificè considerata, quatenus mala est, a concursu divino non est. Sed haec paullo fusius explicanda sunt.

Itaque actiones humanae sive *internae*, nimirum volitionis ac nolitiones animae, sive *exter-*

nae, nempe motus corporis volitionibus ac nolitionibus animae respondentes vel spectantur *physice* vel *moraliter*. *Actiones internae physice spectatae* sunt nolitiones ac volitiones, quatenus sunt mutationes in anima contingentes seu animae modificationes. *Actiones internae moraliter spectatae* sunt eadem volitiones ac nolitiones animae, quatenus vel bonae vel malae sunt. Similiter *actiones externae physice spectatae* sunt motus volitionibus ac nolitionibus animae respondentes, quatenus sunt mutationes in corpore accidentes seu corporis modificationes a nutu animae pendent. *Actiones externae moraliter spectatae* sunt iidem motus corporis, quatenus vel boni vel mali sunt. Ponamus v. g. Titium committere furtum auferendo clam merces Maevii. Actus externus consistit in extensione brachii ad merces alienas, et in ceteris motibus organorum corporis ad eas auferendas requisitis. Enim vero Titius non extendit brachium nisi volens, nec alii sequuntur motus in corpore nisi ipso volente. Volitiones igitur, quibus motus isti respondent, et sine quibus non darentur in corpore, sunt actiones internae. Volitiones vero et motus simul constituunt internam actionem humanam, quae *furtum* dicitur. Porro extensio brachii et ceteri motus, qui ad furtum adhibentur, non nisi *physice* spectantur, quatenus non considerantur nisi ut motus in corpore humano existentes. At si perpendis, extensionem brachii fieri ad rem alienam ceterisque organorum corporis motibus rem alienam auferri, actio externa furti *moraliter* spectatur. Similiter volitio, a qua pendet extensio brachii singulaeque volitiones, quibus de-

terminantur motus organorum corporis in furto, spectantur *physice*, si non considerentur nisi ut actus voluntatis animae, quibus aliquid appetitur. Eaedem vero volitiones *moraliter* spectantur, quatenus consideramus, eas dirigi in ablationem rei alienae et violationem iuris, quod alter in ipsam rem habet. Neque enim volitio dicitur mala nisi quatenus brachium extendere volumus ad rem alienam, eamque alteri auferre. Extensio autem brachii in se spectata non est mala, nec quidquam vitii in se habent ceteri motus, quibus alteri res sua auferitur.

His positis facile ostenditur, Deum concurrere quidem ad id, quod physicum est in actionibus malis, non vero ad id, quod morale seu malum est; seu quod perinde est, Deum concurrere ad actum malum *materialiter* sive *physice* sumptum: minime vero ad actum peccati *formaliter* seu *moraliter* sumptum, quatenus malum est, ideoque non esse mali moralis aut peccati auctorem. Requidem vera, quod fur brachium ad rem alienam extendere velit, concursu divino tribuendum est. Item quod brachium ad natum animae extendere valeat, divino concursui acceptum quoque referendum est. At quod velit extendere brachium ad rem alienam auferendam, et ea intentione manum actu extendat; id non nisi hominis est libertate sua abutentis. Extensio brachii et volitio huius extensionis sunt quid physicum et homini naturale; quod vero haec actio tendat ad auferendum alteri, quod suum est, moralitatem habet, et quidem malum est. Ac proinde patet, Deum concurrere ad id, quod physicum est in actione furis, non ve-

ro. ad id, quod morale est. Nimirum physicum actionis tantummodo indiget concursu divino, non vero malum morale eiusdem. Etenim Deo concurrente fur, quatenus animo et corpore constans, et velle et brachium ad nutum animae movere potest; sed quatenus vult rem alienam, atque ad eam auferendam brachium movet; id homini tribuendum libertate sua abutenti.

Inst. 1. Deus non potest concurrere ad id, quod physicum est in actionibus malis, nisi concurrat etiam ad id, quod morale seu malum est; ergo nulla est solutio. Prob. ant. Physicum seu materiale actionis malae coniunctum est cum morali seu formali aut malitia ipsa actionis; ergo Deus non concurrat ad physicum, nisi simul concurrat ad morale. Resp. N. ant. ad cuius probationem dist. ant. malitia ipsa seu morale coniunctum est cum physico *a causa secunda deficiente*, C., *a causa prima indefectibili*, N. Itaque defectus actionis moralis a Deo creaturam tum in *esse simpliciter* tum in *esse operantis* conservante non est, sed a creatura, quae quum limitata sit, deficere potest, et re vera aliquando deficit libertatis abusu.

Inst. 2. Qui concurrat ad physicum actionis malae, quod, videt, sequi morale peccati, ille est reus peccati; sed Deus concurrente ad physicum actionis malae videt, hoc sequi morale peccati; ergo si concurrat ad physicum peccati, eius auctor erit. Resp. dist. mai. est reus peccati, si sit causa *particularis* agens contra legem actionum suarum, C., si sit causa *universalis* agens secundum legem actionum suarum, N. et concessa min. dist.

similiter cons. Igitur causa particularis, ut homo, qui tenetur non cooperari alteri peccanti, reus esset peccati, si concurreret ad physicum actionis malae, quod, videret, sequi malum ipsum; quia tunc ageret contra legem actionum suarum. Non peccat tamen, si ex officio concurrat ad physicum peccati alterius; quemadmodum sacerdos, qui ex officio ministrat sacram Eucharistiam homini publice petenti, quem per Confessionem novit indignum, ad eam accedere; quia tunc tenetur ex officio ministrare, ideoque non agit contra legem actionum suarum, sed secundum eam. Deus vero est causa universalis rerum omnium, quae sine ipsius conservatione seu continuata creatione nec existere nec agere possunt, et hanc sibi legem sapientissime praescripsit, ut creaturas suas conservando et cum illis concurrente iisdem libertatis usum non adimeret. Quoniam igitur actiones malae, si physice spectentur, secundum easdem leges nascuntur, quibus fiunt non malae: Deus autem concurrat tantum ad physicum actionis malae; liquet, eum non concurrere ad actiones malas, nisi quatenus concurrat ad ordinis naturae conservationem: sive eum ordinem, quod ad animam spectes, sive eundem, quod ad corpora et mundum adspectabilem, consideres.

Inst. 3. Actio Dei concurrentis, et actio creaturae sunt una et eadem actio; ergo si Deus concurrat cum creatura, erit auctor peccati. *Resp. dist. ant.* actio Dei et creaturae est una et eadem actio ratione *termini* seu effectus producti physice sumpti, C., ratione *principii*, N. ant. et cons. Quum enim Deus et creatura sint causae duae a-

gentes ac diversae, quarum altera priori subordinata est, actio Dei non est eadem cum actione creaturae ratione principii, quamvis utraque actione idem effectus physice sumptus producat.

Inst. 4. Idem effectus non potest a duabus causis produci; ergo nulla est solutio. Resp. dist. ant. non potest totus produci a duabus causis eiusdem ordinis, *transeat*; a duabus causis diversi ordinis, et quarum una alteri subordinata est, N. ant. et cons. Sic a pictore et penicillo simul producit tota tabella.

Obiect. 2. Agentia naturalia vim habent completam agendi; ergo non indigent concursu Dei saltem immediato. Resp. dist. ant. vim habent completam agendi *dependentem* ab actione Dei, C. *independentem*, N. ant. et cons. Quia igitur creatura omnis indesinenter eget directa Dei conservatione seu continuata creatione, tum quatenus vim habet agendi, tum quatenus agit; non mediato tantum sed immediato concursu Dei indiget. Voluntas autem, utpote libera, vim habet agendi completam *intrinsecus*. Concursus enim ipsam vim agendi non adficit *intrinsecus*, neque est quid *internum* ex parte creaturae. At sine concursu vis illa agendi non est completa *extrinsecus*, quatenus concursus est auxilium externum necessario requisitum, ut creaturae facultas exerceatur.

Obiect. 3. Deus est perfectissimus artifex; ergo potuit creaturas condere, quae non indigerent illo externo auxilio ad operandum. Prob. cons. Perfectior ille artifex censetur, qui potest formare artefacta, ut horologia et alia similia, quorum motus sine adsidua artificis manu perseverat; ergo Deus

potuit creaturas condere, quae non indigerent externo auxilio ad operandum. Resp. N. cons. et dico, disparitatem esse omnimodam. Quippe horologium non pendet essentialiter ab artifice humano, qui materiam operis sui iam existentem disponit tantummodo, nihilque aliud in illam inducit praeter figuram et motum localem, recte et apposite adhibendo vires rerum naturalium. Vnde si horologium adsidua opificis actione indigeret, ut moveretur, hoc quidem artificis inscitiam argueret, quod videlicet male opus suum conflasset, nec vires rerum naturalium applicare novisset, in quo sita est tota humani artificis perfectio et excellentia. Contra creatura summe et essentialiter pendet a Deo non solum, quoad potentiam agendi, sed etiam quoad actus omnes. Quare exigentia perpetui influxus seu immediati concursus ad agendum summam in Deo perfectionem arguit, utpote connotans summum et absolutum ipsius in creaturas dominium. Praeterea proprium est machinae, v. g. horologii, posse moveri sine perpetuo opificis influxu, aliter enim esset inutilis, nam opifex non potest semper et ubique concurrere cum suo opere; sed Deus id potest, et quidem sine ullo labore et opera.

Obiect. 4. Explicari non potest, quid sit immediatus Dei concursus, et quomodo Deus immediate producat actus liberos creaturae; ergo talis concursus non debet admitti. Resp. N. ant. Deum enim concurrere immediate, seu producere immediate, actus liberos creaturae est Deum velle immediate singulos actus liberos creaturae. Siquidem Deus non agit ad extra

nisi per actus suae voluntatis ita, ut Deum agere idem sit ac Deum velle, ut aliquid fiat. Ergo bene explicatur, quid sit concursus, et quo pacto Deus immediate producat omnes et singulos actus liberos creaturarum. Enimvero Deus non potest creare et conservare potentiam liberam, nisi velit in genere omnes actus liberos eiusdem potentiae; hoc enim exigit natura potentiae liberae. Sic ergo statuit Deus per decretum generale, *volo actum quemlibet, ad quem sese determinatura est creatura*. Actus ille voluntatis sic consideratus in genere, et ut indeterminatus habendus est pro concursu generali et remoto atque in *actu primo*. Quum autem creatura ex libera sua determinatione agit hoc vel illud; tunc actus divinae voluntatis de se generalis quasi applicatus ad hoc vel illud, fitque particularis ita, ut Deus velit in particulari quidquid ex libera sua determinatione creatura vult in particulari, et est concursus in *actu secundo* immediatus et simultaneus. Simultaneus quidem, quia neque antecedit neque subsequitur actionem creaturae, sed ipsam indivisibiliter comitatur. Eo enim ipso instanti, quo creatura vult aliquid, illud ipsum vult etiam Deus.

