PETRI CARDINALIS PÁZMÁNY

ARCHI-EPISCOPI STRIGONIENSIS ET PRIMATIS REGNI HUNGARIAE

OPERA OMNIA

PARTIM E CODICIBUS MANUSCRIPTIS, PARTIM EX EDITIONIBUS ANTIQUIORIBUS ET CASTIGATIORIBUS

EDITA

PER SENATUM ACADEMICUM

REGIAE SCIENTIARUM UNIVERSITATIS BUDAPESTINENSIS,

RECENSIONEM ACCURANTE

COLLEGIO PROFESSORUM THEOLOGIAE

IN EADEM UNIVERSITATE.

SERIES LATINA.

TOMUS I.

DIALECTICA.

BUDAPESTINI

TYPIS REGIAE SCIENTIARUM UNIVERSITATIS

MDCCCXCIV.


PROPOSITIONES THEOLOGICÆ
AVSPICIIS
Eminentissimi Principis
PETRI CARDIN PAZMANY
ARCHIP STRIGONIENSIS PRIMAT
HVNG S SEDA LEGATI NATI &c
defensæ
a Georgio Pohronicio Szelepcheny Vng
Coll Ger et Vng Alum

PETRI CARDINALIS PÁZMÁNY

ARCHI-EPISCOPI STRIGONIENSIS ET PRIMATIS REGNI HUNGARIAE

DIALECTICA

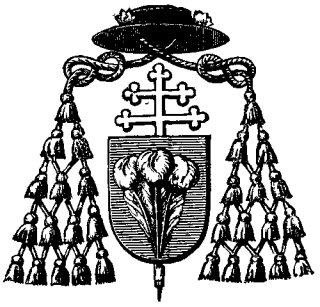
QUAM E CODICE MANUSCRIPTO BIBLIOTHECAE

UNIVERSITATIS BUDAPESTINENSIS

RECENSUIT

STEPHANUS BOGNÁR

SUAE SANCTITATIS SUMMI PONTIFICIS CAMERARIUS SECRETUS, PHILOSOPHIAE AC S. THEOLOGIAE DOCTOR, HUJUSQUE IN REGIA SCIENTIARUM UNIVERSITATE BUDAPESTINENSI PROFESSOR P. O.



BUDAPESTINI

TYPIS REGIAE SCIENTIARUM UNIVERSITATIS

MDCCCXCIV.

VITA PETRI CARDINALIS PÁZMÁNY.*

Petrus Pázmány de Panasz, magnum Ecclesiæ Hungaricæ lumen, nobili vetustoque genere Varadini natus est 4. Octobris a. 1570., patre Nicolao, comitatus Bihariensis vice-comite, matre Margaretha Massai. A parentibus calvinianæ confessioni addictis in eadem religione educatus, castra Calvinistarum, agente cumprimis Stephano Szántó celebri tunc temporis e Societate Jesu missionario, iam anno ætatis suæ tertiodecimo deseruit, moxque studiorum continuandorum causa Claudiopolim ad Collegium PP. Jesuitarum recens fundatum deductus, ibidem iuvenis septemdecim annorum Societati Jesu adscribi petiit. Noviciatu Cracoviæ, philosophicis studiis Viennæ in Austria absolutis, a. 1593. Romam a superioribus missus est, ubi emenso sub disciplina celeberrimorum magistrorum, uti Vasquezii et Bellarmini, theologiæ curriculo, a. 1597. doctorali laurea ornatus et presbyter ordinatus est.

Româ eodem anno Græcium missus, postquam per annum in Convictu adolescentum studiorum Præfecti munere functus est, in Academia, auspiciis Caroli Archiducis nuper erecta, Philosophiam primum triennio (1598—1601.), dein — transactis interea in missionibus hungaricis duobus circiter annis — Theologiam quatuor annorum decursu (1603—7.) publice docuit. Quanta vero ingenii alacritate, laborumve assiduitate muneri magistri vacaverit: ostendunt opera manuscripta, quibus singulas disciplinas a se traditas copiosissime illustravit, quæve ex parte conservata — *Dialectica, Physica, Theologia Scholastica* — nunc primum in hac editione luce publica donabuntur. Neque tamen his laboribus scholasticis, ut-ut herculeis, contentus, libris insuper typis vulgandis eodem tempore sedulam operam navavit, ita quidem, ut ab anno 1604.

* In usum potissimum Exterorum concinnata per *Raymundum Rapaics,* Historiæ Ecclesiasticæ in Reg. Scient. Universitate Budapestinensi professorem p. o.

usque annum 1607. quinque opera, partim ascetica, partim polemica prelo subiecerit, unum latinâ linguâ *(Diatriba theologica de visibili Christi in terris Ecclesia. Græcii 1605.),* quatuor reliqua idiomate hungarico exarata.

Anno demum 1607. munere docendi solutus quatuorque vota professus, in patriam redeundi facultatem obtinuit, moxque ad latus Archiepiscopi Strigoniensis Francisci Cardinalis Forgách adscitus, pio et zeloso Antistiti in negotiis gravissimis consilio ac opera semper adfuit; simul vero missionibus apostolicis addictus, labanti et pene ad incitas redactæ Ecclesiæ Hungaricæ totis ingenii animique viribus succurrere contendebat. Mirum sane, quot quantosque labores amodo exantlaverit, ut fidei adversarios ore et calamo strenue disputando confutaret, deiectos animis catholicos in spem erigeret, collapsam avitam religionem instauraret.

Brevi sex annorum spatio (1609—1614) utrâque linguâ plus quam decem opera polemica, partim minora, partim maiora publicavit, inter quæ illud cæteris palmam præripuit, quod sub titulo *Hodegus ad divinam veritatem* (Isteni igazságra vezérlő Kalauz) a. 1613. Posonii in lucem edidit. Opus hoc vastum, eruditum, operi Bellarminiano haud absimile, ad instruendum tamen laicos magis adornatum, integram eamque eximiam continet catholicæ doctrinæ adversus novatores sæculi XVI. apologiam; cumque simul stylo nitidissimo conscriptum esset, dici nequit, quantum rei catholicæ inter Hungaros profuerit.

Interea non scriptoris tantum, sed et concionatoris munere assidue fungebatur, nec minori successu suis concionibus, quam scriptis religionis catholicæ promovit incrementa. Tanta nimirum eius fama fuit oratoria, ut ad sacros eius sermones audiendos catholici simul et protestantes e longinquo adcurrerent, multique ex his converterentur. Concionum suarum partem ipse versus finem vitæ suæ collegit et volumine vastissimo posteritati reliquit, quæ iisdem hodieque insigni cum emolumento utitur; spirant enim robustam quamdam eloquentiam, et ad omnes artis rhetoricæ regulas compositæ, argumentorum vi æque ac dictionis venustate præstant: unde auctor earumdem iam a coævis Purpurati Ciceronis Hungari titulo cohonestatus est.

Præterea privatis etiam colloquiis multis, præsertim ex proceribus, fidei veritatem persuasit, ex quibus sufficiat commemorare Sigismundum Forgách, Proregem Hungariæ, fratrem Archiepiscopi,

quem hic ad amplectendam catholicam religionem triennio frustra cohortabatur; item GEORGIUM ZRINYIUM, Croatiæ banum, qui in regione Muraköz dicta catholicæ religionis extitit restaurator. Universim patria tenet traditio, Pázmánum triginta et eo amplius e prima Hungariæ nobilitate familias ad gremium orthodoxæ religionis reduxisse; quarum exemplum cum subditorum plurimi sequerentur, factum pedetentim, ut catholici numero et auctoritate aliarum confessionum asseclis prævalerent.

Tantorum meritorum præmia laturus, vel, ut verius dicamus, tam præclaris animi dotibus dignam nacturus provinciam: post obitum Cardinalis Archiepiscopi Francisci Forgách, postulantibus plerisque regni primoribus, a MATTHIA II. Rege, consentiente atque dispensante PAULO V. Pontifice, anno 1616. Præpositus primum Thurócziensis, moxque 28-va Septembris eiusdem anni Archiepiscopus Strigoniensis et Primas Regni denominatus est; Pragæque a Cardinale Khlesl episcopus consecratus, sedem suam Tyrnaviæ 29-a Novembris ingenti bonorum omnium applausu et gratulatione capessivit.

Ad apicem Ecclesiæ Hungaricæ sublimatus, conceptam de se spem uberrime implevit, quamvis in exercendo officio pastorali haud levia expertus fuerit impedimenta. Animadvertendum scilicet, archiepiscopatum eius in turbida admodum incidisse tempora. Vix enim FERDINANDUM II. in comitiis publicis anni 1618. Regem Hungariæ coronavit, secuta est anno insequente notissima illa Gabrielis Bethlenii, principis Transylvaniæ, in Hungariam invasio, paci publicæ reique ecclesiasticæ vehementer infensa. Pázmány, ut impendentia sibi mala evitaret, una cum Episcopis regni et Patribus Soc. Jesu Viennam se recipere coactus est, unde, cum a comitiis Neosoliensibus „ceu malus patriæ civis et publicæ tranquillitatis perturbator", perpetuo mulctaretur exilio, *Vindicias Ecclesiasticas* publici iuris fecit, quibus decreta eorumdem comitiorum divinis humanisque legibus contraria, ipso iure nulla esse gravissimis rationum momentis demonstravit. Sedata tandem per pacificationem Nikolsburgensem tempestate, post duorum annorum exilium ad sedem suam reverti poterat. Pax tamen optata caruit stabilitate. Bethlenius enim iam a. 1623. et iterum a. 1626. suas repetebat invasiones, ac postea quoque usque ad obitum suum irrequietæ mentis suæ molitionibus animos civium suspensos et anxios tenebat.

Turbidis hisce temporibus Pázmány Regi legitimo Ferdinando constanti fidelitate semper adstitit, et prærogativis Sedis suæ Primatialis strenue usus, nunc honorem iuraque regis tuendo, nunc paci restituendæ vel conservandæ adlaborando, in moderandis rebus publicis primas veluti partes tenuit. Singularis qua excellebat prudentia, dexteritas et constantia in agendo, præeminentem ei tum in consilio regio, tum in Regni comitiis auctoritatem conciliarunt. Cæterum insignem eius salutaremque activitatem politicam satis testantur vel varia quæ supersunt consulta eius, memorialia, nec non epistolæ; ex quibus una elucet genuinus eius patriotismus, quo animatus id semper præ oculis habuit, ut Throni maiestate salva persistente, iura pariter Nationis sarta tectaque servarentur.

At licet hoc modo, pro ratione temporum munerisque sui, negotiis sæcularibus necessitate quadam inevitabili continuo fere implicaretur: rei tamen ecclesiasticæ nunquam oblitus est. Imo vero hoc in primis curavit, ut omnes vigilantissimi Antistitis partes sedulo expleret, opusque Catholicæ Restaurationis, in quo in minoribus constitutus ore et calamo tanta cum laude desudabat, nunc ad primam Ecclesiæ Hungaricæ Cathedram elevatus, aliis etiam mediis, quæ ipsi sive pastoralis auctoritas, sive commoda temporalia suppeditabant, quam efficacissime promoveret. Cum autem ad hunc finem consequendum nil salubrius, nil magis necessarium Cleri iunioris informatione catholicâque studiosæ Iuventutis educatione iudicaret: his promovendis et augendis ante omnia curas suas addixit, insigni munificentia regiaque pene liberalitate seminaria atque gymnasia vel nova condendo, vel condita iam locupletando et perficiendo.

Atque sic eius munificentiâ successive exurrexerunt: Illustre, hodieque florens Seminarium pro alumnis hungaris Viennæ erectum, vulgo Pázmáneum dictum (1623.); Nobilium adolescentum Convictus Tyrnaviæ fundatus (1624.), quem quidem quinque post annis dissolvit, sed versus finem vitæ suæ opulentiore censu dotatum rursus restituit; Collegium Societatis Jesu Posoniense (1626.), cui etiam typographiam suam, quam Posonii habuit, donavit; Seminarium S. Adalberti Tyrnaviense (1631.); ac demum celebratissima eius fundatio: Insignis Academia Tyrnaviensis, quam deletis turcica rabie veteribus Hungariæ Universitatibus, duplici facultate, philosophica theologicaque instructam, 100.000 florenorum hungaricorum tradita summa a. 1635. fundavit, ut in ea „et animi belli-

cosæ nationis mansuescerent, et idonei tam regendis Ecclesiis, quam Reipublicæ administrandæ informarentur.“ Illam subinde Regni Primates Emericus Lósy et Georgius Lippay facultate iuridica auxerunt; Augusta vero Maria Theresia variis bonis ecclesiasticis ditavit et erecta facultate medica perfectam, a. 1777. in regni metropolim Budam transtulit.

Præter has fundationes Pázmány novis incrementis auxit Seminarium divo Stephano Regi devotum, superiore sæculo ab Oláho Archiepiscopo Tyrnaviæ excitatum; Collegium Tyrnaviense locupletavit; Jaurinense adiuvit; in Homonnense Patres S. J. plene restituit.

Interea de clero fidelibusque ad rectam vivendi normam, sublatis abusibus, adducendis ac in illa conservandis sollicitus, diœcesim suam per Archidiaconos visitari fecit, hacque peracta visitatione — quod iam pridem meditabatur, sed propter bellorum tumultus exequi non potuit, — a. 1629. Synodum diœcesanam Tyrnaviæ celebravit, cuius Acta et Decreta ipse scripto complexus est et in usum Cleri sui typis vulgari curavit. Abhinc quotannis synodum diœcesanam, binis vero vicibus (a. 1631. et 1633.) concilia etiam nationalia convocavit.

Sollicitus porro de decore domus Dei, deque religiosarum familiarum incremento: Cathedralem Ecclesiam, nec non claustrum PP. Franciscanorum una cum Ecclesia Tyrnaviæ, cœnobium S. Claræ Posonii, asceterium item ac Ecclesiam Franciscanorum in Arce Nova (Érsekujvár) magnis impensis aut excitavit aut instauravit; pro Societate Jesu vero, quam peculiariter amavit et fovit, residentiam Szathmárini fundavit. — Variis diœcesis suæ necessitatibus fundatione 30.000 florenorum prospexit.

Neque silentio prætereundum, quod potestatem faciendi testamenta, Prælatis Hungariæ temporum iniuria ereptam, eisdem, in notabile catholicæ religionis emolumentum, revindicaverit; quodve rescriptum a Ferdinando II. Rege impetraverit, quo pius princeps solenniter declaravit, neque se, neque successores suos in posterum bona ecclesiastica oppignoraturos vel ad alios profanos fines conversuros, sed personis ecclesiasticis semper collaturos.