Inst. 1. Concursus iste non videtur differre a concursu mediato; ergo nulla est solutio Resp. N. ant. Discrimen est inter utrumque. Concursus enim mediatus habet pro termino immediato solam potentiam, qua mediante tantum, effectum producit Deus cum creatura. Concursus vero, qualis a nobis explicatur, habet pro termino immediato ipsam actionem seu operationem creaturae.

Inst. 2. Saltem concursus ille non est, nec

dici potest simultaneus ; ergo nulla est solutio. Prob. ant. Determinatur a creatura ; ergo non est simultaneus. Resp. N. cons. Non enim concursus Dei determinatur a creatura per actionem praeuiam. Nam determinatio illa creaturae est ipsius creaturae actio particularis , quae indiget concursu ; atqui actio illa creaturae particularis non antecedit actionem Dei concurrentis : siquidem est voluta simul et a creatura et a Deo ipso ; ergo determinatio creaturae non antecedit sed comitatur actionem Dei sed concursum ; ergo licet concursus determinetur a creatura , non idcirco subsequitur creaturae determinationem. Quum igitur potentia agendi creaturae concessa transit ad actum aliquem particularem , eodem instanti generalis Dei voluntas , quae terminatur ad potentiam liberam , prout est libera , seu concursus in actu primo transit ad volitionem particularem talis numero actus , ad tunc ita determinatur et fit particularis , seu fit concursus in actu secundo per actionem creaturae ita , ut illam non subsequatur sed comitetur.

Inst. 3. Actio determinans est prior actione determinata ad eundem effectum ; sed determinatio creaturae est actio determinans , et concursus in actu secundo est actio determinata ; ergo nulla est solutio. Resp. dist. mai. actio determinans et *independens* est prior actione determinata , C. mai. , actio determinans et *dependens* , N. mai. et dist. min. N. cons. Actio igitur creaturae determinat concursum , ipso tamen prior non est , quia pendet a concursu , nec potest sine illo concipi , quamvis determinat concursum. Neque enim creatura potest concipi agens , nisi Deus ipse concipia-

tur agens et operans cum creatura. Ergo actio creaturae determinans non est prior actione Dei determinata. Id autem sequenti exemplo illustrari solet. Rex praeficiat alicui provinciae proregem, et edicto suo decernat, se omnia velle, quae prorex iussurus et voliturus est pro rerum exigentia. Deinde prorex dicat: *statuo, ut provinciae huius incolae urbi novae construendae laborent.* En duae voluntates, quae volunt novae urbis constructionem. ; Vtra prior hunc numero effectum voluit? ; An regis, an proregis? Sane neutra 1.^o Non regis, quia rex volebat per voluntatem generalem, quidquid a prorege statuendum erat, nondum tamen hanc novae urbis constructionem ante proregis statutum. 11.^o Non proregis, nam eo ipso instanti, quo vult prorex civitatem constitui, eo ipso rex id velle, intelligitur. Idem, proportionem servata, dicendum est de voluntate generali Dei applicata et determinata per creaturam liberam ad actum aliquem singularem.

Inst. 4. Si actio creaturae determinaret actionem Dei, actio Dei penderet ab actione creaturae, falsum consequens; ergo et antecedens. Resp. dist. mai. penderet ab actione creaturae agentis per virtutem acceptam a Deo et ipsi subordinatam, C. mai., agentis per virtutem independentem nec subordinatam, N. mai., et dist. min., N. cons. Etiam quum creatura per actionem suam determinat Dei concursus, Deus servat rationem causae principalis et primae, quatenus creatura non agit aut se determinat nisi per virtutem a Deo concessam.

Inst. 5. Si effectus idem produceretur simul a Deo et a creatura, actio Dei et creaturae esset ea-

dem, ac proinde alterutra causa foret inutilis; ergo nulla est solutio. Resp. dist. ant. actio Dei et creaturae esset eadem *terminative* sumpta, C. ant, *initialiter* sumpta, N. ant. et cons. Actio cuiuslibet agentis spectari potest vel ratione principii, et dicitur actio initialiter sumpta, vel ratione termini seu effectus, et dicitur actio terminative sumpta. Requidem vera actio Dei concurrentis et creaturae agentis est eadem actio terminative sumpta, quia est unus et idem terminus, seu effectus productus tum per causam primam et universalem, tum per causam secundam et particularem. At non est eadem actio Dei et creaturae initialiter sumpta, quia sunt duae causae agentes et producentes eundem effectum; voluntas scilicet divina et creata. Neque inutilis est causa alterutra. Non quidem actio creaturae, quia sine illa Deus ipse effectum non produceret; neque etiam actio Dei, quia sine Deo cooperante et producente effectum creatura non posset producere.

ARTICVLVS III.

De Deo rerum omnium et creaturarum gubernatore.

Deus res omnes gubernare sive rebus omnibus providere dicitur, quatenus eas conservat, atque ad earundem actiones concurrat, omnesque ad suos fines dirigit. Igitur providentia divina est decretum Dei de conservatione rerum omnium, de concursu ad earundem actiones, et omnium directione ad suos fines.

CONCLUSIO.

DEVS PROVIDET REBVS OMNIBVS, QVAE SVNT
AC FIYNT IN VNIVERSO.

Prob. Nulla creatura se ipsam conservare potest; sed omnis a Deo conservetur, necesse est. Similiter nulla datur creaturae cuiuscumque actio, ad quam Deus non concurrat, et quam ad suos fines non dirigat, ut antea demonstravimus. Quum ergo Deus dicatur rebus providere, quatenus eas conservat, ad earundem actiones concurrat, illasque ad finem dirigat; manifestum est, Deum providere omnibus, quae sunt ac fiunt in universo. Quia vero Deus omnia ab aeterno praescivit, et in tempore facit, quod ab aeterno decrevit; certissimum est, Deum ab aeterno decrevisse rerum omnium in hoc universo conservationem, divinumque concursum ad quascumque actiones, atque singularum rerum et actionum finem. Quum igitur decretum Dei de conservatione rerum omnium in hoc universo, divinoque concursu ad quascumque earundem actiones, et de omnium rerum atque actionum directione ad finem, sit ipsa providentia divina; patet, dari providentiam divinam.

Et certe argumenta omnia, quae probant, Deum existere, demonstrant quoque, mundum universum divina providentia regi et gubernari. Hinc praeclare observavit Cicero *lib. 1. de natura deorum*: *quis hunc hominem dixerit, qui quum tam certos coeli motus, tam raros astrorum ordines, eaque omnia inter se connexa et*

apta videt, neget, in illis ullam esse rationem? Quae quanto consilio geruntur, nullo consilio adsequi possumus.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. I. Si Deus omnibus providet, nihil casu fortuito contingit; falsum consequens; ergo et antecedens. Resp. disting. seq. mai. nihil casu fortuito contingit ex parte Dei, C. ex parte creaturarum, N. mai., quare nego cons. et explico, quid sit casus, quid fortuna, et quomodo nullus sit casus, nullaque fortuna respectu Dei. *Casus purus* dicitur *actualitas* sive existentia destituta ratione sufficiente, ut quam athei fingunt, homines olim ex terra instar fungorum prodiisse. Quum enim neque in terra neque in homine detur aliquid, per quod talis ortus intelligi possit; istiusmodi ortus foret casus purus.

Casus simpliciter dictus est concursus causarum ad effectum quemdam producendum, quae causae singulae alterius effectus gratia agunt. E. g. ponamus, aedificium dirui, et intra murum reperiri gemmas pretiosas: gemmae dicuntur casu repertae. Etenim eas intra murum condidit dominus non eo fine, ut aedificium diruens eas reperiret. Nec qui aedificium diruit, id eo fine facit, ut gemmas reperiat. Itaque ad hunc effectum concurrunt, tum qui gemmas inter murum conclusit, ut eas tutius asservaret, tum qui murum diruit, ut aedificium novum extrueret; sed uterque agit propter effectum alium, quam qui ex illo concursu prodiit. Similiter si ventus ex tecto deiecit tegulam, quae

hominis praetereuntis caput vulnerat, ad vulnus capiti inflicto concurrunt et ventus, et causae tegulam disponentes, ut impellenti vento facile cedat, et tegulae gravitas, et homo aedes praeteriens. Hae vero causae non agunt capiti vulneris infligendi causa, et ideo vulnus hoc casui tribuitur.

Fortuna est: concursus causarum minime praevisus ad effectum homini vel bonum vel malum producendum. Dicitur *fortuna secunda*, quando effectus inde pendens iudicatur nobis bonus. Contra autem *adversa fortuna* vocatur, quando effectus inde pendens nobis malus censetur. Ita inventio gemmarum in muro diruto tribuitur fortunae secundae; at vulnus capiti inflicto tegula e tecto cadente refertur ad fortunam adversam. His positis definitionibus facile ostenditur, nullum esse casum, nullamque fortunam ex parte Dei sed tantum ex parte causarum secundarum et hominum. Nam quum Deus ab aeterno praesciverit omnes omnium causarum effectus, seu quidquid in hac rerum serie contingit, et hoc universum gubernans omnia dirigat ad certum finem; dubium non est, quin omnes effectus a nobis minime praevisos ab aeterno praesciat, et ad certum finem dirigat. Quamvis igitur causae, si eas in se spectes, aliquando casu fortuito agere videantur; agunt tamen propter finem a Deo intentum. Nullus igitur casus, nulla fortuna est respectu Dei, sed tantum respectu causarum secundarum. Et omnia, quae casu et fortuna contingere dicuntur, providentiae Dei discernentis vel permittentis et ad finem bonum dirigentis subiiciuntur. Non defuerunt tamen veteres scriptores, qui universum naturae ordinem a Deo

constitutum *fati* nomine appellarunt. Verum hanc appellationem excusat S. Augustin. *lib. 5. de ciuit, Dei cap. 8: qui omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne, quod fit, fati nomine appellant; non multum cum eis de verbi controversia laborantur atque certandum est; quandoquidem ipsum causarum ordinem et quamdam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur, et cuncta scire, antequam fiant, et nihil inordinatum relinquere.* Quae quidem Sancti Doctoris verba probe perpendenda sunt. Apprime enim congruunt cum iis, quae de causarum connexionem, illarumque ad finem ultimum relatione demonstravimus.

Obiect. 2. Si Deus omnibus provideret, quum sit optimus et omnipotens, non sineret, tot mala physica et moralia in mundo contingere, aut saltem impiorum prosperitatem et iustorum afflictionem atque oppressionem non permetteret; ergo Deus rebus omnibus non providet. Resp. hanc difficultatem fuisse explicatam fuisse atque dissipatam, ubi de sapientia et bonitate Dei sermonem habuimus. Ostendimus enim malorum tum physicorum tum moralium originem, et quare Deus optimus et omnipotens simulque sapientissimus ea permittat. Quod autem spectat ad impiorum felicitatem, et iustorum afflictionem in hac vita; inde tantummodo probatur, alteram esse vitam, in qua impii punientur, iusti remunerabuntur, et illi divinae iustitiae, hi divinae misericordiae manifestandae inserviunt. Praeterea per malos boni exercentur, purgantur, erudiuntur: *omnis enim malus aut*

ideo vivit, ut corrigatur; aut, ut bonus per eum exerceatur, inquit S. Augustinus in psalm. 54. Eadem responsionem fusius explicat S. Doctor lib. 1. de civit. Dei cap. 6.: patientia Dei, inquit, ad poenitentiam invitat malos, sicut flagellum Dei ad poenitentiam erudit bonos, item misericordia Dei servandos amplectitur bonos, sicut severitas Dei puniendos corripit malos; placuit quippe divinae providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruuntur iniusti, et mala impiis, quibus non excruciantur boni. Ista vero temporalia bona et mala utriusque voluit esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere cernuntur, nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur. Nam si nunc omne peccatum manifesta plecteretur poena, nihil ultimo iudicio servari putaretur. Rursus si nullam peccatum nunc puniret aperte divinitas, nulla esse Providentia divina videretur. Tandem nemo tam iustus est, qui non aliquando delinquat: inde temporalis poenitentia. Nemo tam malus est, qui aliquod bonum morale interdum non operetur, inde fluxa et temporalis felicitas. Boni haec poenis exercentur, ut mundentur, et coelo matrescant. Mala haec falsa saepe felicitate gaudent, quia post mortem acerbius torquendi. Ceterum divinae providentiae leges expendere humanae non est sapientiae. Hinc praeclare ait S. Augustinus lib. de vera relig. cap. 22.: non multum iis, qui nausea et vertigine laborant, dissimiles sumus, qui omnia sursum deorsumque verti putant, quum ipsi vertantur: idem enim iis, de

quibus loquimur, accidit; neque enim Deum se sapientiore esse putant.

Obiect. 3 Providentia rebus omnibus necessitatem imponit, quae enim Deus praecordinavit, non possunt non fieri; alioqui providentia divina effectu suo frustrari posset. Praeterea res omnes ita disposuit divina providentia, ut effectus omnes ex causis antecedentibus pendeant. Ita apud Cicero-
nem *lib. de fato* argumentatur Chrysippus: *si omnia antecedentibus causis fiant, omnia naturali colligatione contexte conserteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit, id si verum est, nihil est in nostra potestate; ergo Deus rebus omnibus non providet.* Resp. N. ant. et singulas probationis partes explicabimus. Quum providentia nihil aliud sit, quam rerum omnium conservatio, et divinus ad creaturarum omnium actiones concursus, singularumque actionum directio ad ultimum finem; manifestum est, ex singulis huius definitionis partibus, quas antea specialibus quaestionibus seorsum tractavimus, nihil omnino laedi humanam libertatem. Et quidem probe distingui debent causae liberae et causae necessariae. Quamvis autem res omnes causasque singulas divina providentia disposuerit; causas tamen singulas secundum propriam earum naturam ordinavit. Quae sunt necessariae ad unum sunt necessario determinatae; quae vero sunt liberae, eas salva libertate divina providentia gubernat. Hoc idem argumentum solvit Sanctus Augustinus *lib. 15. de civit. Dei cap. 9.*: *ordinem causarum non negamus; non est autem consequens, ut si certus est ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae volunta-*

tis arbitrio ; ipsae quippe voluntates in causarum ordine sunt. Et quidem causas liberas, salva libertate, colligari inter se posse, exemplo illustrari potest. Pater filium bonae docilisque indolis paterno adfectu minatur, hortatur: patris comminationes, hortationes voluntatis determinationem in filio liberaliter instituto producent infalibilter, non tamen necessario. Ideoque causae liberae in aliam causam liberam influxus erit quidem infalibilis, minime tamen necessarius. Neque enim influxus causae physicae in causam liberam libertatem tollit. Etenim in mundo materiali contingunt effectus physici, ex quibus nascuntur in causis liberis sensationes, ex sensationibus actiones; sed actiones illae, licet infalibilter contingant, minime tamen necessario fiunt. Itaque patet, hanc obiectionem divinae praescientiae et providentiae esse communem, ac proinde et communem responsionem. Accurate distinguenda est *futuritionis* infalibilitas ab ipsa necessitate.

Obiect. 4. Absurdum est ad hoc Dei deducere maiestatem, ut sciat per singula momenta, quot nascuntur culices, quotve moriantur, ut loquitur S. Hieronym. Et ; numquid de bobus cura est Deo : ait Apostolus; ergo saltem providentia divina ad ea, quae abiecta et vilia sunt, sese non extendit. Resp. dist. ant. rerum aut minutarum, aut quas abiectas censemus, cognitio et cura Deo tribuenda non est cum *successione* et *anxietate*, C. cum *immutabilitate* et *tranquillitate*, N. ant. et cons. Nulla est igitur in divina cognitione successio et nulla in Dei providentia anxietas. Sed ab aeterno Deus omnia immutabiliter

cognovit, et vi aeterni decreti rebus omnibus providet, etiam quae vilissimae censentur. Hinc Christus Dominus discipulos suos persuasos factururus, quod Deus eorum curam summam gerat, a minori ad maius ita argumentatur: *nonne duo passeressesse veneunt, et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro? vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt. Nolite ergo timere: multis passeribus meliores estis vos.* Christo igitur docente, rerum quantumvis vilium, quales sunt passeressesse et capilli, tantam curam gerit Deus, ut nihil iisdem accidere possit nisi ipso volente. Et certe quae nostro iudicio abiecta, vilia et contemptenda censentur, talia non sunt iudicio Dei. Nam pretium decernimus rebus ex usu, quem eas habere iudicamus, et ideo vilia et abiecta nobis videntur, quae nullum aut exiguum usum praebere praesertim nobis existimamus. At Deus videt omnem usum sive proximum sive remotum, quem unumquodque ens in hac universa rerum serie habet, et idcirco de usu rerum iudicat in relatione ad totum universum. Nos autem in usu rerum immediato adquiescimus, immo saepissime ne hunc quidem attingimus; ac proinde exigui usus ea aestimamus, quorum usus immediatus non est magni momenti, et nullius usus ea reputamus, quorum nullum percipere valemus. Atque hinc abiecta et vilia illa iudicamus, aliter prorsus iudicaturi, si nobis daretur integram rerum nexum intuitive pervestigare. Sic in machinis sunt partes quaedam exiguae, quarum usum non percipit mechanicae imperitus, quasque proinde abiectas iudicat, et salva machina abesse posse, sibi fingit. Sed longe

aliter sentit machinae auctor, cui operis sui adest idea distincta, quo partium illarum usus omnes mutuamque relationem perspicit.

Praeterea licet creaturae omnes divinae subiacent providentiae; erga homines tamen, quos Deus tot et tantis cumulavit beneficiis, longe illustrius elucet divina providentia. Adlatum S. Hieronymi textum ita explicat ipse S. Doctor *in cap. 1. Habacuch*: *non simus tan fatui adulatores Dei, ut dum potentiam eius etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos iniuriosi simus, eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse, dicentes.*

Obiect. 5. Si eventus omnes in universa rerum serie per divinam providentiam constituti sint, vana omnino esset humana providentia privataque sollicitudo. Inutiliter omnino vota precesque supremo numini funderentur: mutua hominum consilia atque hortamenta prorsus forent superflua: frustra omnino conderentur leges, inutilisque foret omnis cura vitae et valetudinis: atque induceretur *fatum mahometanum* ita appellatum, quod turcae, praesertimque milites, huic *fatalitatis* principio suam vivendi rationem conformare soleant. Tandem providentia divina, quae in causarum omnium atque effectum perpetuo nexu consistit, miracula de medio tolleret. Hunc enim nexum miracula abrumpunt. Atqui haec consecraria repugnant omnino. Ergo repugnat divina providentia, saltem qualis a nobis definita est.

Resp. N. mai. et ad singulas probationis partes facilis est responsio. Etenim preces, vota, consilia, hortamenta non frustra fiunt, neque inau-

tiliter constituuntur leges. Haec enim omnia in universa rerum serie divinaeque providentiae ordine continentur. Et quidem licet determinata sit universa rerum series, hanc tamen determinationem ignoramus, eamque cum actionum nostrarum serie coniunctam esse, cognoscimus. Quare evidens est, nos re vera agere debere non secus, ac si nihil esset determinatum. Itaque dum in sacris paginis praecipitur, abiiciendam esse rerum temporalium curam, ita intelligendum est praeceptum illud, ut non simus de rebus vanis et caducis solliciti, sed de rebus non perituris, quae ad Deum spectant, animaeque saluti prosunt. Nam istas nimis curare non possumus: illas non possumus fere nisi nimis curare. Quare scriptum est? *quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adiicientur vobis.* Absurdum autem omnino est *fatum mahometanum*, et nemo sana mente praeditus non ridet turcas illos, qui loca contagiosa despiciunt et quasi lacesunt, persuasi, se morituros in loco minime contagioso, si Deus ipsos mori hoc tempore decrevit. Eodem divinae providentiae ab usu stulte peccant illi, qui referente Tounefortio in *itinere orientali*, arbores in hortis incultas sibi permittunt atque negligunt. Itaque in divinae providentiae ordine continetur, ut eam adhibeamus diligentiam, quam prudentia rectaque ratio dictant, et deinde in providentia divina conquirere debemus atque animo tranquillo ferenda, si quae nobis eveniant mala. Tandem quod ad ultimam spectat obiectionis partem, miracula scilicet, res paullo fusius explicanda est. *Miraculum* definitur: *effectus aliquis singularis,*

cuius ratio in universali causarum naturalium serie non continetur. Ita dum Sanctus Petrus actor. 3. homini claudo solis verbis soloque imperio gressum restituit ita, ut exiliens statim ambulaverit; factum illud in universa motuum naturalium serie non continetur. Neque enim verba, quae protulit S. Petrus, ullam in pedum articulatione mutationem producere potuerunt. Probe observanda est haec miraculi notio, ex qua patet, impiissimam esse miraculi definitionem, quae proferitur a Spinoza in execrando opere, cui titulus est: *tractatus theologico-politicus*. Miraculum definit Spinoza effectum aliquem, cuius causam naturalem explicare non possumus, ita ut miracula in opinione dumtaxat meraque ignorantia posita sint. Spinozae definitionem amplexus est Lokius in *dissertatione de miraculis*, ubi miraculum definit sensibilem quandam operationem, quae cum captum spectatoris transcendat, ab eo pro divina habetur. Naturae leges necessarias omnino esse et immutabiles, adfirmant auctores illi, ac proinde omnia negant miracula. At ex nostra definitione patet, dari veri nominis miracula. Et certe; quis umquam somniare poterit, aquam vasi infusam iussu alterius per aliquam naturalem motuum legem in vinum transmutari posse, et nostrae ignorantiae tribuendum, quidquid portentis invenimus in miraculo Christi de aqua in vinum conversa? Qui maximo miraculo mundum creavit, perpetuoque miraculo conservat atque gubernat; is leges naturae, quarum ipse auctor est, pro sua liberrima et omnipotentissima voluntate immutare potest atque suspendere. Neque haec legum generalium perturbatio