Denique, tot licet curis distentus, labores suos literarios in Sede quoque Archiepiscopali continuare non destitit. Nominatim calamum strinxit contra Fridericum Balduinum doctorem Wittenbergensem, qui a. 1626. *Hodegum* eius impugnavit; et præter alia

opera minora in lucem edidit (ut supra retulimus) amplissimam *Concionum* suarum collectionem.

Medios hos inter labores Urbanus VIII. Pontifex, postulante Ferdinando Rege, virum „clarissimorum meritorum splendore notum“ a. 1629. S. R. E. Cardinalem titulo S. Hieronymi Illyricorum creavit; qua dignitate auctus, iussu Ferdinandi a. 1632. legationem Romam suscepit, ut Pontificem ad ferendum Imperatori contra Suecos auxilium, ineundumque cum catholicis principibus fœdus permoveret. Res quidem haud ex sententia processit; Pázmánus tamen hac occasione, ut quidam ait, „oris maiestate, eloquentiæ vi, sapientiæ tam humanæ quam divinæ profunditate, raraque in uno homine Principis et Religiosi coniunctione, Urbem totam in admirationem sui rapuit.“

Morbo ex itinere Romano contracto, ingravescenteque iam ætate, postremis vitæ annis multis, ut ipse conquestus est, afflictabatur corporis incommodis, neque tamen — perseveraturus usque in finem — a consuetis laboribus unquam cessaverat. Tandem, cum paucis post obitum Ferdinandi II. diebus, fractis iam viribus, Tyrnaviâ Posonium profectus esset, ut inde ad salutandum Ferdinandum III. Viennam tenderet, lethali correptus infirmitate, a. 1637. 19-a Martii piissime obiit, ibidemque in Ecclesia S. Martini honorifice sepultus est, ad pedem mausolei S. Joannis Eleemosynarii, quod ipse eidem adhuc anno 1632. construxerat. Vir vere magnus, „de Hungaria, si quis unquam, apostolice meritus,“ grataque posteritatis memoria multiplici titulo dignissimus. Quæ ut memoria externo quoque signo orbi patesceret: Joannes Cardinalis Simor nobilissimâ statuâ in Basilica Strigoniensi magno decessori erectâ, sumptibus Principem decentibus, munificentissime curavit.

*

Adjicimus duo documenta brevia, sed eloquentissima de laudibus Pázmáni.

BREVE URBANI VIII. PONTIFICIS AD PÁZMÁNUM, QUO EI RUBRUM BIRETUM TRANSMITTIT.

Urbanus Papa VIII. Dilecte Fili noster, salutem et apostolicam Benedictionem. Voluntaria paupertate dives, et religiosa humilitate triumphans, potuisti iam pridem in Claustrorum secessu convertere ad tuarum virtutum spectaculum oculos non minus Imperantium, quam Coelitum. Postea autem ad Strigoniensis

Ecclesiæ naufragia gubernanda vocatus, docuisti Hungaros populos, inesse religiosis Sacerdotibus pietatem ad pacandum Numen, nec deesse prudentiam ad negotia publicæ salutis transigenda. Qui ita de tuis laudibus sentiebamus, gavisi sumus non mediocriter, Ecclesiasticæ Purpuræ decus tibi Cæsarea suffragatione postulari. Quare nos nuper, apostolico Senatu plaudente, ad amplissimam dignitatem tantum Præsulem proveximus. Ut autem quamprimum purpureis Cardinalatus insignibus Sacra ista Frons decoretur, rubrum byretum ad Te, nostro nomine, defert dilectus filius Guilielmus Theobaldus Mormanus, qui suis ac insignibus patrui meritis commendatus, Pontificii Cubicularii honore in Urbe perfruitur. Qui alios docere soles in Cathedra sacerdotalis sapientiæ oracula salutis, iam pridem scis, Vaticanam Purpuram regali splendore fulgentem, pretioso Crucifixi Iesu sanguine rubescere, ac proinde insignia esse doloris, non superbiæ. Quare, speramus, Te editurum esse ea Christianarum Virtutum exempla, ut omnes fateantur, Te non minus moribus, quam infulis agnosci Apostolorum hæredem et Ecclesiæ Principem. Complectimur te brachiis apostolicæ Charitatis, Dilecte Fili noster, cui paternam Benedictionem intimo cordis affectu impertimur. Datum Romæ apud Sanctam Mariam Maiorem, sub annulo Piscatoris, die XI. Decembris MDCXXIX. Anno Pontificatus nostri septimo.

EPISTOLA FERDINANDI II. AD PÁZMÁNUM.

Reverendissime in Christo Pater, Amice charissime.

Eximiæ consolationis et gaudii, quo senilem ætatem meam et graviores annos solari divina benignitas dignata est, quin Dilectionem Vestram, antiquum et fidum amicum meum, absque mora redderem participem, intermittere non potui. Die siquidem hesterna, id est XXII. Decembris, consensu totius Serenissimi Collegii Electorum charissimus meus Filius, Serenissimus Ferdinandus, Hungariæ et Bohemiæ Rex in Regem Romanorum electus et renunciatus feliciter extitit, hæredemque et successorem in solio meo Imperiali collocatum vidi. Quod eo maioris solatii et lætitiæ Dilectioni quoque Vestræ argumentum fore non ambigo: quanto sinceriorem eius animum et ardentius erga prosperum rerum mearum successum studium semper sum expertus. Ego vero paterna fiducia feror, Serenissimum meum Filium Maiorum Augustæ Domus Nostræ gloria dignum sese præbiturum. Quem ut florentem, divinæque benedictionis ubertate cumulatum Vestra Dilectio videat, sincero precor affectu. Cui in reliquo gratia et clementia Cæsarea et Regia propensus maneo. Datum in Imperiali civitate Ratisbona die XXIII. Decembris anno MDCXXXVI.

DILECTIONIS VESTRAE

benevolus

FERDINANDUS.

AD LECTOREM

DE HUIUS EDITIONIS ORTU ATQUE RATIONE

PROLOGUS GENERALIS.

Nos Scientiarum Universitati Budapestinensi Regiæ inserti Theologorum Ordinis h. t. magistri, quibus *Omnium* PETRI Cardinalis PÁZMÁNY *Operum* edendorum cura, per illos ad quos pertinebat, delegata incumbit, e re esse censuimus, ut hic, in capite suscepti operis, tum quo hæc Editio universim spectaret, tum vero etiam eiusdem ortus atque ratio, præfationum consvetudini ubique gentium receptæ conformiter, explicationis explanationisque quodam genere doctis quorum interest patefieret.

Quod igitur ad scopum instituti Nostri adtinet, nulla sane divinatione res eget, adeo ea palam et patula præsto iacet: propositum enim Nobis nunc id est, ut Omnia Petri Cardinalis Pázmány *Conditoris huius Nostræ Almæ Universitatis Budapestinensis* Opera, edita atque inedita, latina non minus quam hungarica, in unum collecta lucem conspiciant, atque ut sic Universitas Nostra tandem etiam illud gratitudinis officium in Fundatorem Suum expleat, quod omnis humanitatis iudicio Parentum reliquiis literariis immortalitati mandatis non tantum rite custoditis verum etiam in eruditionem animorum pie docteque quam diligentissime adhibitis continetur atque absolvitur.

Et scriptorum quidem Petri Card. Pázmány hungaricorum editionem tum emolumento tum etiam decori literarum hungaricarum futurum esse, nemo est nostratium, qui non videat, vix ac ne vix quidem unus qui non confiteatur libenter. Ille namque est, qui artem scribendi urbane in linguam hungaricam non tam induxit,

quam ab initiis prope nationis profectam sed diu in squalore jacentem arte omnino magistra ad robustæ virilitatis florem primus evexit.

E latinis vero operibus illius, in quibus asperitates et acumina Scholarum latini ingenii adspiratione moderata sistuntur, sufficiat Tibi Ben. Lector hic duo tantum commemorare: primum hanc ipsam in isto tomo conclusam *Dialecticam,* in qua Tibi primitias quasdam et libamenta Pázmánianæ eruditionis præbemus, deinde Codicem illum Bibliothecæ Universitatis Nostræ, qui, uti monitum coæva manu fronti inscriptum perhibet, Theologiam scholasticam *„Cardinalis Pázmány quam Græcii dictavit Anno 1603. et deinceps Collegio Tyrnaviensi in memoriam Academici Fundatoris datam Anno 1638.“* continet. In Codice hoc carissimo Theologiæ Moralis plurimæ et Dogmaticæ nonnullæ quæstiones ample et subtiliter pertractatæ inveniuntur et quidem illius *S. Thomæ Aquinatis* superstructæ sapientiæ, quam catholicos theologos hac ipsa nostra ætate qui gubernacula Ecclesiæ divinitus obtinet Leo Papa XIII. summa et fidei et doctrinæ auctoritate sectandam iusserat.

Consilii vero *edendorum* Petri Card. Pázmány *Omnium Operum* ortus atque ratio hæc est:

Anno s. 1881. die 30. Decembris Bibliothecæ Universitatis Nostræ Director, cum ille sit, qui pro munere suo inter cætera etiam Codd. Mss. Conditoris almæ Universitatis Nostræ curam gerat, datis ad Senatum Academicum literis proposuit, ut in memoriam diei a condita Universitate semisæcularis quinti, qui tunc a. 1885. adventurus expectabatur, Opera magni Fundatoris Nostri edita et inedita, latina non minus quam hungarica, collecta ederentur.

Senatus autem Academicus, facto die 7. Januarii a. 1882. conventu, nec momento cunctatus est laudare consilium, quod vel gratitudo in Conditorem Universitatis postularet; lataque statim sententia decrevit: *edenda esse duplici, ut propositum erat, serie,* latina et hungarica, Omnia Opera Petri Cardinalis Pázmány; sed, antequam negotium susciperetur, de vi ac ratione Editionis sententiam Theologorum Ordinem rogandum esse, ad quem præ cæteris jus et officium sententiæ dicundæ pro rei natura pertineret.

Sic igitur res perlata est ad hunc nostrum Ordinem Theologorum. Nos vero mox habito rite consessu eam maturi examinis rationisque referendæ gratia commisimus delectis duumviris, qui ubi iam multum temporis consumserat sciscitatio atque studium,

quod, proh dolor, frustra in detegendis reperiendisque collocabant Commentariis Petri Pázmány, qui *De Anima* inscribuntur, et quos diligentissimus rerum Pázmánianarum scrutator Guilielmus *Fraknói* „aut latere alicubi aut periisse“ censuerat, duobus pro re nata reddiderunt scriptis rationem, quibus et fieri posse ac oportere editionem cogitatam, et modum quo ea institui possit, per summos apices aperiebant. Favit autem sententiæ illorum tum Noster Ordo, tum etiam, postquam hic illi altera vice rescripserat, die 27. Decembris a. 1884. amplissimus Universitatis Senatus.

At non hic stitit Senatus Academici pietas in Fundatorem Universitatis Nostræ. Etenim Senatus consultum eodem die factum est, quo decretum de editione omnium Petri Card. Pázmány operum absoluta, legibus academicis recentioribus conformiter, ad Summum Universitatis Moderatorem, *Augustum* dico *Trefort*, rerum religioso-politicarum institutionisque publicæ t. t. regium administratorem firmitatis præsidiique opportuni obtinendi causa perferebatur. Summos autem rei publicæ honores consecutus vir ille tantum abest, ut sive unum sive alterum detrectaverit, ut etiam dato ad Senatum Academicum mox rescripto tum rata se habere, quæ Almæ Universitatis Senatus in hac re hucusque edixerat, lubentissime professus sit, tum auxilium præsidiumque suum instituto adfuturum benevolentissime spoponderit. Et promissa vir amplissimæ industriæ revera servavit. Ex ære enim publico Universitatem spectante mox 1500 florenorum summam præparationum expensis ferendis proposuit.

Sic inceptum anno 1885. et seq. stetit. Deinceps inter præcautionum præparationumque curas, ut rerum humanarum natura vicissitudinesque ferunt, quum interim a. 1890. de mandandis sive latinæ sive hungaricæ sive utriusque seriei exemplaribus evocationem publicam ad eruditam societatem dedissemus mandataque vicissim revera accepissemus, causa ista tam præclara omnibusque qui sapiunt multum desiderata delapsa est in difficultates, quarum aliæ ad Editionis *technicas*, aliæ ad eiusdem *numarias* rationes potissimum pertinebant. Quod quidem mirum nemini fortassis videbitur, si perpenderit in Editionis istius instituto agi de magni prorsus momenti re, cuius exitus in omnem eventum tutus et tum tanti Auctoris memoriæ dignus tum vero etiam existimationi expectationique rei peritorum doctrina florentium par omnino effici pro viribus debeat.

Difficultatis numariæ anxietates et timores, quod libenter profitemur, solvit tandem atque missos fecit, qui rebus Hungariæ religioso-politicis institutionique publicæ regius administer hoc tempore præest, Albinus e Comitibus *Csáky,* qui dato ad Senatum Academicum die 16. Octobris a. 1893. rescripto nuntiare Senatum Nostro Ordini iussit: pactum esse inter se et Regni Primatem Principem Claudium Cardinalem *Vaszary* Archi-Episcopum Strigoniensem, Seminarii clericorum Budapestiensis, qui Generale Seminarium regni Hungariæ dicitur et est, Summum Rectorem et Moderatorem de eo, ut ad sumptus et expensas e parte ferendas editionis Operum Petri Cardinalis Pázmány ex fundorum Seminarii huius proventibus, — partem enim unam expensaram ipsius Editionis proventus subministrabunt, partem vero alteram Typographia Universitatis sustinebit, quæ etiam, nequid Editionis decor splendorque detrimenti capiat, videre debet, — annuus census 1950. florenorum in septennium, donec scilicet editionis negotium absolutum fuerit, exolvatur et annue convertatur; ipsum vero hoc Editionis negotium nunc iam ita esse accelerandum, ut quotannis — Deo O. M. favente — bini atque bini prodeant librorum tomi, sanctæ memoriæ Fundatoris opera latina et hungarica alternatim publici iuris ususque efficientes, adeo ut *Gratitudinis Magnum hocce Monumentum* septennio et quatuordecim circiter librorum tomis totum tandem absolvatur. Quod Deus bene vertat.

Atque hæc ferme sunt, Benevole Lector, quæ præfari Tibique præ cæteris dici hic oportebat.

Quod ad opera Petri Cardinalis Pázmány et operum tomos singulatim adtinet, de iis, quum occurrerint, singulis, animadversione et scitu necessaria singuli editores suo quisque loco monebunt.

Interim vero, Lector Benevole, precamur et repetendo iterumque iterumque precabimur ut valeas, vicissim vero studiis ac laboribus Nostris pro tua humanitate favere, velimus, non desistas.

Datum Budapestini, a. d. VI. Kalendas Februarii, die S. Joanni Chrysostomo Episcopo Confessori et Doctori sacro, a. ab ortu N. S. MDCCCXCIV.

DIALECTICA.

PRAEFATIO IN DIALECTICAM

DE RATIONE OPERIS ET RECENSIONIS.

Codex manuscriptus e quo editio hæc parata est, sequentem habet in fronte a manu coëva appositam adnotationem: „Hæc Logica sumptibus D. Cardinalis Petri Pázmány ex autographo ipsius Cardinalis descripta est in ordine ad typum, sed imprimi non potuit, morte authoris interveniente.“ Evidens ergo ex his est, codicem non esse autographum ipsius auctoris, sed copiam pro typographo sumptibus auctoris exaratam.

Indolem copiæ quod attinet, forma literarum est ubique simplex, distincta et elegans, textus tamen multis in locis lacunosus est et mendis depravatus. Amanuensis enim, qui disciplinis philosophicis non videtur sufficienter eruditus fuisse, ubi aliquas in fonte suo voces legere non potuit, vel lectas non satis intellexit, eas simpliciter omisit, omissionemque spatio vacuo indicavit. Ad hæc ex attentionis quoque remissione, plura intulit plus minus gravia textui vitia. Tandem interpungendi ratio per totum opus admodum confusa est, sensumque passim offuscans.

Ab hisce itaque mendis opus purgare, textumque quantum fieri potest pristino nitori restituere, ut talis esset qualis primum ab auctoris manu prodierat, propositum mihi fuit. Quomodo autem id exsequi studuerim, paucis enarrabo. Imprimis statui textum apographi adamussim ita exhibere, ut in codice manuscripto habetur, nihilque in eo mutavi præter leviores quosdam calami lapsus, qui quomodo legendi sint, ob rei evidentiam nemini incertum esse potest. Hos, quin expresse monerem, in ipso textu correxi, ne lectori relinquerem quod editori faciendum erat. Præterea mutavi

confusam interpungendi rationem, quam non sine molesto labore per totum opus delevi, aliamque pro ea substitui. Plane necessariam fuisse hanc mutationem, inspicienti manuscriptum non est opus multis probare. In omni enim pagina iteratim occurrunt ibi puncto separata talia, quæ ab invicem divelli non possunt, et e contra arcte conjuncta, quæ nullo modo cohærent. Sane, comparatio vel obiter instituta cuilibet palam faciet, innumera fere loca, quæ in manuscripto plane obscura et inintelligibilia sunt, in textu reviso sola meliore interpunctione perspicua et clara reddita esse. Aliud in corpore textus non mutavi, sed omnia fideliter ita exhibeo, uti in manuscripto sunt.

In implendis lacunis et corrigendis mendis per amanuensem textui illatis, hac methodo usus sum. Ubi auctor aliorum sententiam refert, ibi contuli sedulo citatorum scriptorum loca et ex iis supplevi defectus correxique errores, et quidem aut simpliciter transscribendo inde voces quæ in nostro textu desunt et corrigendo quæ hic depravatæ sunt, aut vero, quod multo frequentius fieri debuit, simul conjecturæ quoque indulsi. Auctor enim noster, parum sollicitus de verbis, non solet aliorum sententias verbotenus referre, sed solum secundum sensum, et ideo in locis citatis voces supplendæ plerumquæ non adsunt, sed ope conjecturæ inde colligi debent. Iis dein in locis, ubi auctor non aliorum, sed suam mentem exponit, deficiente alio adminiculo, unice ex sensu et contextu sermonis, atque ex placitis auctoris alibi clare expositis conjeci, quid et quomodo legendum sit. Et sic, licet nihil temere addiderim, nec ex perverso pruritu corrigendi quidpiam mutaverim, probe tamen sciens, aliquando aliam quoque conjecturam tam bonam esse, ut difficile sit decernere, utra ob sensum et contextum magis præferenda sit, præsertim cum non raro accidat, ut melior cuidam videatur conjectura, quam alius quis judicet inferiorem esse alteri: ideo conjecturas quibus lacunas complevi, parenthesi inclusi et literis cursivis imprimi curavi, ut a lectore facile dignosci et examinari possint; correctiones vero non intuli in corpus textus, sed solum in margine adnotavi, sedulo cavere volens, ne dum alienum errorem emendare nitor, forte proprium in textum inferam.

Ab addendis notis quibus doctrina auctoris illustraretur abstinere debui, ne moles libri immodice excresceret, et solum ibi posui per exceptionem brevem notulam, ubi prævidebam, lectorem

dubitare posse, an verbis sanus insit sensus et proinde an locus vere ita legendus sit, sicuti eum textus exhibet.

Citationes demum quod attinet, eas maxima ex parte accuratas esse reperi, et ubi aliquem errorem detexi, id in margine notavi. Id tamen monere debeo, quod licet loca citata ex plerisque Aristotelis libris facile reperiantur in iis quoque operum ejus editionibus, quæ nunc in eruditorum manibus versantur, citata tamen ex libris Topicorum et ex libro primo Posteriorum Analyticorum non tam facile est reperire. Antiquorum enim hos libros in „locos" respective „textus" dispertientium divisiones, in recentioribus editionibus aut plane negliguntur, aut si ponuntur, numerus eorum ab eo, quem auctor noster indicat, valde discrepat. Ad tollendum incommodum hoc, pro numero „locorum" et „textuum," quando auctor ex hisce libris citat, libenter adscripsissem in margine numerum capitum, si per hoc lectorem vere juvassem. Ast notum est omnibus qui varias Aristotelis editiones inter se aliquando contulerunt, in iis non solum „locorum" et „textuum," sed etiam capitum distinctionem variam esse. Distributio enim librorum Aristotelis in capita et textus, non ab Aristotele, nec a proximis ejus ætati interpretibus profecta est, sed a serioribus editoribus, quorum quisque peculiarem libros distribuendi et in capita ac textus dispertiendi rationem amplexus est. Dicta ergo adnotatio parum profuisset lectori, et ideo nolui inutilem operam suscipere, sed has quoque citationes reliqui ita ut in manuscripto sunt.

Et his dixi humanissime Lector omnia quæ monenda habui. Tuum nunc est, de pretio operis editi et de valore recensionis judicare. Quale judicium tuum de meo, pluribus sane quam forte credas difficultatibus obnoxio labore erit, nescio; id tamen certissime persuasum habeo, si paulo altius in studium operis istius descenderis, te quoque confessurum, malo prorsus fato evenisse, ut editio insignis istius operis tam diu negligeretur, quod auctor, arduis licet Ecclesiæ et rei publicæ negotiis occupatissimus, brevi ante mortem adhuc excudi cupiebat, morte tamen præventus, voti compos fieri non potuit. Principiorum enim hoc opere systematice expositorum cognitio, miro modo juvat pleniorem operum polemicorum auctoris intelligentiam, et studium quoque scholasticæ philosophiæ haud leve ex ejus editione accipit incrementum. Petri enim Pázmány insigniter felix ingenium hic quoque ex omni linea refulget, qui præter ventilatas in Isagoge Porphyrii et Organo Aristotelis

quæstiones, permultas alias adhuc, ab insignioribus tam græcis et arabibus, quam potissimum latinis Aristotelis commentatoribus motas, pertractat. Et quidem, quæ ab illis bene dicta fuerunt, ea hic novis plerumque rationibus confirmata reperies; ubi vero auctor eos hærere, falli, aut vera falsis miscere comperit, ibi tam docte, tamque copiose ea de re disserit, et in reconditissimis quoque philosophiæ problematibus nodos ac perplexitates tam apte dissolvit, ut sine exaggeratione dici possit, eum acri acutoque ingenio suo, multos haud parum celebratos philosophos, si non superare, certe æquare. Excudendo igitur opus hoc, non ingratum, ut arbitror, scholasticæ philosophiæ cultoribus suscepimus laborem.

DE NATURA DIALECTICAE.

DISPUTATIO UNICA PROOEMIALIS

IN QUA EA, QUAE DE LOGICA IN COMMUNI DICENDA SUNT, COMPREHENDUNTUR.

Ut receptæ consuetudini morem geram, quædam hoc loco de natura et accidentibus Logicæ pertractanda censui, omnino tamen astrictius quam vulgo fieri solet, propterea quod multa, quæ hoc loco dici possent, ex iis, quæ alibi examinabuntur, commodius deducemus. Et ut in universum de ea, quam servaturi sumus procedendi ratione aliquid dicamus, in iis, quæ parum in tota Philosophia et Theologia usum habitura videbuntur, breviores erimus, ut ad ea diligentius examinanda plus temporis habeamus, in quibus quasi cardinibus Philosophia et Theologia versatur universa. Hac enim ratione viam sternemus, ad obscurissima et difficillima religionis nostræ mysteria vel explicanda clarius, vel facilius ab infidelium calumniis vindicanda. Ea vero in logicis præsertim difficultatibus pertractandis, quantum rei obscuritas patietur, claritate procedemus, ut tironibus ista proponi meminerimus, id est, quibus omnia novitatis ac difficultatis plena videantur.

QUAESTIO PRIMA.

De Logicae nominibus, existentia, inventoribus, et modo inveniendi.

ARTICULUS 1.

DE LOGICAE NOMINIBUS.

Aristoteles 1. Poster. tex. 1. antequam aliæ quæstiones de aliqua re tractentur, *quid nominis?* praecognoscendum esse docuit, seu, quod clarius expressit Themistius in 2. Poster. initio: nominis

significationem principium esse debere omnis inquisitionis. Quare et nos Logicæ nomina breviter explicabimus, ordine deinceps quatuor illas quæstiones tractaturi, quas de una quaque re fïeri posse ait Aristoteles 2. Posterior. tex. 1.: *si est? quid est? propter quid est? et quod est?* id est, ut Toletus et alii ibi exponunt: *qualis res sit?* Tria igitur sunt vulgata huius facultatis nomina.

Primum, quo a veteribus peripateticis apellatur, est *Logica,* sic enim totam hanc facultatem vocat Alexander* in præfatione Prior. statim initio, Simplicius, Ammonius, Themistius initio prædicamentorum, Boëthius initio comment. in lib. 1. Topicor. Ciceronis, et Cicero De finibus 1., et Stoici teste Plutarcho lib. 1. De placitis philosophorum, Diogenes lib. 7. in vita Zenonis, quorum sententiam in fine questionis 2-dæ referam. Verum Aristoteles hoc nomine nunquam totam hanc facultatem in iïs, quos habemus libris apellavit, quamvis dicat interdum logice quærere, ut 12 Metaph. tex. 4., interdum logice speculari, ut 3. Phys. tex. 40., logice considerare 8. Phys. tex. 70., logice dicere 7. Metaphys. tex. 11., logice credere aliquid ex quibusdam 1. Poster. tex. 36., et 2. De generatione animalium cap. 6. logicas demonstrationes apellat, quæ ex universalioribus et remotioribus,[1] a propriis principiis procedunt. Per logicas autem rationes etc. intelligit Aristoteles, ut vult Simplicius 8. Phys. in tex. 70. com. 84. rationes, quæ non sunt demonstrativæ et ex propriis principiis, sed probabilibus et maxime communibus, quæ in Topicis traduntur. Item Averroes 1. Cœli com. 70. et 8. Phys. com. 70. dialecticas rationes ait esse etiam demonstrationes, quarum præmissæ ex Dialectica sumuntur. Unde 1. Phys. com. 35. rationes logicas in universum definiens, eas esse dicit, quarum propositiones sunt declaratæ in Logica, id est in iis libris, qui Topici apellantur, quod late ostendit Zimara in tabula, verbo: Logica demonstratio, ex Simplicio et Alexandro et aliis. Zabarella lib. 1. De natura Logicæ cap. 6. logicæ ait rationes, sunt probabiles rationes. Probabilior tamen est expositio illa Averrois ex 8. Phys. et videtur esse manifeste Aristotelis illo 2. De generatione animalium. Hoc porro nomen a græco: λόγος originem habet, quod quia varias significationes habet, controversum est, a quanam earum Logica nomen sortiatur. Interdum enim significat sermonem, sive externum, quo animi sensa aliis detegimus, sive internum, qui non est alius quam operatio intellectus, ut col-

[1] Supple: tanquam

* Aphrodisiensis, philosopus peripateticus, flor. 200. p. Chr.

ligitur ex Aristotele in cap. De quantitate, ubi sermonem esse ait quantitatem, non tamen omnem, sed eum, qui voce profertur, quasi præter hunc alium quoque esse sermonem significans, ut ibi notant interpretes; nam quemadmodum conceptus animi vere et proprie dicuntur verbum, ita quoque sermo rationis appellari non inepte potest. Interdum significat quidditatem rei, seu essentiam definitione explicatam, quomodo in cap. De æquivocis sumit Aristoteles, ut notant ibi interpretes. Nam quod latine habetur: ratio diversa, græce est: λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, sermo essentiam et rationem explicans, ut omittam alias significationes, quas alii adferunt, quod scilicet λόγος interdum significet mentem, seu intellectum. Certum enim est ab his significationibus Logicam non sortiri nomen. Si enim ideo diceretur Logica, quia est in intellectu: eadem ratione omnis habitus intellectus Logica foret nominandus. Præterea nec dicitur a λόγος, ut hæc significat sermonem externum (quamvis male id Sotus concedat hic q. 1., unde et grammaticam Logicam dici posse inquit); et ratio est: nam Logica non considerat sermones, nisi forte aliqua pars eius Logicæ quam tradidit Aristoteles, ut initio lib. Periherm. dicitur, sed operationes intellectus voce ac sermone explicatas. Verius ergo est, Logicam dici a λόγος, ut significat sermonem etiam internum rationis, seu intellectus operationis,[1] et ita a Cicerone in Oratore ad Brutum sermocinalis apellatur, et a Seneca in epist. 90. rationalis, eo quod circa rationis sermones, seu operationes versatur, ut etiam notat Isidorus in lib. 2. Etymologiarum cap. 22.;[2] Divus Thomas 1. Poster. lect. 1., et 1. Periher. initio; Scotus initio Prædicamentorum, — quamvis Zabarella lib. 2. De natura Logicæ cap. 16. ea quoque ratione putat dici rationalem, quia agit de ratiocinatione; etsi enim non solam argumentationem tractet Logica, a præcipua tamen parte accipit denominationem, et D. Thomas in l. Periher., loco citato, quia agit de ente rationis. Ex his intelligitur, errasse Iavellum in tract. 1. logico cap. 2. sub finem, qui Logicam a λόγος et ἰηος, vel ἰηα, quod significat scientiam, deduci vult; ἰηος enim, vel ἰηα nihil tale significat.

[1] operationes

[2] cap. 24.