divinae providentiae repugnat; quin immo specialem erga homines providentiam summamque clementiam demonstrat atque manifestat. Sunt enim miracula luculentissimum religionis testimonium. Et quidem quum miracula in causarum naturalium serie non contineantur, omnem naturae vim excedunt ac proinde solus Deus miracula patrare potest: ipse miraculorum omnium causa est primaria: creaturae autem sunt dumtaxat causae *instrumentales* atque *occasionales*. Porro repugnat, a Deo summe veraci et bono patrari miracula in erroris confirmationem hominumque perniciem. Sunt ergo miracula evidentissimum credibilitatis motivum, divinamque providentiam magis ac magis confirmant. Si autem Deus, a paganis improbisque hominibus prodigia patrari, aliquando permiserit; ad maiorem erroris confusionem veritatisque confirmationem id factum est. Ita magi aegyptii aliqua Moysis miracula imitati sunt. At quum ad quartum perventum esset prodigium, heic imbecilla atque desperata stetit magorum ars, et exclamare coacti sunt: *Digitus Dei est hic*. Hanc doctrinam fusius explicare nostri non est instituti. Observare satis erit, ex miraculis legumque generalium perturbatione nullam in Deo argui posse mutabilitatem; Deus enim nec opera nec consilia mutat, quum omnia decreverit ab aeterno. Dum autem diximus, miracula in causarum naturalium serie non contineri, id eo sensu intelligendum non est, quasi miracula ipsam rerum essentiam violarent, ut ait Spinoza. Effectus corporum naturales dicimus, qui per ipsum partium nexum earumque qualitates et regulas motus explicari possunt. Con-

traria ratione effectus supernaturalis appellatur, qui permutuum partium nexum earumque qualitates et leges motus explicari non potest. Itaque patet, miracula corporum essentiae non repugnare, atque essentiarum immutabilitate perperam abusum fuisse Spinosam, ut miraculorum possibilitatem labefactaret. Et quidem si per immutabilem rerum ordinem intelligantur veritates aeternae nulli mutationi obnoxiae, si intelligantur ipsae rerum essentiae omnino invariabiles, iam ordinis miraculorumque notio pervertitur. Et certe Deus facere non potest, ut spiritus, quamdiu spiritus manet, non sit intelligentia praeditus, ut corpus, quamdiu corpus manet, non sit a spiritu distinctum. At quod sol in certa a tellure distantia constituatur: quod certa periodo terram illustret: quod praescriptus corporum coelestium ordo, iubente Deo, suspendatur atque turbetur: quod corpus aliquod moveatur vel quiescat: quod homo infirmus sit vel sanus, mortuus aut vivus; tales effectus ad rerum essentiam non pertinent.

Neque rerum essentiae contraria sunt miracula, quae ex sancta scriptura adfert Spinoza. Quod ignit vim comburendi amiserit, et iuvenes hebraeos in fornace intactos reliquerit: quod corpus nullum gravitatis signum demonstret, ita quum Christus Dominus super aquas ambulavit; haec et alia similia immutabiles rerum essentias minime perturbant. Etenim Deus temperare vel sistere omnino potuit ignearum particularum motum, quicumque sit, in quo consistit ignis actio; sub pedibus hominis aquam vel aërem indurare potuit Deus omnipotens. Quamvis autem divina haec prodigia essentiarum

immutabilitati non sint contraria; universali tamen rerum ordini contraria sunt, et vera sunt miracula. Patet ergo, Spinosam miraculorum essentiarumque notionem omnem pervertisse, et falso divinae immutabilitatis praetextu in divinam omnipotentiam iniurium fuisse. Quae autem de miraculorum notionem tradidimus, apprime conveniunt cum doctrina Sancti Augustini *lib. 6. de Genes. ad litt. cap. 13.*: *non enim ista quum fiunt contra naturam, fiunt nisi nobis, quibus aliter naturae cursus innotuit; non autem Deo, cui hoc est natura, quod fecerit.*

ARTICVLVS IV.

De Deo Domino et ab hominibus colendo.

DEO COMPETIT DOMINIUM IN OMNES CREATURAS, ESTQUE PROINDE EARVM DOMINVS.

I. Prob. Etenim Deus hunc mundum adspecabilem omnesque creaturas ex nihilo liberrime produxit, et ita conservat, ut cessante actione divina, in nihilum reciderent omnia. Igitur Deus pleno in omnes creaturas dominio fruitur, ac proinde de toto universo et de omnibus creaturis potest pro suo arbitrio disponere, quum nihil insit creaturis, quod non habeant a Deo. Disponere igitur potest de liberis hominum actionibus. Itaque voluntas Dei debet esse homini loco propriae voluntatis. Atque hinc patet, quid sit *abnegatio* propriae voluntatis scilicet, propositum firmum, nihil quidquam volendi aut agendi, nisi quod sit divinae voluntati conforme.

DEVS VULT, VT HOMO ACTIONES SVAS LIBERAS AD SVI ALIORVMQVE HOMINVM PERFECTI-
TIONEM DIRIGAT.

II. Prob. Quum enim Deus sit summe bonus erga homines ita, ut nulla maior bonitas concipi possit: bonus vero erga alios ad aliorum perfectionem promovendam pronus sit; fieri non potest, ut Deus non velit, hominem actiones suas liberas ad sui aliorumque hominum perfectionem dirigere; id ergo Deus vult. Hinc ut homo voluntati divinae conformiter agat, non sufficit, ut suam promoveat perfectionem, sed requiritur quoque, ut pro virili aliorum hominum perfectioni inserviat, nec quidquam faciat, quod ad aliorum imperfectionem quomodocumque tendat. Et ideo non vult Deus, ut homo bonum suum promoveat cum malo alterius. Itaque ex iure Dei in creaturas fluit haec hominis obligatio: nempe, ut suas actiones liberas ad gloriae divinae divinorumque attributorum manifestationem, hoc est, ad sui aliorumque hominum perfectionem dirigat. Atque ex eodem iure fluit amor Dei, amor sui ipsius, hoc est, propriae perfectionis, et amor proximi. Praeterea quum amor sui ipsius et amor proximi fluant ex Dei Dominio, ex infinita Dei perfectione, illiusque bonitate infinite summa; patet, Deum super omnia amandum esse, nosque ipsos et alios propter Deum esse diligendos.

IVRE DOMINII DEO COMPETIT IUSTITIA VINDICATA.

III. Prob. Nam iustitia vindicativa dicitur,

qua poenae decernuntur et irrogantur male facientibus seu divinam voluntatem violantibus. Poena autem est malum physicum ab eo, qui alterum obligandi ius habet, immissum ob aliquod malum morale. Igitur ex supremo Dei dominio fluit iustitia vindicativa. Itaque timendus est Deus, sed timore *filiati*, nempe iustitia Dei vindicativa non debet influere in determinationem voluntatis, nisi quatenus ex ea colligitur, hanc esse Dei voluntatem, ut hoc faciamus, illud omittamus. Et quidem quum Deus super omnia amandus sit, timor, quem Deo debemus, est timor filialis. Nempe sollicite cavendum est, ne aliquid faciamus, quod Deus fieri non vult, nec omittamus, quod vult fieri. Timori filiali opponitur timor *servilis*, si nempe poenae metu quis adactus aliquid fecerit. Timor servilis non est officium erga Deum, sed medium cohibendi voluntatem malam, ut proinde utilis est et bonus. Haec sunt fecundissima theologiae naturalis principia, ex quibus derivari possunt prima legis naturalis praecepta. At particulares casus et horum principiorum usum fusius explicare, ad ethicam pertinet.

**CULTVM TVM INTERNVM TVM EXTERNVM
DOMINII IVRE DEO DEBERI, MANIFESTE
PATET.**

IV. Prob. Quum enim Deus in liberas hominum actiones tum internas tum externas plenum habeat dominium, non solum actiones internas sed etiam externas ad manifestationem gloriae divinae dirigere debemus; sed hoc est Deum colere, cul-

tu nempe interno, si in actionibus internis consistat, et cultu externo, si consistat in actionibus externis, ergo actibus internis atque externis Deum colere debemus. Deum ergo debemus invocare, Deo gratias agere. Et quum tota hominis vita moralis non sit nisi actionum liberarum complexio, quae quidem actiones ad gloriae divinae manifestationem rectumque finem dirigi debent; hinc tota hominis vita perpetuus cultus divinus esse debet ita, ut homo Deo vivere et mori debeat. Ex his omnibus evidens est, dari religionem, nempe modum colendi Deum. Si religio ex principiis rationis seu ex iis, quae in theologia naturali demonstrata sunt, definiatur; tunc religio dicitur *naturalis*. Si autem ex revelationis auctoritate definiatur, *revelata* appellatur. Religionem naturalem dari, iam demonstrabimus, sive Deum actibus internis atque externis colendum esse, quod quidem a nemine negari potest, nisi Deum ipsum negaverit. Quia vero religionis revelatae necessitas ex theologiae naturalis principiis demonstrari potest, ideo sit

CONCLUSIO.

REVELATIONIS NECESSITAS DEMONSTRATUR.

I. Quamvis universalissima religionis naturalis praecepta homini sua ratione utenti ita comperta sint, ut deleri nequaquam possint; eorundem tamen praeceptorum usus conclusionesque particulares ex iisdem praeceptis eruendae concupiscentia, cupiditate inordinatisque affectibus saepe corrumpuntur. Conclusiones omnes ab universalissimis

theologiae naturalis principiis eodem non distant intervallo. Aliae sunt propiores, remotiores aliae, quae non sine multiplici ratiocinationum nexu colliguntur. Hanc vero longiorem ratiocinationum seriem persequi non possunt rudes atque illiterati homines. Hanc ratiocinationem fuse exponit S. Thom. 1. 2. *quaest. 94. art. 6. : ad legem naturalem pertinent primo quidem praecepta universalissima, quae sunt omnibus nota. Secundario autem quaedam praecepta magis propria, quae sunt conclusiones quasi propinquae principiis. Quantum ergo ad illa principia communia lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali; deletur autem in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem. Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum vel propter malas persuasiones, eo modo etiam, quo in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias, vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos.*

Tristissima experientia haec ratiocinatio confirmatur. Ex praedictis enim causis tamquam ex mala radice pullularunt innumera errorum monstra. Qui ad hoc praeceptum attenderit: *alteri feceris, quod tibi fieri velis*, facile concludet, proximum suum diligendum esse. Qui autem attenderit ad praeceptum aliud: *alteri ne feceris, quod tibi fieri non vis*, facile intelliget, nemini vel per furtum vel per adulterium vel alia qualibet iniuria no-

eendum esse. Ita autem apud quasdam gentes depravata fuere haec principia, ut furtum uxorumque communitatem licita esse putaverint. Apud alias nationes barbaro pietatis abusu parentes senio confecti enecabantur. Si autem tanta sit hominum caecitas, ut ipsas e corde deleant conclusiones, quae ex lege naturali proxime deducuntur, quanto magis obscurare et delere facile est conclusiones, quae non sine multiplici ratiocinationum anfractu colliguntur?

Neque barbarae tantum gentes rudesque homines in theologiae naturalis crassa supinaque ignorantia versati sunt; sed eadem fere mentis caligine laborarunt ingeniosissimi doctissimique homines divinae revelationis auxilio destituti. Plato inter antiquos sapientissimus habitus, qui tot ac tanta de animorum immortalitate egregie scripsit, de hoc tamen dogmate firmitatem non habuisse videtur. In *Timaeo* enim, quum de hoc sermonem habiturus esset, dixit, satis sibi esse, si in re tam difficili verisimilia diceret. Omni religionis notione sese caruisse propriis verbis testatur Cicero *lib. 2. de divinatione: retinetur autem, et ad opinionem vulgi, et ad magnas utilitates reipublicae mos, religio, disciplina.* In ipsa Dei notione immaniter erasse cultiores quoque veteres philosophos, certissimum est. Zenonis reliquorumque stoicorum errores ita exponit Cicero *lib. 4. quaest. acad.: Zenoni et reliquis fere stoicis aether videtur summus Deus mente praeditus, qua omnia regantur. Cleanthes, qui quasi maiorum est gentium stoicus, solem dominari et rerum potiri, putat. Itaque cogimur dissensione sapientium domi-*

num nostrum ignorare, quippe qui nesciamus, soli an aetheri seruiamus. Sed nihil opus est in re notissima diutius immorari. Nemo enim ignorat monstrosa de ipso supremo numine et lege naturali veterum philosophorum commenta. Quod ergo philosophi revelationis face illustrari de theologia naturali tam sancte et praeclare scripserint, non excellentiori ingenio sed maxime diuino lumini tribuendum est. Hinc cum Lactantio exclamandum est: *o quam difficilis est ignorantibus veritas. et quam facilis scientibus...* Deo soli opera sua nota sunt; homo autem non cogitando aut disputando adsequi eum potest, sed discendo et audiendo ab eo, qui scire solus potest et docere, lib. 2. de falsa sap. cap. 14. Ex his omnibus concludit Lactantius lib. 3. cap. 25.: *philosophia non est sapientia, si ab hominum coetu abhorret...* Quid si natura hominis sapientiae capax est, oportuit opifces et rusticos et mulieres et omnes denique, qui humanam formam gerunt, doceri, ut sapiant. Itaque tandem ex hactenus explicata probationum serie ita argumentamur. Necessaria est revelatio, si satis non sint theologiae naturalis principia; atqui ex demonstratis non sufficiunt theologiae naturalis principia, quae ab hominibus non solum misere corrupta fuisse, sed etiam ad omnium captum accommodata non esse ostendimus; ergo in religionis negotio necessaria est revelatio.

II. Ex corrupta supremi numinis legisque naturalis notione sponte fluebat ipsa divini cultus depravatio. Hinc tot nati sunt *fanatici* et *superstitiosi* cultus pro varia, quam unusquisque sibi fin-

gebat, divini numinis idea, quod quidem variis exemplis declarabimus. Deus est rerum omnium conservator, ipsique tribuendum tamquam causae primae, quod globus terraqueus, qui ab hominibus et animalibus habitatur, in tali conservetur statu, ut sit habitabilis. Quamobrem quum viderent Persarum philosophi, remoto sole, globum nostrum in chaos quoddam converti, nec vegetationi amplius esse locum, hominibus ac animalibus esse pereundum; ideo solem rerum omnium conservatorem, omniumque naturalium effectum primam causam esse putarunt. Hinc delati divini honores soli, erecta templa, sacrificia perpetrata. Alii astra coluerunt deos, et in iis effectuum naturalium causas quaesiverunt. Hinc nata est astrologia: hinc variis sideribus cultus exhibiti. Eiusdem criminis rei accusari non debent, qui futuros eventus in certo quodam planetarum abspectu etiam num hodie investigare non dubitant, sed a *superstitione* vel saltem a *fatuitate* excusari non possunt.

Non solum superstitiosi et fanatici cultus diis decernebantur, sed etiam nefandi atque inhumani. Hinc merito de his execrandis impietatibus cecinit Lucretius: *tantum religio potuit suadere malorum!* Qui Bacchum deum colebant, ebrietate, qui Venerem, impudicitia sua festa peragebant, atque hinc horrenda bacchanalium sollemnia, quae quidem religioso silentio premere iubet pudor. In barbariem ipsa vertebatur religio. Apud barbaras quasdam gentes filios suos idolo Moloch flammisque parentes devovebant. Alii idolo Baal, alii Saturno filios suos immolabant. Furor ille ad cartha-

ginienses manavit ; apud quos in calamitatibus publicis frequentissima erant horrenda haec sacrificia. Hanc cultus barbariem non exhorruerunt ipsi romani. Curtius et ambo Decii sese morti devoverunt, humanum sanguinem a diis ultoribus exposci, putantes. Eo usque pervenit crudelitas, ut vivi sepelirentur homines ad evertenda reipublicae pericula. Longius esset referre diversissimos atque immanissimos cultus, quibus deturpata fuit antiquitus religio naturalis ipsaque humanitas. Inter christianos quoque summa est cultus dissensio. Superstitionis, immo et idololatriae catholicos accussarunt recentiores haeretici. ; Ecquis erit in tantis controversiis iudex, nisi qui falli et fallere non potest ? Ipsa nempe divinae revelationis auctoritas. Et quidem ut praeclare ratiocinatur Lactant. *lib. 3. cap. 27: nihil ne illi, philosophi scilicet, verisimile praecipiant ? immo permulta, et ad verum frequenter accedunt ; sed nihil ponderis habent illa praecepta, quia sunt humana, et auctoritate maiori, id est, divina illa carent. Nemo igitur credit ; quia tam se hominem putat esse, qui audit, quam esse ille, qui praecipit.* Neque dicatur, principis auctoritate cultum praescribi posse. Talis enim cultus principis imperio constitutus mere civilis foret, nec religionis nomen mereretur. Divinae auctoritatis necessitatem agnoverunt *policiti* legislatores, qui sectarum suarum commenta numinis alicuius auctoritate semper protexisse leguntur. Itaque hanc secundam probationem non secus ac primam simili argumento concludere licet. Necessaria omnino est etiam, quod ad cultum externum, revelationis auctoritas, si tanta sit cultuum varietas,

quae nullo hominum iudicio, nulla privata auctoritate tolli ac dirimi possit ; atqui rem ita se habere constat ex hactenus relatis ; ergo revelatio necessaria est in rebus ad religionem spectantibus.

III. Revelationis necessitatem demonstrat ipsa religionis divinae notio. Religionis obiectum, principium et finis est Deus ipse, nempe ens infinitum, menti limitatae incomprehensibile. Religio igitur multa continere debet *supra rationem*, seu mysteria rationi omnino impervia, quae ad theologiam naturalem non pertinent. Divina attributa illorumque summa consensus altissimum sunt mysterium nullo rationis naturalis lumine cognoscendum. Non solum Deus est rerum omnium creator atque conservator ; sed praeter haec duo supremi auctoris beneficia, innotescere etiam debuit, an Deus pro sua infinita bonitate aliis nos comulaverit gratiis, quae ad salutem aeternam referuntur. Ignorare non debuit homo, quid post hanc mortalem vitam sperandum bonis, quid timendum improbis. Dogma religionis primarium, quo veluti fundamento nititur, est ipsa animae immortalitas, quod quidem dogma licet in theologia naturali demonstratum, in dubium vocarunt aliqui, negarunt alii. Praemiorum poenarumque aeternitas aliud est spei tremorisque plenum religionis decretum, cuius quidem veritatem divina auctoritate hominibus certo cognitam esse, oportebat. Ex hac demonstratione duabusque praecedentibus patet, revelationis necessitatem duplici modo considerari posse, vel in ordine ad ipsas etiam veritates, quae ex principiis rationis colliguntur, vel in ordine ad dogmata sublimiora, quae intellectus finiti vim omnem lon-

ge superant, et sine revelatione cognosci non poterant. Pro utroque veritatum genere revelationis necessitatem demonstravimus.

SOLVVNTVR OBIECTIONES.

Obiect. 1. Revelationis necessitas demonstrari solet ex summa inter homines etiam cultissimos discordia circa legis naturalis praecepta. At multo obscurior est revelatio, quae eam certe non habet evidentiam, quam praeseferunt ipsa legis naturalis principia. Revelatio enim fallaci sensuum factorumque testimonio innixa est. Lex autem naturalis purissimo innititur rationis lumine. Et quidem adfulgente etiam revelationis luce, non tamen dissipatae sunt opinionum tenebrae: atque hinc tanta sectarum varietas. Vnde sic argumentari licet: minime necessaria est auctoritas illa, quae rationis legisque naturalis luci nihil addere potest; atqui sic se habet religio revelata; ergo nulla est revelationis necessitas. Resp. N. min. Singulas obiectionis partes explicabimus. Vniversalissima legis naturalis principia fulgentissimo quidem splendent lumine, et ex hominum cordibus deleri non possunt. At conclusiones ex iisdem principiis etiam proximius eruendas non solum concupiscentia et cupiditate sed ignorantia quoque corrumpi, demonstravimus. Itaque falsum omnino est, revelationis auctoritatem legis naturalis lumini nihil addere. Etenim quum evidentissima sint credibilitatis motiva, ipsa motorum ratione evidenter credibilia fient remotiora legis naturalis principia, quorum notio cupiditatis vel ignorantiae tenebris obscuratur. Praeterea religionem non sola lege naturali contineri demonstra-

vimus sed sublimioribus quoque mysteriis, quae intellectus limitati vires longe superant. Porro ad mysteriorum illorum fidem omnino necessariam esse revelationis auctoritatem, nemo negabit.