Secundum nomen est *Dialectica*, deductum a διαλέγεσθαι, quod significat disserere, seu ut Plato in Alcibiade versus finem inquit, uti ratione. Disserere autem, ut late prosequitur Fonseca 2. Metaph. c. 3. q. 1. sec. 2. significat interdum probabiliter disputare, a qua significatione sæpe Cicero Dialecticam disceptatricem, Quintilianus c. 21. lib. 2. disputatricem appellant; interdum vero sive probabi-

liter, sive necessario deducere aliquid ex alio, vel, ut Alexander 1. Topic. initio ait, interrogando et respondendo indagare aliquid. Porro nomen Dialecticæ apud antiquos non eo[1] modo usurpatum esse reperio. Nam Plato teste Alexandro loco citato, et Boëthio uti supra, aliquando Dialecticam pro arte dividendi usurpari,[2] ut in Sophista et Phædro, aliquando pro tota Philosophia teste Philopono initio Priorum, Marsilio Ficino in argumento Euthydemi, Alcinoo cap. 6. de doctrina Platonis. Nam Plato 7. de Repub. ait, Dialecticam certa methodo de quavis re inquirere: quid sit? et in Philebo disserendi facultatem, ait esse cognitionem entis quod in eodem statu manet, de quo Fonseca loco citato lec. 7. Item Plotinus Enneade 1. lib. 3. cap. 4. Dialectica, ait, est habitus, qui ratione de unoquoque potest dicere: quid sit? quo ab aliis differat? non opinione, sed scientia tractans de omnibus. Eodem sensu Dialecticæ nomen usurpatum a Stoicis testatur Alexander loco citato, Diogenes lib. 7. in vita Zenonis, qui Dialecticam scientiam verorum, falsorum et neutrorum appellavit. Interdum tamen Plato Dialecticam pro hac facultate usurpat, ut in Parmenide et Phædro. Sed his omissis, difficilius est explicatu, quo sensu Aristoteles hoc nomine sit usus. Multi enim docent, ut Zabarella lib. 1. De natura Logicæ cap. 9., Simplicius 1. Phys. tex. 8., Alexander 1. Priorum præfatione, Boëthius loco citato, eam solam Logicæ partem, quæ Topica apellatur, id est, quæ ex probabilibus procedat, nomine Dialecticæ ab Aristotele nuncupari. Et probari potest primo, nam Aristoteles, Rhet. cap. 1., 1. Poster. tex. 27., 1. Elen. cap. 2., 4. Metaph. tex. 5. ait: Dialecticam de omnibus disputare: ergo de utraque parte contradictionis, quod expresse docet Aristoteles 1. Prior. cap. 1., 1. Post. tex. 5., 1. Rhet. c. 1., ubi ait, versari circa contraria, sicut et Rhetoricam, et 1. Poster. tex. 27. si Dialectica, ait, determinatorum quorundam esset, non interrogaret, quasi scilicet parata ad utramque partem contradictionis oppugnandam, licet non posset utraque pars contradictionis probari vel improbari, nisi probabiliter: ergo Dialectica solum ex probabilibus disputat. Confirmatur: nam vox διαλέγεσθαι hoc indicat; significat enim idem, quod disserere. Sed ut ex Alexandro dixi, disserere positum est in interrogatione et responsione; at, qui interrogat, paratus esse debet ad utramque partem problematis oppugnandam: ergo. Secundo, Aristoteles expresse ait: Dialecticam syllogismum esse, qui procedit ex probabilibus 1. Top. cap. 1., 3. Metaph. tex. 2., 1. Poster. tex. 34., 2. Prior. cap. 21. in fine: ergo

[1] eodem

[2] usurpavit

Dialectica erit facultas, quæ docet argumentari ex probabilibus. Similiter dialecticum syllogismum contradistinguit demonstrationi 1. Top. cap. 1. Contraria tamen sententia, Aristotelem scilicet Dialecticæ nomine fere semper universam Logicam significasse verior est, quod et Fonseca 2. Metaph. c. 3. q. 1. sect. 2. in fine ait. Nam in 1. Rhet. c. 1. post medium, ait Aristoteles, de quolibet syllogismo vel universam Dialecticam, vel partem[1] considerare; et in fine capitis: Dialecticæ ait esse, tam syllogismum, quam apparentem syllogismum considerare; et paulo supra: eiusdem esse facultatis, et veri, et verosimilis considerationem. Respondent adversarii: agere Dialecticam de omni syllogismo quoad formam et structuram syllogismi, licet non applicet Dialectica hanc formam, nisi materiæ probabili. Sicut enim, inquiunt, in Rhetorica et sunt præcepta recte dicendi, et præterea est applicatio eorundem ad quæstionem propositam, et ex utraque conflatur una Rhetorica: ita in Dialectica est primo modus considerandi argumenta quoad formam, deinde explicatio[2] eius ad certam materiam. Dialectica autem solum applicat ad probabilem, licet forma quæ applicat,[3] communis sit omnibus syllogismis, et ita, ratione formæ, agit de omni syllogismo. Sed contra est primo, quia modi conficiendi syllogismos quoad formam, non in Topicis, sed in Analyticis tractantur. Deinde inferius, cum de divisione Logicæ agemus, ostendam, Dialecticam non applicare ulli materiæ sua præcepta, quod nunc ex Aristotele probasse sufficiat. Is igitur in 1. Rhet. initio: Dialecticæ munus esse ait, de iis tractare, quæ omnibus scientiis sunt communia, et nulli determinate[4] propria; at in materia v. g. physica, vel simili, probabiliter disputare non est commune omnibus scientiis: ergo non est munus Dialecticæ &c.; et 1. Rhet. cap. 2. in fine, postquam docuerat Rhetoricam et Dialecticam tradere locos, qui sunt communes materiæ physicæ, civili &c. addit, quod si quis ex illis propositionibus deducat, faciet ignorans aliam quam Dialecticam et Rhetoricam scientiam: illam scilicet, cuius principia habebit. Vult ergo Aristoteles, quod tam rhetor quam dialecticus, cum applicant sua præcepta alicui materiæ, id faciant, ut habentes aliam scientiam, ad quam spectat materia, cui applicata sunt præcepta. Falsum ergo est, Dialecticam applicare determinatæ materiæ sua præcepta, nisi concedatur, eum, qui sola Dialectica sit instructus, de rebus physicis probabiliter posse disputare. Confirmatur: Aristoteles 1. Metaph. tex. 8. ait, antiquos errasse propter ignorantiam Dialecticæ; at id

[1] Supple: illius

[2] applicatio

[3] applicatur

[4] determinatæ

de sola Topica non potest intelligi, hæc enim ad scientiam necessaria non est, et ipse Aristoteles quasi explicans se 4. Metaph. tex. 8. ait, eos ignorasse Analyticam, cuius scilicet inventorem se facit in fine Elenchorum. Ad primum argumentum: qua ratione Aristoteles dixit Dialecticam de omnibus rebus disputare, similiter etiam dixit 4. Metaph. tex. 5. philosophum de omnibus rebus posse speculari, non tamen ideo inferimus: Philosophiam probabiliter tantum disputare. Deinde ratio propter quam Dialectica dicatur de omnibus rebus disputare, et syllogismum dialecticum versari circa utramque partem contradictionis, est illa, quod Aristoteles eas omnes vocet syllogismos dialecticos, (sicut et de logicis paulo ante diximus) quorum sunt loci et sedes argumentorum in Topicis applicati, ut ipsemet 1. Rhet. cap. 2. sub finem ait. Volo, inquiens, ait[1] dialecticos syllogismos, quorum locos dicimus, ut maiorum, minorum etc., quod et Averroes 8. Phys. com. 70. annotavit, dialecticos inquiens syllogismos esse, qui componuntur ex propositionibus in Dialectica explicatis, etiam si sint demonstrationes. Idem habet 7. Metaph. com. 2. Et quia ex his locis, pro utraque parte contradictionis probabiliter inferenda, desumi possunt argumenta in quacunque materia: ideo syllogismum dialecticum circa contradictoria versari ait, et Dialecticam utramque partem probare, id est, dari locos, qui ex se non magis determinati sunt ad unam partem contradictionis, quam ad aliam concludendam.

[1] esse

Ad confirmationem respondeo: sæpe aliud esse a quo nomen rei imponitur, et aliud quod nomen ipsum significat, ut recte D. Thomas 1. par. q. 13., art. 8. ad. 2., et q. 18. art. 2. in corpore, ubi lapis, inquit, significat talem rem, cui hoc nomen fuit impositum, ab illa proprietate, quæ est lædere pedem, et tamen lapis non significat hanc proprietatem, sed ipsam rei substantiam; similiter modestia dicta est quædam virtus, ex eo quod ponat modum in rebus, non tamen omnis virtus ponens modum in rebus est modestia: itaque, in præsenti, Dialectica nomen sortita est ab illa proprietate, quod probabiliter disserat, significat tamen totam hanc facultatem. Quanquam dici etiam possit: disserere non tantum esse probabiliter disputare.

Ad secundum. Iam dixi, syllogismum dialecticum vocari ab Aristotele, qui aliquam propositionem desumptam ex Dialectica continet, cuiusmodi syllogismi cum procedant ex communibus, contradistinguuntur demonstrativo, qui ex propriis procedit, quod expresse docet Aristoteles 1. Elench. cap. 2. ubi syllogismum doctri-

nalem ex propriis principiis cuiusque scientiæ procedere ait, dialecticum ex probabilibus. Unde apparet, per probabilia Aristotelem solum intelligere axiomata quaedam communia et non peculiaria alicuius scientiæ, quamvis verissima sint et, ut Averroes dicebat, etiam demonstrationi conficiendæ utilia. Adde etiam, per probabilia Aristotelem intelligere, quæ non sunt indemonstrabilia, ut 1. Top. c. 1. aperte habet. Unde cum ait dialecticum syllogismum constare probabilibus, sensus est: constare eiusmodi propositionibus, quæ probari possunt; cum demonstrativus, saltem aliquis, primis et indemonstrabilibus constet.

Tertium nomen Logicæ est Instrumentum seu Organum sciendi, quomodo appellat eam Ammonius et Simplicius initio Prædicamentorum, Alexander et Philoponus initio Priorum, et Aristoteles apud Diogenem lib. 5. Logicam instrumentum exactissimum vocabat, propterea quod tradat modum conficiendi instrumenta ad scientias adipiscendas, demonstrationem scilicet, definitionem etc. Vocatur etiam modus sciendi, quod nomen aptissimum est, eo quod tota Logica versetur in tradendo modo, quo sine errore scientias consequamur. Et hoc nomen ab Aristotele traditum volunt multi 2. Metaph. tex. 15. cum ait, absurdum esse quærere scientiam et modum sciendi simul, ubi per modum sciendi Averroes, Alexander, D. Thomas, Fonseca etc. Logicam intelligunt. Mihi vero longe diversa videtur eo loco Aristotelis intentio. Dixerat enim, quosdam in omnibus rebus quærere demonstrationes mathematicas; alios non laborare de demonstrationibus, sed sola authoritate duci; quosdam accurate omnia doceri velle; aliis sicut in contractibus, ita et in disputatione illiberalem videri nimiam diligentiam. Subdit: unum quemque antequam ad scientiam admittatur, instrui debere, quales in ea scientia probationes exspectare debeat, (quod fusius prosequitur 1. De partibus animalium cap. 5., ut qu. 4. dicam) ne videlicet exactiorem in aliqua scientia quæramus explicationem, quam eius natura patiatur, ut si a mathematico suasiones, a rhetore demonstrationes exigam, quod ineruditi ait Aristoteles esse 1. Ethic. cap. 3. Omnino enim absurdum esset, si dum scientias addiscimus, ignoraremus, quales in ea probationes sunt quærendæ et qua methodo et ratione ea acquiri debeat, quod solum docet Aristoteles loco citato: absurdum est modum et scientias simul quærere. Alibi vero, nempe 4. Metaph. tex. 8. docet, antequam ad alias scientias accedamus, in Logica bene versatos esse oportere,

ARTICULUS 2.

DE EXISTENTIA LOGICAE.

Epicurus apud Diogenem lib. 10. in vita Epicuri, repudiabat Dialecticam, sicut et Aristippus, apud eundem lib. 2. in vita Aristippi, Seneca tamen in epist. 90. eam solam Dialecticam reiecisse Epicurum ait, quæ separata sit a physicis et ab aliis disciplinis facultas. Certum tamen est, dari Logicam, quæ doceat modum rectas faciendi operationes intellectus, quod unica ratione, desumpta ex Aristotele 1. Rhet. cap. 1. initio, probo. Omnis operatio, quæ bene et male fieri potest, id est cum errore et sine illo, potest per aliquam artem dirigi; sed discursus noster et iudicium possunt fieri bene et male, cum experientia constet sæpe homines errare in discurrendo: ergo potest dirigi per aliquam artem, et consequenter dari potest ars, quæ doceat, quomodo sine periculo erroris ratiocinemur. Confirmatur. Circa alias hominis operationes potest esse ars, quæ nos in illis dirigat; ergo et circa intellectus operationes. Sicut enim intellectus considerare potest operationes aliarum potentiarum, et notare earum vitia ac perfectiones, atque adeo tradere præcepta quomodo bene fiant, ita, cum supra se possit reflectere, potest considerare suas operationes, notare modum quo recte fiunt, et vitia, quæ in eis contingunt; ergo, cum ut docet Aristoteles 1. Metaph. cap. 1. experientia genuerit artem, tradi possunt præcepta, quibus dirigatur intellectus, ne erret in suis operationibus. Talia autem præcepta de facto dari plurima, in sequentibus constabit, ubi regulas enunciationum, syllogismorum et cæterorum explicabimus. Ergo datur Logica, cum nomine Logicæ non aliud intelligamus, quam scientiam, quæ huiusmodi præcepta certa et infallibilia tradit.

ARTICULUS 3.

DE LOGICAE INVENTORIBUS.

Variæ sunt authorum sententiæ de inventore Logicæ. Quidam enim aiunt, Platonem primum duabus Philosophiæ partibus, naturali scilicet et morali, addiclisse Logicam ut Eusebius in lib. 1. De præparatione evangelii cap. 1., Diogenes lib. 3. in vita Platonis, Isidorus in 2-do Ethy. ib. 3. cap. 3.[1] Theophrastus apud Rhodiginum lib. 7. Antiquarum lectionum cap. 2. et 3. Prometheo tribuit

[1] 2. Etymol. cap. 24.

eius inventionem, quasi is e cœlo simul cum igne Logicam detulerit. Alii apud eundem Rhodiginum lib. 8. cap. 1., et lib. 18. cap. 37. Mercurium Logicæ authorem faciunt, ideoque huius facultatis symbolum in manibus gestare Mercurium, angues implexos, quod implexa per Dialecticam extricarit. Diogenes lib. 9. in Zenon. Aristotelis testimonio Zenonem facit Dialecticæ inventorem, quem etiam Eusebius lib. 10. De præparatione cap. 1. laudat a Dialectica. Alii Aristotelem faciunt Logicæ parentem, ut Alexander in fine 2. Elench., Averroes 1. Phys. in fine prologi. Sed revera ante Aristotelem fuit Dialectica, nam Platonem, Aristotele antiquiorem, insignem dialecticum fuisse tradit Philoponus initio Prior., Ammonius præfatione in Porphyrium, Laërtius Diogenes in vita Platonis, Alcinous cap. 3. et 4., et deinceps in lib. De doctrina Platonis, Bessarion lib. Contra calumniatores Platonis cap. 5. Imo ante Aristotelem scripsere plerique Dialecticam, nam Clitomachus[1] primus de prædicamentis scripsit teste Diogene lib. 2. cap. Diodorus,[2] Archytas Tarentinus scripsit libros De prædicamentis, qui adhuc extant, et quem secutus est Aristoteles in Prædicamentis, ut Simplicius in initio Prædicamentorum annotavit. Ipsemet Aristoteles, in fine Elenchorum, de syllogismis nihil a quoquam ante se traditum ait, sed suo sudore ea longo tempore indagata, quæ de eo tradidit, et 1. Metaph. tex. 8. antiquos, ait, fuisse ignaros Dialecticæ, et 13. Metaph. summa 2. cap. 1. Socratem ait fuisse inductionis et definitionis inventorem, nondum tamen eius tempore *(inventam)* Dialecticam fuisse; idem et 1. Metaph. tex. 60.,[3] 8. Metaph. tex. 6. Deinde de partibus *(De partibus animalium lib. 1.)* cap. 1. in fine, Socratis tempore, ait, usum definiendi solum fuisse.

[1] Clinomachus

[2] seu: in Diodorum,

[3] text. 6.

Ego ut meam de hac re sententiam dicam, existimo, si cui[4] ceterae omnes scientiae in prima hominis conditione Adamo fuerunt a Deo infusae, ut probat D. Thomas prima parte q. 94. art. 3., Tertullianus Apol. 47. n. 590., ita Logicam quoque illi inditam fuisse; et sicut ipse alias scientias per manus ad posteros transmisit, ut annotavit Eusebius lib. 10. De præpar. cap. 1., Eugubinus lib. 1. De perenni philosophia cap. 1., Theodorus lib. 1. De curandis græcanicis affectionibus, ita Logicam quoque eis tradidisse, et in universum scientias omnes ab Hebræis ad alias gentes transmissas esse, recte ostendit Eugubinus ibi, Justinus in Parænesi ad gentes, Clemens Alexandrinus 1. Stromatum, Tertullianus Apolog. c. 20. Nam imprimis Aegyptii ab Abrahamo dicere[5] Arithmeticam, et rerum

[4] sicut

[5] didicere

cœlestium notitiam, ut ait Josephus 1. de Antiq. cap. 9., Eusebius 9. De præpar. c. 3. et 4. a quibus, inquit Josephus, ad Græcos pervenere, scilicet scientiæ. Græci enim, ut Orpheus, Homerus, Plato ad Aegyptios discendi causa profecti sunt, ex Diodoro l. 3. c. 6.[1] Strabo inter ruinas Heliopoleos, ait, monstrare ruinas domus, in qua Plato et Eudoxus tredecim annos cum sacerdotibus Aegyptiorum manserunt. Imo Augustinus 2. De doctrina christiana c. 28. Platonem a Jeremia propheta multa didicisse conjicit, licet 2. Retract. cap. 4., id retractet. Imo Clearchus (apud. I.[2] 1. lib. contra Apionem circa medium, Eusebius 9. De præpar. cap. 3.) ait, Aristotelem cum Judæo quodam conversatum, a quo multa didicerit. Verum postea longo tempore, ut ceteræ scientiæ fuere obsoletæ, sic puto Logicam quoque, multis ornatibus additis, pene suam speciem, ut fere fit in iis, quæ per manum traduntur, *(amisisse,)* nec distincte ab aliis scientiis tradi solitam, donec postea Plato, Socrates, Aristoteles, et alii eam purgarunt, amplificarunt, et excoluerunt, qua in re præcipua laus Aristoteli debetur, qui primus syllogisticam doctrinam certa methodo proposuit, et in artis formam redegit, ut non immerito ob id Alexander loco citato dixerit, gratias ei deberi pro Logica illustrata maiores, quam mente concipi possint. Aristotelis laudes latius prosequitur Pererius lib. 5. cap. 1. Philosophiæ naturalis, Fonseca præfatione in Metaph., eumque ait Averroes 3. De anima com. 14. fuisse exemplar, quod invenit natura ad demonstrandam ultimam perfectionem hominis, et 3. Metheor. cap. 2. ubi etiam gratias agit Deo, quod talem et tantum virum mundo dederit. Aristoteles enim fuit, ut Averroes eum vocat primus magister, qui nihil sine forti probatione dixit, ait iden Averroes de Gener. com. 38. Addit in Aristotelis lib. 2. Metaph. tex. 2. etiam iis, quorum opinionibus non acquiescimus, agendas esse gratias, nam et ii, industriam nostram exercent. Ut enim Simplicius initio Prædicamentorum ait, etiam, qui veritatem oppugnarunt, multa pulchra theoremata contemplandi occasionem aliis dederunt.

[1] Suppl: scimus

[2] Josephum Flavium

ARTICULUS 4.

DE MODO INVENIENDI DIALECTICAE.

Sciendum est, intellectum nostrum capacem quidem esse ad scientias omnes capessendas, ex se tamen tabulæ rasæ, in qua nihil descriptum sit, similem esse docet Aristoteles 3. de Anima

tex. 14.; siquidem nemo a natura sapiens est, ut 6. Ethic. cap. 11. dicit Aristoteles, sed vel inventis per se artibus, vel studio acquisitis. Hic examinandum est, quomodo primo inveniri potuerit Logica; vel si a Deo infusa Adamo fuit, quomodo obsoleta jam restaurari potuerit? De modo *(inveniendi Dialecticæ, vide)* Toletum 1. de initio cap. 4.[1] Et licet fieri possit, ut ars aliqua, quoad illam partem, quæ intellectum perficit, a priori inveniatur, non quidem ex perfecta cognitione illius potentiæ, cuius est exercere opera artis, nam cum potentia sit indifferens ad bene vel male operandum, nihil in illa est, quod doceat rectum operandi modum, sed ex cognitione v. g. causæ finalis, ut si quis cognoscat causam finalem domus, quæ est, ut a cœli tempestatibus homo defendatur, facile colliget, debere habere tectum, ut imbres excludantur, parietes, ut venti arceantur, fundamenta, ne facile subvertatur, — communiter tamen a posteriori et per experimenta artes et scientia generantur, ut docet Aristoteles 1. Metaph. c. 1., 2. Poster. c. ult. et Quintilianus lib. 1. c. 2. Experientia autem aliud non est, quam multæ recordationes rerum similium, ut iis locis docet Aristoteles. Nec est contra hoc, quod multæ artes ex similitudine aliarum artium, quæ circa materiam proportionalem versantur, inventæ sint. Nam ea ipsa similitudo, et proportio *(materiæ,)* non nisi experimento cognita est et indagata. Porro inventæ iam scientiæ, quæ initio balbutientes fuere et imperfectæ, sensim ad perfectionem perductæ sunt, ut habet Aristoteles 1. Metaph. tex. 50. et eleganter Seneca 6. Natural. c. 5., cum, ut ait Aristoteles 2. Elench. c. ult., inventis facile addere sit, et 1. Ethic. c. 7. *(ait, cujuslibet artis est, quod deest addere.)*

[1] qu. 1. De Dialect. in communi cap. III.

Ut autem de Logicæ inventione dicamus, supponendum est: præcipuum munus illius esse, ut ostendat, quales nam sint bonæ ac rectæ operationes intellectus nostri, ut syllogismi, definitiones etc., ac proinde totam difficultatem in eo versari, ut explicemus, qua ratione homines advertere et judicare potuerint, quando et quare fierent rectæ operationes, quando secus. Ex eo enim intelligetur, potuisse ab illis adsignari modos aliquos operandi certos et infallibiles. Quod ut explicemus, supponendum est secundo: naturaliter inditam esse omnibus hominibus vim intellectivam per quam sine ulla arte discurrunt, enunciant etc., quam vim intellectus, vulgo naturalem Logicam apellant, eo quod id præstat naturaliter et cum periculo erroris, quod ars certo et sine periculo facere docet. Unde Aristoteles 1. Elench. c. 11. dixit, etiam illiteratos

quodammodo uti Dialectica, et 1. Rhet. c. 1. omnes aliquomodo participes esse Dialecticæ, quia tamen ait, temere multi rejiciunt, ideo ars dari dicitur, quæ sine errore docet inquirere. Deinde ea est vis intellectus nostri, ut non solum de aliarum potentiarum operationibus, per directam earum cognitionem experimentum possit capere, sed etiam supra proprias se reflectere possit operationes et de iis ferre indicium. Sicut enim se ipsam cognoscere potest, ut ait Aristoteles 3. de Anima tex. 8., ita a fortiori et suas operationes.

Dico igitur hoc modo inventam esse Logicam: cum naturaliter homines argumentarentur, definirent, etc. advertere cœperunt, hoc interdum vitiose fieri, — id quod deprehendere facile poterant, eo quod ex illa argumentatione absurda quædam, principiis lumine naturæ notis, vel certe experimentis repugnantia sequerentur — interdum veritatem ipsam huiusmodi argumentationibus attingi, quod qua ratione cognoscere potuerint, difficilius est explicare. Juniores communiter hoc modo explicant. Advertebant, inquiunt, interdum rectas se conclusiones deducere, eo quod cum experimentis sensatis vel *(lumini)* naturali convenire conclusionem illatam viderunt; tum observabant modum et dispositionem terminorum atque[1] et propositionum, quem in tali syllogismo adhibuerunt; demum similem illi terminorum dispositionem diversis ac plane disparatis materiis applicabant, in quibus omnibus, cum comprehenderent, semper rectas inferri conclusiones, intulerunt: huiusmodi terminorum dispositione observata nunquam posse esse antecedens verum et consequens falsum, ac proinde consequentiam esse bonam. Sed profecto, sic nec attingunt, nec explicant difficultatem huius rei. Licet enim observata tali dispositione terminorum deprehendere possent, rectam inferri conclusionem, quando per experimenta sensata vel lumine naturae constaret, illam conclusionem quæ infertur esse veram, si tamen aliquam conclusionem, quæ illis modis certa non esset, intulissent, unde quæso cognoscerent, falsa ne an vera esset conclusio? Et tamen, nisi cognoscatur, etiam in materia cuius veritas aliunde non constat, recte inferri conclusionem, non potest universaliter concludi, talem modum argumentandi esse bonum. Neque enim hoc modo recte inferres: iste modus argumentandi explicatus[2] materiæ quæ mihi lumine naturæ vel experimento nota est, semper rectam infert conclusionem; ergo etiam applicatus cuilibet materiæ. Facile enim negari potest consequentia. Adde, quod nisi in omnibus materiis experimento cogni-

[1] æque

[2] applicatus

tum sit, talem argumentationem recte concludere, non potest universaliter inferri semper recte concludere. Denique si hoc modo inventa fuisset Logica, sequeretur modum argumentandi in Barbara,* probatum esse inductione, quod tamen admittendum non est; tum quia multo evidentior est consequentia in Barbara, quam in inductione; tum quia non explicant, quomodo consecutio inductionis cognita sit esse vera. Unde cum imferunt hoc modo: in omni materia apte concludit syllogismus, in quo termini taliter disponuntur qualiter v. gr. in Barbara; ergo talis illatio est formalis, unde quæso cognoscere poterant huiusmodi consecutionem inductionis esse bonam? Si per aliam inductionem: ergo dabitur infinitus processus in huiusmodi argumentationibus.

Existimo igitur, ita quidem Logicæ inventionis initia se habuisse, ut perdocti authores docent, scilicet in huiusmodi rectis operationibus advertisse modum homines, qui in operando observaretur, et postquam diuturna experientia cognovissent, servato illo modo operandi, in quacunque materia, de cuius veritate aliunde constabat per experientiam vel lumine naturæ, rectam inferri conclusionem, suspicari ceperunt, eum argumentandi modum in omni materia recte concludere. Sed ulterius dum huius rei causam inquisiverunt, deprehenderunt tandem velut a priori causam, cur hi modi argumentandi essent necessarii quoad consequentiam, quia scilicet primis illis principiis per se ac lumine naturæ notis: *dici de omni, et dici de nullo,*** inniterentur vel immediate, ut modi directi primæ figuræ, vel mediate, ut reliqui, qui modi argumentandi lumine naturæ cognoscuntur esse veri et infallibiles. Unde experientiæ illæ, quæ præcesserunt hanc notitiam, solum deservierunt, ut prima illa principia, scilicet Dici de omni etc., et qui iis innituntur modi argumentandi, recte apprehenderentur. Sicut ergo dantur propositiones per se notæ, quæ nulla egent probatione, ut habet Aristoteles 1. Rhet. c. 2., 1. Top. c. 9. in fine, quæ solo sensu vel pœna indigent,*** ut habet in illo c. 9. Top.; ita dantur modi argumentandi per se, et lumine naturæ evidentes, qui per alios probari non

* Unus ex terminis technicis, quos veteres efformarunt ad argumentationum modos altius memoriæ infigendos.

** Principia *dici de omni et dici de nullo* sunt: quidquid universaliter affirmatur de subjecto, affirmatur de omni contento sub illo; et quidquid negatur de subjecto, negatur de omni contento sub illo.

*** Dubitantes v. gr. utrum parentes diligendi sint nec ne, pœna indigent; dubitantes vero, utrum nix alba sit, sensu.

possint, ut innuit Aristoteles 6. Ethic. c. 3.; ne videlicet detur infinitus processus in probationibus consequentiarum, quem dari non posse ostendit Aristoteles 2. Metaph. tex. 4. Et hæc prima et potissima pars Logicæ primo inventa est, de modis scilicet recte argumentandi, cuius adminiculo reliquæ non difficulter inveniri potuerunt. Ex quibus constat, non debuisse inventionem Logicæ præcedere Logicam artificialem; et unam partem Logicæ, deservire potuisse ad reliquas inveniendas.

QUAESTIO SECUNDA.

Quodnam sit obiectum Logicae.