Itaque patet, revelationis auctoritatem ipsi legi naturali vim addere, omnem obscuritatem dirimere, atque mysteriis totam fidem, eamque omnino indubitatum facere. Neque est, quod obiiciatur tanta, quae in suis erroribus confidunt, sectarum varietas. Quod enim motivorum evidentia non vincatur tot hominum pertinacia, id fit, quod ad motiva non satis adverterint, atque difficultatibus, quas altissima religionis mysteria continent opprimantur superba illorum ingenia. Praeterea iniquis praeiudiciis et inordinatis adfectibus impeditur iudicii aequitas, tantamque menti caliginem offundunt crimina, ut fulgentissimam motivorum lucem actu non percipiant flagitiosi homines. Quanta autem sit motivorum credibilitatis evidentia, repetendum est ex *art. 3. part. 3. log. cap. 2.* Certum autem est, fidem divinam maiorem habere auctoritatem, quam rationem ipsam; idque dictat ipsamet ratio, quae iubet, minus certo praeferendum esse, quod certius est. At certius est id, quod Deus dicit, verum esse, quam id quod nobis ratio persuadet; quum magis a Dei natura abhorreat, ut fallat, quam a nostra, ut fallamur. Non tamen res ita est intelligenda, quasi fides a ratione nullatenus pendeat. Nam ut iam antea observavimus cum S. Augustino *epist. 122: fides rationem praesupponit, et numquam induci possemus ad ea, quae sunt supra rationem credenda, nisi ipsa ratio nobis persuaderet; rationi*

enim maxime consentaneum est, divinae nos auctoritati captivos subdere. Quamvis ergo Apostolus iubeat *captivare intellectum in obsequium fidei*; id tamen, ut temere et sine ulla ratione faciamus, non exigit; quum Deus evidentissima et omnium intelligentiae accommodata supeditaverit credibilitatis motiva. Porro meminisse oportet, quod saepe monuimus, heic sermonem non esse de fide, quatenus est gratia aut virtus divinitus infusa; sed tantum de fide, quatenus est persuasio naturalis ex motivis credibilitatis oriunda.

Obiect. 2. Quum Deus sit communis atque optimus omnium hominum pater, ab ipso mundi exordio sine ullo temporum locorumque discrimine universum genus humanum revelationis lumine illustrare debuisset. Aequalis enim erat apud omnes populos revelationis necessitas. Atqui nec ab ipso mundi exordio locum habuit revelatio, neque deinde beneficium illud ad omnes gentes manavit; ergo revelatio necessaria non est. Respondeo, totum illud argumentum ambiguitate laborare. Dum revelationis necessitas demonstratur, illa quidem necessitas se tenet ex parte creaturae, non autem ex parte Dei. Quod vero immediata revelatione gentes plurimae caruerint, respondendum est cum S. Augustino: *Dei iudicia occulta sunt multa, iniusta nulla: de civit. Dei lib. 18. cap. 18.* Et quidem iam demonstravimus, altissima esse divinae providentiae arcana et finitis mentibus longe impervia. Revelationis necessitatem ex parte hominis demonstrasse, satis sit. Haec obiectio coniuncta est cum theologica quaestione; *utrum Deus auxilia ad salutem sufficientia infidelibus conferat?*

Verum hanc disputationem philosophis attingere non licet. Breviter tantum observabimus, varias a theologis huic obiectioni responsiones adhiberi. Alii respondent, nullam in Deo esse iniustitiam, quod infidelibus non conferat saltem immediatam revelationis gratiam. Iniustitiam enim locum dumtaxat habere dicunt in iis, qui digni sunt, non autem in indignis. At infideles omnes tum propter peccatum originale tum propter peccata actualia indigni sunt gratia, qua ad finem venire possint. Illi autem theologi utuntur rationatione et auctoritate S. Augustini in *epist. ad Sixtum* pellagianos refellentis: *parum attendunt*, inquit S. Doct., *quod debita reddatur poena damnato, indebita gratia liberato, ut nec ille se indignum quaeratur, nec dignum se iste gloriatur: atque ibi potius nullam fieri acceptionem personarum, ubi una eademque massa damnationis et offensionis involvit, ut liberatus de non liberato discat, quod etiam sibi supplicium convenerit, nisi gratia subveniret.* Respondent theologi alii, neminem in locis tam dissitis morari, aut eum gentibus ita barbaris conversari, quem Deus non pertrahat sufficientibus auxiliis ad sui cognitionem, qualem esse oporteat, ut hinc Deus moveatur ad imperiendum huic homini vel per se vel per angelum vel per hominem ad id delegatum revelationem verae fidei in Christum, per quem salvabitur. Haec est expressissima S. Thom. doctrina *art. II. quaest. 14. de veritate: si aliquis taliter nutritus in sylvis ductum rationis naturalis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per inter-*

nam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria; vel aliquem fidei praedicatorum ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. . . Quamvis non sit in nostra potestate cognoscere ea, quae sunt fidei ex nobis ipsis; tamen si fecerimus, quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur; Deus non deficiet nobis ab eo, quod nobis est necessarium. Haec pauca dicta sint, ex quibus patet, non deesse theologicas rationes, quae propositae obiectioni satisfaciant. Verum quia heic philosophos, non theologos agere debemus; satis erit advertere, obiectionem hanc eandem omnino esse cum vulgari argumento, quod ex mali moralis permissione ad impugnandam divinam Providentiam desumere solent religionis hostes. Igitur ne actum agamus, legantur, quae iam explicata sunt de Providentia divina.

Quod spectat ad revelationis antiquitatem, eandem cum ipso mundo aetatem habet ita, ut nullo tempore defuerit cognitio verae illius religionis, quam Deus pro temporum varietate et convenientia hominibus sancte et inviolate praescripsit. Revelationis veritatem non solum in lege mosaica atque evangelica, sed etiam in lege naturae demonstrant theologi. At philosophis demonstrasse satis sit revelationis necessitatem. Vberior responsio repeti debet ex sacra theologia divina omnino scientia.

Obiect. 3. Ad definiendum aliquem cultum externum, et ad credenda religionis mysteria necessariam esse revelationis auctoritatem, demonstratum quidem est. At cultus externus indifferens

omnino videtur. Quum enim Deus perspectas intime habeat hominum mentes, de cultu externo, de modo colendi parum curat, dummodo colatur atque adoretur *in spiritu et veritate*. Tandem necessario credenda esse religionis mysteria, constare non potest nisi revelationis auctoritate, ac proinde id ponitur, quod est in quaestione, et demonstratio in hac parte est manifesta *petitio principii*. Sic ergo argumentari licet: revelationis necessitas non demonstratur, nisi ipsa quoque demonstraretur obiecti revelati necessitas; atqui externi cultus et inysteriorum necessitas non demonstratur; ergo neque demonstratur revelationis necessitas. Resp. C. mai. N. min. Et primo quidem necessarium esse cultum etiam externum, iam demonstravimus variis rationibus, quibus hae aliae adiungi possunt. Quum omnes actiones ad nostram aliorumque perfectionem dirigere teneamur, pietatis et religionis exemplo aliis praeberere debemus. Haec autem exempla per cultum externum manifestari possunt. Cultus mere internus satis non esset ad religionem pietatemque in plurimis hominibus excitandam. Singulis, praesertimque rudioribus hominibus aequaliter datum non est cognoscere, quid Deo debeant, quem cultum etiam internum debeant exercere. Eos ergo aliorum hominum exemplo erudiri oportuit. Eadem vero argumenta, quae cultus externi necessitatem ostendunt, probant quoque, cultum aliquem divina revelatione acceptum fuisse. Etenim si uniuscuiusque arbitrio permissus fuisset divinus cultus, illa cultus indifferentia non solum discordiam confusionemque maximam, sed et superstitionem induceret, variaque pareret errorum

monstra, quibus infectas fuisse demonstravimus cultissimas etiam gentes revelationis lumine destitutas. ; Ecquis autem crediderit Deum optimum, qui vilissimorum quoque animalculorum actiones providentia sua gubernat, in re maximi momenti genus humanum neglexisse, divinumque cultum uniuscuiusque levitati et inconstantiae reliquisse? Tandem quod spectat ad ultimam obiectionis partem, iam demonstravimus, Deum pro hominum officio coli non posse, si divina ignoremus beneficia: si nesciamus, quid sperandum, quid timendum: si alia multa ignoremus dogmata, quae sine divinae revelationis beneficio cognosci non possunt. Porro sola ratione hic contra incredulos pugnamus quum autem fidei dogma sit, fidem ac proinde et revelationem esse necessariam ad salutem, quaestio tota statim per ipsam revelationem dirimi potuisset sed maxime inculcandum est ecclesiasticis viris, et iis praesertim, quibus fidem tueri atque propagare incumbit ex vitae ratione et instituto, ut nullis utantur argumentis, nisi ab adversariis vel sponte vel probationum vi fuerint concessa.

Antequam hanc disputationem absolvam, a theologia naturali alienum non esse arbitror, genuinos saltem praecipuos revelationis characteres exponere. 1.º Quamvis revelatio plurima contineat mysteria, quae supra rationem longe eminent, nihil tamen contra rationem potest continere. Huius characteris abusus est non satis deplorandus apud superbos impiosque homines, qui sibi facile persuadent, rationi id esse contrarium, quod ipsi non intelligunt. Itaque ad reprimendam talium ingenio-

tum proterviam ipsa revelationis auctoritate constare omnino debuit supremus et infallibilis iudex; alioqui perpetuae forent controversiae nulla auctoritate finiendae, ac proinde nulla esset revelationis utilitas. Hanc autem auctoritatem ad ecclesiam pertinere, in theologia demonstratur. II.º Licet revelatio veritatibus necessariis, quarum falsitas contradictionem involvit, repugnare non possit; contraria tamen esse potest veritatibus contingentibus; quae non sunt absolute necessariae. Exempli causa, divina revelatio docet, virginem concepissee sine commercio cum viro. Haec veritas contradictionem inolveret, nisi apponeretur conditio, quod nempe conceptio non fiat naturaliter. Porro divina revelatio docet, hanc conceptionem supernaturaliter seu per miraculum factam esse; ac proinde contradictio est tantummodo apparens. Ex praecedenti ratiocinatione evidens est, iudicium de veritatum necessitate et contingentia ad nullam auctoritatem privatam pertinere. III.º Revelatio nihil continere debet theologiae naturali contrarium. Etenim in theologia naturali tractatur de divinis attributis, quae sunt veritates aeternae et necessariae, quibus proinde repugnare non potest revelatio. Praeterea theologia naturalis generatim demonstrat officia hominis erga Deum, erga seipsum, et proximum. Quum autem officia illa ex infinita Dei perfectione, ex illius infinita bonitate atque ex supremo Dei in creaturas dominio profluere demonstretur, patet, revelationem nihil docere posse, quod sit his officiis contrarium. Tandem quum officia hominis erga Deum praecipiant, ut singulas actiones ad perfectionem

nostram dirigamus ; revelatio nihil potest praecipere , quod morum sanctitati atque perfectioni adversetur. Immo quum ex legis naturalis in hominum mentibus corruptione demonstrata sit revelationis necessitas ; legis naturalis lumen in nobis accendere debuit revelatio , corruptos homines ad castam morum doctrinam revocare , generi humano suam originem demonstrare , ultimumque finem , supremam nempe bonum ostendere. IV. Revelatio divina sibi ipsi contradicere non potest , hoc est , modo aliquid tamquam verum docere non potest , modo tamquam falsum reiicere. Id enim divinae veracitati repugnat. Quamvis autem revelatio divina sibi ipsi contradicere non possit , obscura tamen revelationis dogmata nondum definita ecclesiae auctoritate illustrari possunt et definiti , numquam vero immutari. Nec tamen perpetuae revelationis veracitati contrarium est , quod Deus pro temporum et circumstantiarum varietate leges abrogare , aliasque substituere possit. Talis enim variatio ad *oeconomiam* dumtaxat pro vario hominum statu pertinet. Ita lex vetus fuit bona : *lex quidem sancta , et mandatum sanctum et iustum et bonum* ; inquit Apostolus *ad Roman. 7*. Lex autem nova non differt a veteri , quantum ad finem ultimum , sed tantum quantum ad modum. v.º Recensitos revelationis characteres *negativos* appellare licet. At *positivum* et luculentissimum divinae revelationis testimonium praebent miracula et prophetiae ; de quibus quum antea iam plura dicta fuerint , superest , ut varia , quae in his institutionibus dispersa leguntur ad demonstrandam religionem argumen-

ta, heic brevissime colligam, et sub uno veluti adpectu exhibeam.