Doctrïnæ ordo postulabat, ut Logicæ essentiam explicaturi, antequam ad ultimam eius differentiam, quæ ex obiecti cognitione pendet, (sicut in universum omnium potentiarum, ut ait Aristoteles 2. de Anima tex. 33.) veniremus, subalternas eius species examinaremus, an videlicet — cum certum sit, esse in genere qualitatis et habitus intellectivi — sit scientia vel habitus instrumentarius; an practica, vel speculativa. Quia tamen ista longas ac difficiles supponunt disputationes de natura scientiæ, de practico et speculativo, consultius visum est, ea hoc loco præterire; nam ex iis, quæ in Posterioribus disputabuntur disp. 6. in Poster. q. 2. dub. 3., quid de hac re sentiendum sit, deducemus. Præsentem vero quæstionem, ut confusio vitetur, *(duas)* in partes dividimus, in quarum prima aliarum sententiæ refellentur, in secunda nostra explicabitur.

PRIMA PARS.

IN QUA ALIORUM OPINIONES REFELLENTUR.

Supponendum est ex communi authorum contra quos hic agemus *(sententia,)* subiectum scientiæ aliud esse inhæsionis, et est illa potentia, cui scientia tanquam accidens inhæret v. g. intellectus; aliud attributionis seu prædicationis, estque res illa, cui attribuuntur ea omnia quæ in scientia aliqua considerantur, tanquam passiones, principia, partes etc. Istud subjectum attributionis dicitur etiam obiectum, similitudine sumpta ab obiecto aliarum potentiarum, ut advertit D. Thomas prima parte q. 1. art. 7. Obiectum enim est id, quod cognoscendum objicitur alicui potentiæ, et quonïam ma-

teria, circa quam versatur aliqua scientia objicitur illi cognoscenda aliquomodo: ideo dicitur obiectum. Unde aliquid esse obiectum habitus cognosci tum[1] non est aliud, quam per illum cognosci talem rem. Dicitur etiam materia, quia scientia supponit suum obiectum esse, ex. 1. Poster. tex. 2. et 25. quemadmodum formæ substantiales materiam; quod,[2] verum sit, in lib. Poster. explicabitur. Dicitur genus 1. Poster. tex. 25, seu genus subiectum tex. 20, et 3. Metaph. tex. 4. eo quod sub se continet plures species, et hoc quidem subiectum si sit adæquatum vel principale, omnia ad illud referri debent, quæ in scientia tractantur, tanquam principia, partes et passiones; nam ut Aristoteles ait 4. Metaph. tex. 3. eadem scientia considerare debet species obiecti, et (ut ex eodem libro tex. 1. et 2. colligitur) passiones et principia, quod 1. Poster. tex. 25. expresse docet. Huiusmodi autem obiectum in scientia aliud est materiale, et est res ipsa, quæ consideratur a scientia; aliud formale, et est formalis ratio sub qua illa res consideratur, quæ scilicet determinat et limitat obiectum materiale. 1. Ethic. c. 7. Sic Geometria rectum angulum considerat, sed diverso modo, ex se capax, ut consideretur ab aliis scientiis, ad unam aliquam scientiam, quæ habet certum modum considerandi illam rem, sibi proprium et peculiarem.* Sumitur autem hæc distinctio per analogiam ad materiam et formam physicam, ut id dicatur in animali,[3] quod latius patet et determinatur; formale, quod determinat. Et hoc modo ait Aristoteles 2. Phys. tex. 26. fabrum considerare aes usque ad aliquid, id est secundum aliquam peculiarem proprietatem, quatenus scilicet formas artificiales *(recipere)* potest, non autem secundum aliam. Unde recte advertit Aristoteles 1. Phys. tex. 16. circa eandem rem versari et physicum et mathematicum, quod 2. Phys. tex. 16. et sequentibus repetit, sed ita ut Mathematica a motu et quibusdam passionibus abstrahat, quas Physica considerat. Et per huiusmodi rationem formalem, aiunt, communiter constitui scientias in tali determinata specie et ab aliis distingui. His præmissis, unum est in quo omnes conveniunt: Logicam ideo inventam esse, ut dirigat nostras operationes intellectus, ne inter operandum erremus. Licet ergo, quanam ratione, effective ne vel alio modo id faciat Logica, controversum sit, ut quæstione

[1] cognoscitivi

[2] Supple: quomodo

[3] materiale

* Confusa hæc constructio ita ordinanda est: Sic Geometria rectum angulum, qui ex se capax est, ut diverso modo consideretur ab alis scientiis, considerat, ut pertinet ad unam aliquam scientiam, quæ habet certum sibi proprium et peculiarem modum considerandi illam rem.

4. dicemus, dirigere tamen operationes intellectus, ita ut certo et sine periculo erroris fiant, nemo inficiatur. Et ratio est, nam omnis operatio humana, quæ bene vel male fieri potest, per aliquem habitum, et certam cognitionem dirigi potest, ut quæstione præcedenti dixi; sed operationes intellectus possunt bene et male fïeri, et possunt etiam dirigi ut bene fiant: ergo debet esse aliquis habitus certus, qui illas dirigat. At præter Logicam nullum esse habitum, inductione patet: ergo etc.; ipsa vero Logica nihil aliud habet, quam modos, quos inter operandum servare debeamus, ut quomodo syllogismus et cetera fieri debeant, quæ sunt operationes intellectus: ergo. Quod vero id faciat certa quadam et infallibili ratione, probatur; nam ea omnia, quæ tradit de operationibus intellectus, probat manifeste, si lumine naturæ cognita non sint, per reductionem figurarum ad primam, per regulas ad bonam consequentiam cognoscendam, et similia; deinde, quia multæ scientiæ innituntur bonitati illationis, quam lumen naturale immediate non ostendit, sed a Logica per reductionem ad modos primæ figuræ ostenditur: ergo, cum illæ scientiæ infallibiles esse non possint, nisi huiusmodi bonitas consequentiæ, quam Logica docet, sit infallibilis, infallibili ratione ostendit has esse bonas consequentias Logicæ.

PRIMA SENTENTIA.

Prima sententia est: obiectum Logicæ esse voces, aut operationem philosophicam, et sermonem ratione conclusivum. Videtur Simplicii et Ammonii præfat. in Prædicamenta Aristotelis, Philoponi præf. in Priora, Bernardi Mirandolani inïtio suæ Logicæ, Secundi in Prologo, et Platonicorum teste Alcinoo De doctrina Platonis c. 20. Probant: tum quia hac de causa Logica dicitur sermocinalis; tum quia omnia, quæ Logica tractat, definiuntur per orationem, ut enunciatio, syllogismus, definitio. Syllogismus est oratio, definitio est oratio, propositio est oratio.

Dico primo: obiectum Logicæ adæquatum non esse voces, aut orationem vocalem. Dixi adæquatum, nam partiale obiectum esse, saltem ejus Logicæ quam tradidit Aristoteles, non nego. Ut enim initio Perihermenias ostendam, Aristoteles non agit eo libro, nisi de oratione vocali. Ergo oratio vocalis est obiectum saltem partiale Logicæ Aristotelis. Probatur conclusio: nam quamvis voces non essent, nec esse possent, adhuc possibile est hominem

ratiocinari, et eius discursus bene vel male fieri posse: ergo posset aliquis modus excogitari, quo ita dirigeretur, ut non erraret; ergo licet voces non essent possibiles, possibilis esset facultas, quæ dirigeret operationes intellectus, quam Logicam appellamus. Sed si voces essent obiectum Logicæ, hoc fieri non posset. Si enim inpossibile est scibile, non est ens, proinde nec verum; ergo et scientia esset impossibilis. Nec argumenta contraria urgent, nam sermocinalis dicitur Logica, a sermone interno, ut q. 1. dixi, syllogismus vero dicitur oratio lib. 8., mentalis videlicet. Quod si Aristoteles solas operationes vocales pertractavit, (quod solum volunt græci authores pro I. sententia), ideo factum est, quia facilius intelligitur operatio vocalis, nam mentalem concipere difficile est, ut ex dicendis constabit. Ex his apparet, falli juniores, qui aiunt, Aristotelem voce explicare operationes mentales; et ideo non voces, sed operationes vocibus expressas esse obiectum partiale. Revera enim non solum voce,[1] sed etiam vocales enunciationes explicat. Unde loco generis, ponit in definitione enunciationis, quid[2] sit vox, quod sufficit, ut vocalis enuntiatio sit obiectum partiale Logicæ Aristotelis.

[1] subintellige: explicat operationes mentales,

[2] quod

SECUNDA SENTENTIA.

Secunda sententia est: obiectum Logicæ esse ens rationis seu secundas intentiones; ita expresse D. Thomas 4. Metaph. lect. 4., opusc. 42. c. 4., opusc. 48. et 56. in fine, Averroes 4. Metaph. com. 2.; Sotus q. 5. proœmiali, Toletus q. 5. conclus 4., Balduinus quæsito 1. De subiecto Logicæ, Iavellus 6. Metaph. q. 7. initio, Jandunus 2. Metaph. q. 12., 6. Metaph. q. 4. Citantur permulti alii pro hac sententia, ut Scotus q. 3. in Porphyr., Ammonius in Prædicamenta, Alexander praef. in lib. Prior, Philoponus initio Postpræd., qui secundas intentiones dicunt esse obiectum Logicæ; sed ex his multi per secundas intentiones ipsas operationes intellectus intelligunt, ut Scotus se explicat in Prædicamenta q. 1., idem Jandunus loco inferius citando, ut disp. De ente rationis dicemus, Mirandola lib. 2. Apologiæ sec. 5., lib. 4. sec. I. et 2., ubi obiectum Logicæ dicit esse secundas intentiones, eas tamen esse entia realia. Qui autem optime hanc sententiam explicant, aiunt, Logicæ obiectum non esse quodlibet ens rationis, sed illud tantum, quod ad intellectus operationes consequitur, quod nihil aliud aiunt esse, quam relationes quasdam, seu respectus vel ordines rationis in rebus

cognitis, ut cognitæ sunt. Hoc porro ens rationis non quomodo cunque considerari a Logica, sed quatenus formaliter est directivum operationis intellectus, quod ens rationis est, inquiunt, instrumentum seu modus sciendi. Fundamentum et explicatio huius sententiæ talis est: Logicæ est dirigere operationes intellectus; idque non quod faciat rectas operationes, nam ut infra ostendemus, particulares scientiæ sunt, quæ in propriis materiis rectas faciunt operationes; sed quia dat modum et instrumentum, quo dirigi possint operationes: ergo illud instrumentum seu modus per quem dirigit operationes, est obiectum Logicæ. At non tantum possunt operationes intellectus dirigi per ens rationis, verum etiam de facto Logica per illa dirigit. Ergo illa sunt obiectum. Minorem quoad primam partem explicant, et probant, posse scilicet dirigi per ens rationis operationes, siquidem tunc sunt rectæ operationes, cum iis percipimus rem, sicut est; ex eo enim quod res est vel non, oratio vera est vel falsa, ex Aristotele cap. de substantia. Ex quo fit, illud esse optimum instrumentum dirigendi operationes intellectus, per quod cognoscimus, an ita rem intellexerimus sicut eius natura postulat. Sed per ens rationis id commode fit. Sicut enim omnes ad invicem habent quandam habitudinem et proportionem, ut non quælibet cuilibet possit attribui, vel negari de quolibet, et tunc solum bona est operatio intellectus, cum attribuitur alicui id, quod cum illo habet connexionem, vel negatur quod ab illo separatum est: ita quoque non quælibet entia rationis ad quaslibet res consequuntur, sed ad tales res, quæ habent connexionem sequitur tale ens rationis, quale non sequitur ad illas, quæ non habent talem connexionem, sicut non ex quolibet corpore sequitur quælibet umbra. Atque ideo si homo conferatur cum substantia, ens rationis quod sequitur ad hominem est esse subiectum, esse prædicatum ad substantiam. Similiter ad animal sequitur ens rationis, quod est genus, ad hominem species, et in tertia operatione ad aliqua sequitur ens rationis hujus modi: esse antecedens et consequentiam, majorem, minorem, extremum etc. Quæ cum ita sint, facile est cognoscere per ens rationis, quæ operatio sit bona. Cum enim tradat Logica, qualia sint entia rationis quæ rectam operationem consequuntur, et qualia quæ falsam, ut v. g. entia rationis, quæ sequuntur in Barbara talia esse, ut omnes propositiones sint universales, ut terminus qui habet ens rationis; medii termini sint subiectum respectu maioris extremi, prædicatum respectu

minoris. Si dum operor, sequuntur ad meam operationem entia rationis prioris generis, signum est, operationem esse bonam; si secundi, malam. Sicut ergo stilus aliquis, qui perpendiculariter erigi debet, dupliciter potest dirigi ut recte erigatur, vel applicando ei unam regulam rectam, vel describendo lineam rectam per planum, supra quam si recte cadat umbra stili, certum est, stilum esse perpendicularem: ita et operationes intellectus dirigi possunt, vel applicando aliam operationem rectam, ut videatur, an illi sit similis; vel entia rationis, consequentia operationem hanc, applicare entibus rationis consequentibus rectam operationem. Et hoc secundo modo facilius diriguntur operationes intellectus. Licet enim ens rationis secundum suam naturam ignotum sit, tamen cognoscere, quod ex tali operatione tale ens rationis sequatur, facillimum est, id quod sufficit, ut per illud dirigantur operationes. Logica enim jam explicuit, quale sit ens rationis, quod ad rectam operationem consequitur, et inspicientes illud veluti ideam, conemur facere actus intellectus, qui habeant similia illis entia rationis. Et hoc est Logicam per ens rationis dirigere operationes intellectus, non quidem per illud, quod ad operationem, quam nunc facio, consurgit, sed per ideam entis rationis, ad rectam operationem consequentis, in Logica explicatam. Et per hoc explicata est prima pars minoris. Secunda pars minoris probatur: nam Logica non dirigit operationes intellectus, nisi proponendo coordinationem rerum in prædicamentis, quæ ordinatio prædicamentorum, cum fiat per intellectum, non potest esse realis ordo. Ergo est ens rationis. Ex hac tamen ordinatione intelligimus quomodo quodlibet sit concipiendum; an ut superius et pluribus *(conveniens,)* ut genus; aut ut inferius et paucioribus conveniens, ut species, ut prædicatum, vel subiectum etc. Item tradendo definitionis, divisionis, argumentationis explicationem, quæ omnia sunt entia rationis, nam definitio constat genere et differentia, argumentatio, antecedente et consequente, prædicato et subiecto, quæ omnia sunt entia rationis; ergo per ens rationis dirigit operationes intellectus.

Respondent aliqui ad hoc argumentum, negando consequentiam. Licet enim, inquiunt, Logica per ens rationis dirigat operationes intellectus, adhuc obiectum non est ens rationis, sed operationes intellectus, quas dirigit. Probatur, nam obiectum artis non est id, quo ars assequitur suum finem, sed materia in quam induxit finem; ut in artibus omnibus patet. Sed si Logica per ens rationis diriget

operationes intellectus,. ens rationis est id, per quod Logica inducit suum finem, id est rectitudinem in operationes, tanquam in materiam. Ergo sicut si aliqua ars dirigeret stilum per umbram, obiectum eius non esset umbra; *(et similiter,)* licet cæmentarius per filum dirigat murum, non tamen filum est obiectum, sed cæmentum domus, nec obiectum fabri est incus etc.; ita etc. Confirmant. Obiectum artis est vel effectus, quem facit, vel res, in quam inducit effectum; unde Aristoteles 1. Polit. c. 5. materiam artis vocat id, ex quo opus efficitur. Ergo et Logicæ, quæ inducit rectitudinem in operationes, materia seu obiectum erunt operationes. Hæc tamen responsio efficaciter impugnatur, quia Logica non dirigit operationes intellectus, v. g: syllogismum, discursum, faciendo eas rectas, quomodo v. g. facit physicus in sua materia, sed solum proponendo ideam, ad quam adspiciens physicus rectas faciat operationes. Si enim ipsa in materia physica, et cetera, faceret rectos discursus, revera otiosi essent omnes habitus alii, præter principiorum. Qui autem hoc modo dirigit, non habet pro obiecto id, quod fit. V. g. faber lignarius facit regulam, quæ dirigat mathematicum ad rectas lineas ducendas, tamen obiectum fabri non est triangulus; similiter faciens modellum ædificii, quod dirigit cæmentarium, non habet pro objecto palatium *(a cæmentario exstructum.)* Eodem ergo modo, obiectum Logicæ non erit, nisi id, quod per actum Logicæ attingitur seu quod in Logica explicatur, ut latius in refutatione tertiæ sententiæ dicemus, quod si est ens rationis, revera eius obiectum erit ens rationis. Probant secundo hanc sententiam. Si Logica non dirigit operationes intellectus per ens rationis; ergo per operationes intellectus non falsas; ergo rectas. At hoc fieri non potest, nam regula non secus ac *(mensura mensurato,)* notior esse debet regulato. At operatio recta, non est notior operatione regulanda. Ergo etc. Tertio. Logica agit de omni ente (ex 4. Metaph. tex. 5.) non reali: ergo rationis. Confirmatur. Nam aliqua scientia agere debet de ente rationis, cum sit scibile; non[1] nisi Logica, nam a Metaphysica excludit Aristoteles 6. Metaph. tex. ultimo, et ideo Logica dicitur rationalis, quia versatur circa entia rationis. *(Simili)* ratione Aristoteles scientias reales enumerans 6. Metaph. tex. 2., 11. Metaph. c. 1. et summa 3. c. 1. Logicae non meminit, quasi latenter significans, non agere illam de re aliqua reali.

[1] supple: agit antem

Reiicit hanc sententiam Fonseca 2. Metaph. c. 3. q. 1. sec. 3., quia ens rationis nullas habet passiones. Si enim haberet, eae essent

entia rationis, ac proinde subiectum esset de essentia passionis. Sed eodem modo ostenderes, ens in communi nullas habere passiones, scilicet universale et singulare nullas *(habere passiones seu proprietates)* universales vel particulares. Alii reiiciunt primam sententiam, quo[1] ens rationis est posterius recta operatione. Ideo enim ens rationis rectum est, quia operatio, ad quam sequitur, recta est: ergo non potest dirigi per ens rationis. Sed nec istud urget, nam hi authores aiunt, veram operationem non dirigi per ens rationis, quod ad illam consequitur, imo eo ipso, quod iam opinio vera est vel falsa, amplius dirigi non potest, sed alia fieri debet operatio a priori diversa. Sed[2] per ideas entium rationis ad rectas operationes consequentium, quas primi Dialecticæ inventores præceptis artis explicarunt, et huïusmodi idea prior est, quam mea operatio quam facio, et licet primi inventores Dialecticæ prius cognoverint operationes veras, quam *(quod)* ens rationis ad illas consequens sit rectum, ob dictam tamen rationem contenti fuere inventores Logicæ, ideam entis rationis *(ceu normam)* proponere, ut illam respicientes recte operari possint.

[1] eo quod

[2] Subaudi: responderi potest, dirigitur

Dico secundo: ens rationis, directivum operationis intellectus, non esse adæquatum Logicæ obiectum vel subiectum. Probo I-o. Quia etsi nulla unquam facta fuissent entia rationis, quod possibile fuit cum fiant per operationem reflexam, quæ possibile est non fuisse; imo etiam si entia rationis fuissent impossibilia: adhuc possibilis fuisset Logica. Ergo de facto ens rationis non est obiectum Logicæ, quam consequentiam dicto primo ostendimus. Antecedens patet, nam licet impossibilia fuissent entia rationis, possibiles fuissent operationes intellectus, quæ priores sunt illis entibus rationis, et indepedentes ab illis; possunt enim fieri sine ente rationis. Ex quo infero: potuisse male vel bene fieri operationes, et cognosci potuisse, quando bene, et quando male fierent, sine ente rationis, quomodo factum esse in primis operationibus eorum, qui Logicam invenerunt, fatentur etiam adversarii. Ex eo enim cognoscebant ens rationis esse rectum, quia sequebatur operationem rectam; ergo poterant observari modi, quos habebant, quando recte fierent, quod obrervatum esse antequam ens rationis quod rectum modum consequebatur observaretur, omnes fateri debent. Per talem vero modum, redactum in artem, dirigi poterant operationes intellectus: ergo potuit esse scientia directiva operationum, quamvis ens rationis esset impossibile. Hæc autem esset Logica; ergo Logica esset possibilis, etiam si entia

rationis essent impossibilia. Dices: hæc ratio probat, potuisse Logicam esse alterius rationis et speciei quam sit hæc, quæ versatur circa entia rationis, quæ videlicet dirigeret operationes intellectus, non per ens rationis, sed per ipsas operationes rectas, eo modo, quo infra explicabimus. Contra est, nam si eiusmodi Logica inventa fuisset et in artem redacta præceptisque explicata, non alio modo tradi potuisset, quam ista, quæ de facto est, et in illa universalia, prædicamenta, enunciatio, syllogismi explicanda fuissent, eodem modo, quo nunc sunt explicata. Ergo Logica de facto inventa, habet idem obiectum, quod tunc haberet. Simili modo reiici debet replica similis, quæ contra rationem, dicto primo allatam, afferi posset.

Secundo: illud est obiectum Logicæ, quod per actum Logicæ cognoscitur, subiectum vero, de quo demonstrantur passiones. Sed multo plures sunt actus Logicæ, per quos realis operatio et eius passiones cognoscuntur, quam per quos entia rationis, et fere omnes demonstrationes illius sunt de realibus operationibus. Ergo potius reales operationes sunt obiectum quam ens rationis. Maior in secunda parte quæstionis probabitur. Minor probatur: nam actus Logicæ sunt isti v. g. definitionem constare debere ex essentialibus definiti; in prima figura medium terminum semel prædicari, semel subiici; propositionem esse orationem verum vel falsum significantem; syllogismum esse orationem, in qua quibusdam etc. Similiter demonstrantur hæ passiones a Logica: definitionem non latius patere, quam definitum, eo quod sit ipsius essentiæ definiti explicatio; omnem enunciationem esse veram, vel falsam; demonstrationem debere constare ex causis veris, necessariis etc.; syllogismum topicum facere opinionem. At hæc omnia non entibus rationis, sed realibus operationibus intellectus conveniunt, ut discurrenti per singula patet; nam enunciatio est actus intellectus realis, sicut et syllogismus, similiter et definitio, quæ essentiam rerum continet, ens autem rationis non continet essentiam rei. Confirmatur primo: nam quamvis nulla essent entia rationis, hæc omnia vera essent in realibus operationibus, et si non per entia rationis, sed per ideam realium operationum verarum Logica dirigeret operationes intellectus. Imo si solum explicaretur, quot sint, et quæ passiones conveniant realibus intellectus operationibus, eæ omnes assignarentur eodem omnino modo, quo in Logica nunc assignantur. Ergo signum est, ea omnia realibus operationibus, et non enti

rationis convenire. Confirmatur secundo: Moralis philosophia dirigit operationes *(voluntatis)* sine ente rationis: ergo et Logica operationes intellectus. Respondent: disparitatem esse, quia Moralis non solum docet, quomodo bene operemur, sed etiam exercet bonam operationem. Contra: nam virtutes morales sunt, quæ exercent operationes honestas, non autem moralis scientia, quæ est in intellectu, estque solum cognitio virtutum, vitiorum, beatitudinis et similium. Addi potest tertia ratio, qua communiter utuntur authores, nam regula, quæ dirigit, notior esse debet regulato, non secus ac mensura mensurato, alias inutilis esset regula; at entia rationis recta, ignotiora sunt recta operatione: ergo per illas regulari non possunt operationes. Minor probatur, tum, quia non potest cognosci, quæ sint recta entia rationis, nisi quia cognoscitur operationem rectam esse, ad quam consequuntur, alius enim cognoscendi modus possibilis non est; tum, quia entia realia habent maiorem realitatem, vel entitatem, quam relationes rationis: ergo et cognoscibilitatem.

Respondent adversarii, quod licet entia rationis in ratione entis sint ignotiora operationibus intellectus quas experimur nos elicere, atque adeo primi inventores facilius et citius cognoverunt operationes rectas, quam entia rationis, postquam tamen entia rationis huiusmodi in artis formam redegerunt, multo facilius cognoscitur ens rationis quale sit, quam quæ sit recta operatio, quod *(per)* simile declarant. Priusquam, aiunt, rebus nomina imposita sunt, cognitæ debuerunt esse res ipsæ, et voces ipsæ etiam postquam sunt impositæ, minimam acquirunt ex impositione entitatem, significationem videlicet, quæ non est aliud, quam ens rationis, et tamen facilius nobis est vocum significationem nosse, quam res significatas. Addunt alii: huiusmodi entia rationis, semper habere sibi adiunctas extrinsecas denominationes, quæ notissimæ sunt omnibus, ut: hoc prædicari de illo etc., et ita Logicam per huiusmodi denominationes explicare: qualia sint entia rationis recta, atque adeo qui vult syllogismum facere in Barbara, solum attendere debet, ut medius terminus in maiori habeat denominationem subiecti, in minori prædicati, quod facillime adverti potest. Id enim non minus est notum, quam parietem esse visum, dum ego illum video. Contra tamen est: iam enim conceditur potuisse operationes rectas cognosci sine ente rationis: ergo observari poterit modus, qui in illa recta operatione servabatur, qui non est ens rationis; et ille modus explicatior esset præceptis Logicæ: ergo facilius sine

ente rationis Logica tradita fuisset. Deinde prima solutio, quamvis explicaret quomodo entia rationis præceptis Logicæ comprehensa [1] sint notiora, adhuc non explicat quomodo cognoscendum sit, an ad hanc meam operationem quam facio, talia entia rationis sequantur, an dissimilia, et consequenter, an recta sit operatio. Exemplum autem de vocibus non est ad rem. Nam non facilius est cognoscere, hanc vocem signifigare hanc rem, quam cognoscere hanc rem, non quidem quidditative, (quid sit illa res scilicet), talis enim cognitio necessaria non est ad cognoscendam significationem vocis. Secunda responsio admittit, denominationes extrinsecas esse obiectum Logicæ, non entia rationis, et actus [2] Logicæ cognosci denominationes extrinsecas consequentes ad rectas operationes, quod tamen falsissimum est, cum demonstratio, syllogismus etc. non sint demonstrationes [3] extrinsecæ.

[1] Logica comprehensis

[2] actibus

[3] denominationes

Ad primum argumentum: quidquid sit de possibili, de facto tamen Logicam dirigere operationes intellectus per ens rationis; ac proinde non esse obiectum Logicae. Ad secundam partem minoris respondeo: ea omnia, quæ in argumento adferuntur esse entia realia, nam prædicatum esse ens reale ostendam disp. 3. de Prædicamentis q. 1., definitio autem et argumentatio sunt reales actus intellectus. Sciendum enim est, hæc omnia non esse aliud, quam conceptus formales mentis existentes in intellectu, ita ut definitio sit apprehensio generis et differentiæ; syllogismus plura iudicia, quorum unum seguitur ex alio; judicium vero plures apprehensiones unitae, ut inferius ostendemus, et hæc omnia sunt realia. Unde antecedens et consequens ex quibus componitur discursus realis, sunt reales operationes; similiter conceptus generis et differentiæ, qui componunt definitionem, sunt reales conceptus, et solum huiusmodi discursum mentalem [4] docet Logica, quando recte conficiatur. Quoniam vero huiusmodi operationes recte fiunt, cum per eas obiecta recte ac debito modo concipiuntur: ideo Logica docet, in discursu reali taliter esse disponenda obiecta cognita, ut v.g. primo unum subjiciatur, postea prædicetur etc., quod fit per realem operationem, quam explicat Logica: cum ostendit, qualis debeat esse rectus syllogismus. Ex quo apparet ratio, cur Logica utatur quibusdam denominationibus, quæ ens rationis habent annexum. Cum enim materiam operationum explicare debeat, non quidem secundum particulares earum rationes et essentias, sed solum quatenus per reales operationes tali modo repræsentari et

[4] realem

disponi possunt, et ut sic denominare ea non possit, nisi quatenus repræsentabilia per reales operationes; hinc est, ut eas appellet nominibus, tale ens rationis significantibus, quomodo prædicatum appellat, quod ab intellectu intelligitur alteri inesse. Imo et ipsas reales operationes, conceptas quatenus ad aliam realem operationem referuntur, denominat similiter, quo modo reale iudicium intellectus, ex quo aliud iudicium nascitur, vocat antecedens, quod nascitur, consequens. Quæ omnia nomina significant quidem reales operationes, vel ens reale, quatenus tamen conceptum ut formaliter respiciens aliud, qui respectus, cum tantum sit rationis; ideo significant ens reale ut conceptum cum tali ente rationis. Quamvis ergo Logica utatur eiusmodi denominationibus, importantibus entia rationis, non ideo tamen obiectum eius adæquatum sunt entia rationis, propositio vero huius argumenti, ibi allata, bene refutata est.

Ad secundum: Logica, ut dixi, dirigit operationes, explicando qualis recta debeat esse operatio, et qualis obiectorum in illa connexio. Hoc autem scienti Logicam, et ceteras scientias acquirere volenti, notius est, quam conclusiones, seu rectae operationes particularium scientiarum, quas facere debet.