Absurdissimum est, ex fortuita partium congerie tumultarioque conflictu pulcherrimum hunc mundum universumque rerum ordinem prodisse. Rerum omnium autorem esse, demonstratur, ens a se, infinite perfectum, infinita intelligentia praeditum. ; Ecquis autem sibi persuadere poterit, ens illud sapientissimum, quod creaturas e nihilo eduxit, illas deinde caeco fato relinquere, illas nihil curare, et omnia ad ultimum finem non dirigere? Igitur supremus rerum omnium auctor res omnes sapientissime regit atque gubernat.

Nemo sane, nisi sensui intimo renuntiaverit, sibi in animum poterit inducere, erroneam et fallacem esse propriae libertatis conscientiam, nos esse pura putaque automata sine ulla potestate, ; Quis sibi persuadebit, bona vel mala actione perpetrata, se non potuisse hanc committere ; illam omittere? Igitur homo liber est.

Nemo nisi barbarus crediderit, inter morales hominum actiones nullum esse discrimen, sed actiones omnes esse indifferentes ita, ut amico nobis benefico crudeli manu mortem intentare vel gratum animum significare, aequa laude dignum reputari debeat. Sunt igitur actiones morales intrinsecus bonae, iustae, honestae, ac proinde existit lex naturalis. Repugnat autem perfectissimi creatoris bonitati et iustitiae, ut bonum sine praemio, malum autem sine poena maneat. Absurdum ergo est cogitare, hominem a Deo in hac vita ad breve tempus fuisse constitutum tamquam fortunae casusque ludibrium sine ulla spe, sine timore ullo.

Igitur altera vita bonis speranda, malis autem pertimescenda. His fere gradibus ad religionem naturalem perducendi sunt increduli homines, qui dum magnum et singulare ingenium ostentare volunt, suam imbecillitatem atque impietatem demonstrant. Iam ad religionem reuelatam gradum faciamus.

Lege naturali tamquam basi fundata est religio reuelata. Per diversas reuelationes minime tamen sibi contrarias Deus voluntatem suam hominibus manifestavit, ipsumque proprium Filium humanae salutis reparatorem et religionis *lapidem angularem* constituit. Haec dogmata continentur in libris, quorum veritas non solum testimoniis fide dignis sed etiam splendidioribus miraculis fuit confirmata. Quis sanae mentis sibi persuadebit, iudaeos, quibus commissum fuit divinarum promissionum depositum, dolis fraudibusque fuisse seductos, atque in eam inductos falsam opinionem, se nempe liberatos fuisse ex Aegypto *in manu forti et brachio extenso*: infensissimos illorum hostes aegyptios variis flagellis fuisse oppressos: cananeos fuisse exterminatos, ut iudaei possiderent terram *fluentem lac et mel*, atque toto hoc tempore Deum populo hebraeo suae praesentiae et protectionis illustrata atque perpetua argumenta dedisse? Quis crediderit, iudaeos haec omnia sine ullo fundamento facile credidisse, cultumque onerosum sine ulla ratione sibi imposuisse?

Divinum certe opus esse necessum est longam prophetiarum seriem, quae non interrupto multorum saeculorum cursu exitum habuere. Oracula ista eventus humanae cognitioni longe impervios

praenuntiabant : Messiam clare designabant , in Christo adimpleta fuere : Christo conveniebant omnes prophetiarum characteres : suam coelestem missionem factis in omnibus fere naturae partibus miraculis comprobavit : quae nec ab ipsis crudelissimis hostibus negari potuere. Nulla certe fraudis suspicio esse potest. ; Ecquis crediderit , statim appositos fuisse falsos testes qui supplicia mortemque ipsam pro mendaciis subire non dubitaverint? Nemo sibi persuadebit , humanam esse religionem ab imperitis hominibus omni humano auxilio destitutis propagatam, a potentissimis regibus impugnatam , humanis inordinatisque adfectibus contrariam , brevi tamen temporis intervallo longe lateque constitutam. Ita pedetentim ad religionis revelatae doctrinam progrediendum est , atque tandem ad infallibilem revelationis interpretem sanctam Catholicam, Apostolicam, et Romanam Ecclesiam , extra quam nulla salus esse potest , Deo dante , incredulos adducere non erit difficile. Sed alia dogmata tractare ad theologos pertinet. Brevem doctrinae seriem ex ordine exposuisse satis sit.

A P P E N D I X.

De erroribus theologiae naturali adversis.

Existentiam Dei vel ex contemplatione huius universi vel ex animae nostrae consideratione aliisque argumentis plurimis evidenter demonstravimus. Si tamen aliquis inveniri possit luminis naturalis usu ita destitutus , vel cupiditatum tenebris

ita immersus, ut supremum naturae auctorem non agnoscat; is *atheus* dicitur. Quae obijciunt athei ex malis physicis et moralibus contra existentiam Dei rerum omnium auctoris, conservatoris et domini, iam a nobis plene soluta ac dissipata fuerunt invictis rationum momentis, per quae confutari ac tandem convinci possunt athei, adiuvante Deo. *Deista* sive *theista* vel etiam *naturalista* appellatur, qui Deum existere quidem concedit, sed religionem nullam, cultum nullum proficitur. Religionem omnem divinamque revelationem tamquam meras fabulas fastidiose traducunt deistae, satisque esse garrunt, si Deus in naturae cordisque simplicitate adoretur. Longe lateque pervagatur haec exitialissima pestis omni conatu extirpanda. Sed maxime imploranda est divina gratia, ut tantas et perniciosissimas mentis humanae tenebras depellat. Solius theologiae naturalis ope in articulo praecedenti impugnavimus teterrimam hanc sectam sacrae theologiae auctoritate omnino debellandam.

II. *Fatalista* dicitur, qui absolutam rerum omnium in mundo necessitatem defendit. *Fatalismus universalis* appellatur, qui absolutam rerum omnium necessitatem ad ipsas quoque actiones humanas extendit, negata libertate voluntatis humanae. *Fatalismus particularis* vocatur, qui necessitatem rerum omnium absolutam ultra mundum materiale non extendit, concessa voluntatis humanae libertate. Spinoza et Hobbesius fatalismum universalem propugnant. Stoici vulgo creduntur fatalismum particularem admisisse. Quia vero demonstratum est, mundum a Deo liberrime

creatum esse, eum esse ens contingens, nexum rerum ac ordinem naturae a necessitate absoluta immunem esse, atque animam humanam in volendo ac nolendo esse omnino liberam; manifestum est, utrumque fatalismum errorem esse absurdissimum.

III. *Anthropomorphitae* dicuntur, qui Deo tribuunt corpus humanum, et hunc errorem *anthropomorphismum crassum* appellabimus, ut distinguatur ab alio errore, quae Deo per modum animae repraesentatio tacite tribuuntur limitationes et imperfectiones. Hunc errorem *anthropomorphismum subtilem* vocabimus. Anthropomorphismum crassum primis ecclesiae saeculis amplexi sunt quidam haeretici. Eundem olim rabbini plures, et hodie ex iudaeis aliqui defendunt, ea scripturae loca, in quibus Deo videntur tribui organa et actiones humanis similes, proprie ac perperam interpretari. Porro demonstravimus, perfectiones, quae animae nostrae insunt, Deo tribuendas esse in gradu absolute summo, nec ipsi tribui posse, quae defectum aliquem involvunt. Quare pater, anthropomorphismum *subtilem* crassum esse errorem. Crassissime errant materialistae, qui nulla dari entia immaterialia adfirmant. Demonstravimus enim, et Deum et animam humanam esse entia simplicia atque immaterialia; et per se liquet, Deo tribui non posse corpus, quin ei tribuantur corporis defectus. Deo autem nulli inesse possunt defectus, ac proinde anthropomorphismus crassus vanissimum est delirium.

IV. *Idealistae* realem corporum existentiam negant, sed Dei et animae existentiam admittunt.

Hic error anthropomorphismo est omnino oppositus. Duplici de causa realem corporum existentiam negant idealistae, tum quia corpora impossibilia esse existimant, tum quia animae cum corpore commercium repugnare iudicant. Verum corpora existere, demonstravimus tractantes de animae spiritualitate. Deinde commercii animae cum corpore possibilitas patet ex hypothesibus philosophorum, quas in psychologia exposuimus. Praeterea non solum ex constanti sensuum testimonio et ex notione attributorum Dei, qui decipere non potest, demonstratur corporum existentia; sed ex veridica et omnino indubia Mosis historia, mundum materialem re vera a Deo creatum esse ostendimus. Idealistarum error ita manifestus est, ut universo generi humano insanire idealistae videantur.

V. *Paganismus* sive *gentilismus* error est, quo fingitur, mundum a pluribus diis pendere, sive quoad existentiam et conservationem, sive quoad gubernationem. Porro demonstravimus, Deum esse ens a se, mundi creatorem, conservatorem ac gubernatorem, ac proinde mundum ab unico ente pendere. *Idololatria* latiori sensu dicitur cultus omnis divinus enti, quod Deus non est, exhibitus. Unde *idololatria* est, qui falsis diis et idolis sive simulacris eum praestat cultum, qui soli Deo convenit. Quare gentiles sunt etiam idololatrae.

VI. *Manichaeismus* error est, quo fingitur, mundum pendere a duobus principiis, altero quidem bono, a quo sunt bona in hoc mundo, altero autem malo, a quo sunt mala physica et moralia. Hic error est antiquissimus, praesertim apud persas, et vulgo tribuitur Zoroastri. In christianismum

saeculo III. invectus est a Manete, et sub nomine manichaeismi propagatus. Ortum vero inde duxit, quod illius auctores sibi persuaserint, mala physica et moralia summae Dei perfectioni, bonitati in primis divinae ac sanctitati repugnare, atque ideo fixerunt principium diversum a principio bono seu Deo. Vnde mundum pendere aiunt, quoad mala physica et moralia, ab illo principio malo, quod independens esse dixerunt a principio bono seu Deo ente summe perfecto. Verum demonstravimus, mala physica atque moralia, quae in hac rerum serie continentur, summae Dei perfectioni minime repugnare; ac proinde commentitium esse principium malum, evidenter ostendimus.

VII. *Spinosismus* error est, quo non admittitur nisi unica substantia infinitis attributis praedita, quorum duo sunt cogitatio et extensio infinitae. Eorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam habet. Entia vero infinita oriri finguntur ex necessaria modificatione attributorum istius substantiae, animas scilicet ex modificatione infinitae cogitationis, et corpora ex modificatione extensionis infinitae. Spinosismi auctor est Benedictus Spinoza natus Amstelodami ann. 1632. Philosophiae cartesianae principiis et methodi mathematicae specie quadam abusus est, constitutis sigillatim definitionibus, axiomatis, propositionibus ac corollariis. Sed contra logicae regulas multis modis peccavit adferens obscuras et fallaces definitiones, quae lectori parum attento nebulas facile obiciunt. Spinoza Deum non distinguita mundo: absolutam rerum omnium necessitatem inducit: Deum facit mutabilem, extensum et tamen intelligentem, ac proin-

de atheismum cum fatalismo universalis et cum aliis erroribus, quos iam confutavimus, coniungit. Praeterea impiae hypotheseos basim et fundamentum adsumit Spinosus, non posse dari duas substantias eiusdem essentiae. Quia si eandem habeant essentiam, inquit, sunt una et eadem substantia. Nullus autem est logicae tiro, qui statim non videat, sic esse distinguendum: duae substantiae non possunt habere eandem essentiam identitate numerica, *Concedo*, identitate vel generica vel specifica, *Nego*. Nullus quoque est homo sensu communi praeditus, qui ex eo, quod Petrus et Paulus sunt homines, ideoque habeant eandem essentiam, sive similes sint ratione humanitatis, concludat, Petrum et Paullum esse unum et eundem hominem numerice, seu esse unicum individuum. Itaque patet, spinosismum ineptissimis deliramentis absurdissimisque erroribus scaterere.

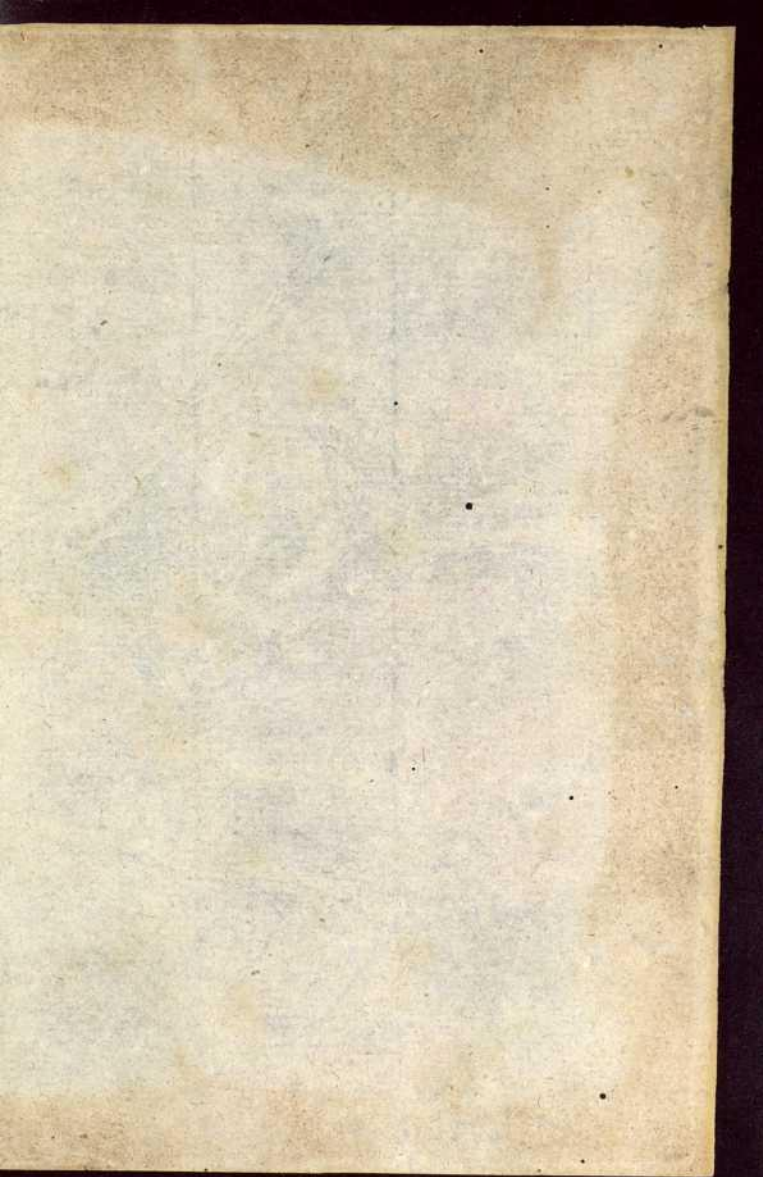
VIII. *Epicureismus* falsa est et obscena opinio, qua negatur interna actionum honestas, et turpitudine atque obligatio divina ad alias actiones committendas, alias vero omittendas. Nomen sumptum est ab Epicuro philosopho graeco, qui providentiam divinam negasse, fatalemque necessitatem statuisse dicitur. Vnde *per legitimam consequentiam* perniciosissimus error ipsi tribuitur: homini nempe licere vivere, prout libet: Deum parum curare, quid faciat homo, et summum bonum in corporis voluptate consistere. Epicurum vindicavit Gassendus *lib. 1. et hic. cap. 2.* ostendens, eum non de voluptate corporis sed animi fuisse locutum, et ipsummet temperanter vixisse. Verum quidquid sit de Epicuri mente; epicureismus qualem

modo definivimus, hae primaria turpissimaque lege nititur, *quod lubet, licet*. Quum enim omnem tollat divinam obligationem omnemque internam actionum honestatem ac turpitudinem, omnes actiones tamquam indifferentes statuit, donec lege civili quaedam praecipiantur, quaedam prohibeantur. Itaque si a vetitis actionibus absteineant epicurei, id faciunt non legis reverentia seu metu poenae, atque ita officium boni hominis et boni civis parum curant, nisi quatenus coacti sunt. Deum vero sibi repraesentant, tamquam dominum indulgentissimum, qui saltem non utitur iure suo, nullamque hominibus obligationem imponit. Hunc vero foedissimum errorem iam confutavimus, ubi demonstratum est, hominem teneri actiones suas secundum divinam voluntatem ordinare atque determinare. Quod quidem, ut in hac mortali vita faciamus, det nobis Deus Optimus Maximus, atque tandem divina attributa non *in speculo et aenigmate*, sed, ut vident beati, in aeternum intueamur.

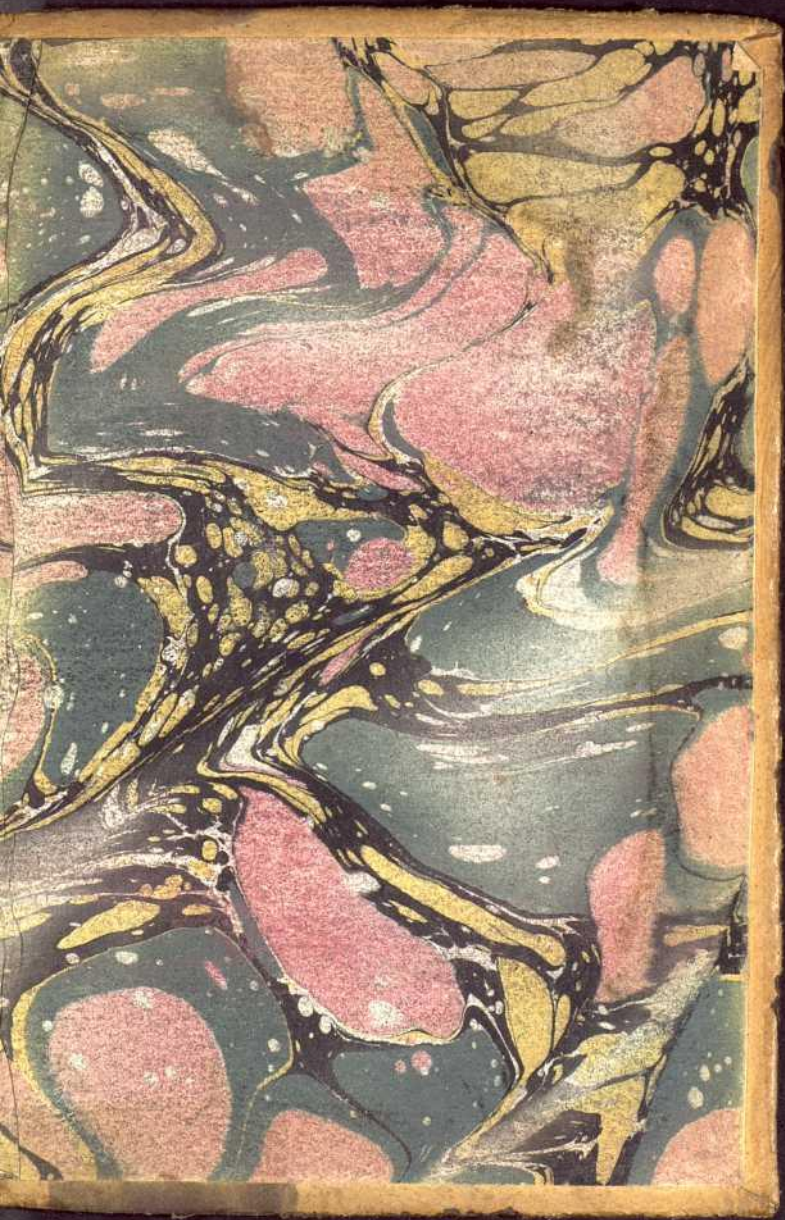
FINIS METAPHYSICAE.













Univer
Bl

ΕΡΜΕΙΟΥ

ΕΡΜΕΙΟΥ

ΙΑΚΟΒΙΟΥ

ΙΝΣΤΙΤΟΥ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΕΡΜΕΙΟΥ

ΕΡΜΕΙΟΥ

Universitat de València

Biblioteca Històrica

A-19

3

ΕΡΜΕΙΟΥ