Ad tertium: loquitur Aristoteles de obiecto materiali remoto, et idem est sensus, ac si dicat, præcepta Logicæ ita sunt universalia, ut omnibus materiis possint applicari, sicut operationes intellectus bene vel male fieri possunt circa res omnes, quo etiam modo intelligendi sunt, qui obiectum Logicae dicunt esse res omnes. Ad confirmationem: Aristoteles eo loco solum excludit ens rationis a Metaphysica, ita ut dicat, non esse obiectum principale Metaphysicæ, ut D. Thomas, et Alexander ibi, quamvis ibi Aristoteles entis rationis non meminerit, nam per: ens *(per accidens, intelligit aggregatum plurium entium.)* Dicitur rationalis Logica, quia versatur circa operationes rationis; nec Aristoteles omnes scientias locis citatis enumerat, ut moralem, medicinam etc. Ibi ergo tantum per inductionem, in scientiis de quibus poterat esse difficultas, ostendit, ens ut ens, nullius scientiæ esse obiectum præter Metaphysicam.

TERTIA SENTENTIA.

Tertia sententia est eorum, qui obiectum Logicæ ponunt reales operationes intellectus. Sciendum enim est, tres esse intellectus

nostri operationes, sive illæ omnes distinguantur inter se specie completa, sive non, de quo in libro Periherm. Prima est apprehensio, quæ est conceptio obiecti, sine eo quod aliquid affirmetur vel negetur, et hæc *(conceptio)* fit, quotiescunque sensus aliquis exterior operatur, estque vel simplex, ut cum apprehendo hominem, parietem etc., vel composita, qualis est apprehensio definitionis, ut cum apprehendo animal rationale, de quo disputat. 1. in Postpræd. q. 3. circa 1. dicto 2. Secunda est iudicium, estque mentalis propositio, in qua intellectus aliquid de aliquo affirmat vel negat, et dicitur compositio ut 1. Periherm. dicam. Haec vero operatio fieri non potest, nisi connexio eorum quæ affirmantur, vel disiunctio eorum quæ negantur, intellectui sint manifesta. Quæ, quia per se non semper est manifesta, ideo intellectus unit ea cum aliquo tertio sibi noto, ut ex connexione eorum cum tertio, colligat connexionem eorum inter se, vel certe, si unum sit illi connexum et non aliud, colligat et illa esse separanda, et propter hanc deductionem unius ex altero cognito, oritur tertia operatio quæ est discursus intellectus, sic dictus, eo quod ab uno iudicio seu veritate ad aliam transeuntis sit discursus, cuius numeri[1] rationem dat D. Thomas 1. part. q. 85. art. 5. Quod si Aristoteles 3. de Anima tex. 21. duas facit operationes intellectus: indivisibiles et compositas, idcirco facit, quia immediata divisio operationum, est in illa duo membra. Composita vero subdividitur in duo alia membra, quæ secunda et tertia appellantur. Utraque enim compositio est conceptuum, ut ait ibi Aristoteles, quia tamen diversus modus compositionis est in una et alia, propterea quod in una componantur conceptus immediate, in altera propositiones, ideo sunt diversæ operationes.

[1] cujus muneris intellectus

Iam igitur authores huius sententiæ in varias divisi sunt classes. Aliqui enim volunt non omnes operationes intellectus, sed aliquam tantum esse obiectum Logicæ. Nam Alexander, Simplicius, Philoponus etc. citati a Fonseca, ubi supra sect. 4., volunt esse demonstrationem, eo quod Aristoteles 1. Prior c. 1. proponat, se acturum de demonstratione, et 2. Poster. c. penult. in fine concludit, se egisse de syllogismo et de demonstratione, quasi nihil aliud in Logica tractari debeat. Albertus Magnus trac. 2. in Porphyr. c. 4. edit. Lovanien. in fine procemii, Scotus q. 3. hic, aiunt, esse argumentationem seu syllogismum. Fundamentum horum est, quia duæ primæ operationes ad syllogismum revocantur, sicut et omnes

argumentandi modi ad syllogismum. Quapropter Aristoteles 2. Elench. c. ulti. absoluta tota Logica, quasi compendio repetens quid in ea tractetur, ait se egisse de syllogismo. Arabes, ut Avicenna, Alpharabi, Algazel citati a Fonseca, modum sciendi, sumpto nomine sciendi ample ut demonstrationem et definitionem complectitur, pro obiecto constituunt. Fundamentum est, quia Logica est modus sciendi ex 2. Metaph. tex. 15., eo quod versetur circa modum sciendi; sed non sunt, nisi duo modi sciendi, nam ex 1. Metaph. tex. 48. omnis doctrina aut definitione aut demonstratione efficitur.

Alii rencentiores constituunt omnes operationes intellectus pro materiali obiecto, in assignando tamen formali obiecto dissident. Aliqui enim volunt obiectum esse operationes intellectus, ut dirigibiles; tribunt D. Thomæ 1. Prior. lect. 1. in lib. Periherm. initio 1. Poster. lect. I. et ita, aiunt, illud dirigibile esse obiectum formale, seu quatenus recte fieri possunt, nam operationes secundum suam naturam animasticus[1] considerat. Probant: nam artes directivæ habent pro obiecto operationes, quas dirigunt; sed Logica dirigit operationes intellectus. Ergo. Maiorem probant inductione, ut in replica primi argumenti pro secunda sententia, et rationem a priori dant: quia in hoc differt ars a scientia speculativa, quod ars in suum subiectum aliquid inducit, scientia vero nihil; atque ideo subiectum artis esse, in quod inducitur aliqua forma ab arte, ratio vero formalis est illa forma, quæ inducitur; in scientia vero subiectum est id, circa cuius cognitionem scientia versatur. Sed eodem modo assignari debet obiectum in Logica, quo in artibus. Ergo, cum Logica inducat directionem in operationes per quam excludit malam operationem, idcirco enim Logica inventa, ut directio in operationes inducatur: obiectum materiale Logicæ erunt operationes intellectus, formale ut dirigibiles. Si dicas, inquiunt, Logicam non dirigere operationem intellectus, quia non facit operationes rectas, sed tantum docet, quomodo recte fiant, ille autem dirigit, qui eas facit rectas, — contra arguunt: nam Logica tradit præcepta, quibus dirigantur operationes intellectus, ostendendo quomodo recte fiant. At id dirigit, *(quod ostendit)* quomodo recte aliquid fiat, sicut *(filum)* dicitur dirigere *(cæmentarium in erigendo muro.)* Quapropter impertinens est, ut qui dirigit operationes alterius, illas exerceat; qui enim docet principem, quomodo respublica sit administranda, non est opus, ut ipse eam administret. Addunt præterea, Logicam vere

[1] i. c. psychologus

concurrere ad rectas operationes in qualibet particulari scientia, non minus, quam particularem illam scientiam. Physicus enim, ajunt, rectas elicit operationes physicas, ut est informatus habitu Logicæ et Physicæ simul. Si quæras: quid sit esse operationes dirigibiles? respondeo: idem esse quod posse dirigi, id autem supponere, quod operationes intellectus possint bene et male fieri. Et addunt: operationem, quæ potest dirigi, non esse illam, quæ iam est facta; hæc enim si bene facta est, male fieri non potest, sicut nec bona, si semel fuit mala; et eodem modo, nec ideam rectæ operationis, quæ similiter, si bene facta est, non eget directione; esse ergo operationem, quæ facienda est, eam enim Logica dirigit ut bene fiat, et ita obiectum Logicæ, aiunt, esse operationes faciendas ut dirigibiles.

Alii Iuniores obiectum volunt esse operationes intellectus rectas. Fundamentum est: nam artes vel scientiæ, quæ in alium finem præter solam cognitionem diriguntur, habent pro obiecto id, in quod finem inducunt, ipsum vero finem pro formali. Sed finis Logicæ est, non ut operationes intellectus sint dirigibiles nec inducunt dirigibilitatem in illas, cum ex se sint dirigibiles, sed rectitudinem. Ergo obiectum formale est ipsa rectitudo operationum. Confirmatur. Omnes passiones, definitiones etc. quæ tractantur in Logica, conveniunt operationibus rectis; ergo solas operationes rectas considerat Logica.

Alii demum obiectum esse volunt operationes directivas, id est illas, quæ dirigunt alias operationes. Fundamentum est: nam obiectum Logicæ est instrumentum, quo diriguntur operationes intellectus faciendæ; sed per operationes intellectus diriguntur: ergo. Maior probatur: nam ars vel scientia, quæ docet conficere aliquod instrumentum, *(quo ars vel scientia)* illa non utitur, pro obiecto habet instrumentum ipsum, et non opus quod fit per illud instrumentum, ut frenifactoria frenum, ars quæ serram conficit, serram etc. et ratio est, quia huiusmodi ars, cum non utatur illo instrumento, non aspicit opus illius instrumenti; ac proinde opus, quod fit medio instrumento, non est eius obiectum. Sed Logica tradit modum et instrumentum ad dirigendas operationes intellectus (nulla enim alia scientia id tradit), nec tamen ipsa facit operationes, quæ diriguntur; si enim ipsa faceret in omni materia rectas operationes, superfluæ sunt reliquæ scientiæ. Minor admittitur ab authoribus huius sententiæ, ut infra ostendetur. Hi omnes Fonsecam pro se

quisque trahunt, is enim 2. Metaph. c. 3. q. 1. sec. 5. modum disserendi seu cognoscendi ponit obiectum, cum tamen q. 3. sec. 4. ad primum dicat, esse operationes intellectus, et q. 2. sec. 4.: rationis opera cadere sub Logicæ considerationem. Probat illa q. 1. sec. 5., quia per hoc Logica differt ab aliis scientiis, quod licet aliæ scientiæ disserant, ipsa sola tradat modum disserendi; et quidquid in Logica tractatur, vel est modus disserendi, vel ad illum revocatur.

Dico tertio: nec sola demonstratio, nec sola argumentatio aut syllogismus, nec modus sciendi eo modo ut Algazel volebat, sunt obiectum Logicæ. Probat Fonseca illa quæst. 1. sec. 4. Nam Logica non solum dirigit tertiam operationem per argumentationem, syllogismum, demonstrationem, et primam per definitionem, sed etiam secundam per divisionem et explicationem qualis sit recta enuntiatio. Præterea non solum de syllogismo, sed etiam de enthymemate, et inductione; nec solum de demonstratione, sed etiam de syllogismis topicis et elenchis agit Logica, et ratio est, quia hæc omnia dirigi possunt; ergo datur scientia docens quomodo fiant: ergo. Ratio tamen efficax ad hanc sententiam refellendam, ex dicendis sumetur. Et licet verum sit quod illo loco citato docet Fonseca (et solum probant fundamenta oppositæ sententiæ), obiectum Logicæ Aristotelis esse solum syllogismum vel demonstrationem, tamen id de Logica in universum dici non potest, quæ alias etiam iam dictas operationes dirigit.

Dico quarto: nec operationes dirigibiles, nec rectas, eo modo quo Iuniores explicant, esse obiectum adæquatum Logicæ. Et primo quidem, si per operationes dirigibiles aliud intelligatur quam operatio recta, optime ostendunt authores qui volunt operationes rectas esse obiectum, ex eo principio, quo utuntur ad stabiliendas operationes dirigibiles, potius sequi, obiectum esse operationes rectas. Sed contra utramque probatur conclusio. Non potest obiectum esse aliud habitualis Logicæ, quam quod est obiectum actuum, per quos genita est Logica, et similium, ad quos solos inclinat habitus Logicæ; sed actuum Logicæ obiectum non sunt operationes, in quas induci debet rectitudo, aut illarum rectitudo vel dirigibilitas: ergo nec habitus. Maior est evidens, nam habitus non alio modo attingunt suum obiectum, quam per actum; ergo non versatur circa aliud obiectum quam actus, et ideo habitus ab actibus, actus ab obiectis speciem sumunt, ex Aristotele 2. de Anima tex. 33. Minor probatur:

nam actus Logicæ non sunt nisi cognoscere definitiones, divisiones, passiones etc. traditas in præceptis Logicæ. In his enim actibus nos exercemus, ut Logicam acquiramus, et non in cognitione operationum faciendarum v. g. in Physica; sed per huiusmodi actus non cognoscimus operationes rectas vel dirigibiles, faciendas in Physica vel Metaphysica: ergo non operationes quae faciendæ sunt, erunt obiectum Logicæ. Dices: non illas operationes cognoscimus, sed tantum in communi quales debeant esse rectæ operationes. Contra est, nam licet id verissimum sit, *(non evertit)* tamen fundamentum contrariarum sententiarum. Nam adversarii dicunt, id debere esse obiectum Logicæ, in quod inducitur rectitudo, atque adeo aiunt, cum hæc in iam factam operationem induci non possit, solam faciendam esse obiectum. At in id, quod est obiectum huius actus quo solum cognosco modum operationis rectum in communi, non potest introduci rectitudo, tum quia ille modus jam rectus est, tum quia non nisi in particularem operationem rectitudo sit inducenda, seu quod idem est, facienda recta. Præterea in secunda parte quæstionis ostendemus, non esse obiectum adæquatum Logicæ, cognoscere etiam in communi, quales sint rectæ operationes. Ergo. Ad argumentum utriusque sententiæ respondeo: in primis omnino gratis assumunt, obiectum in Logica debere assignari, ut in artibus mechanicis, cum potius, quia ejus actus sunt omnino immanentes, sumi debet eius obiectum ut speculativarum scientiarum, quod multo etiam clarius est, si dicamus, Logicam esse speculativam scientiam. Deinde nec artis, nec scientiæ habitualis ullius est aliud obiectum, quam quod est obiectum actus illius, sive quia per talem actum cognoscitur, sive quia producitur, ut v. g. talis figura producitur per artem vel actum secandi; unde non sufficit, ut scïentia aliqua dirigat vel concurrat quomodocunque ad aliquem effectum seu formam inducendam, ad hoc, ut talis forma sui effectus, sit obiectum scientiæ, sed præterea debet, si actus talis scientiæ sit cognitio, per illum cognosci talis forma, quod hoc exemplo ostendo. Nam Physica est ex natura sua habitus discursivus; ergo inclinat ad scientiam discursivam, non solum ratione apprehensionis terminorum, sed etiam ratione dispositionis in forma, et sic Physica inclinat ad faciendos rectos discursus in sua materia. Quia tamen per actum Physicæ non cognoscitur, quales sint recti discursus, idcirco rectitudo syllogismorum non est obiectum Physicæ. Iam igitur Logica ita dirigit Physicum ad rectas operationes faciendas

in materia physica, ut tamen per actum Logicæ non cognoscatur operatio facienda. Sciendum enim est, dupliciter aliquem habitum posse dirigere aliquam operationem. Primo effective, producendo illam rectam (suppono tantum nunc habitum effective concurrere ad actum), et ut tali modo dirigatur alïqua operatio, non est necesse, ut sit obiectum illius habitus a quo producitur, sed sat est, ut sit obiectum alterius habitus existentis in eadem anima, quomodo Physicus, mediante habitu Physicæ, effective producit simul cum intellectu rectam operationem in sua materia, ad quod sufficit, ut in eodem intellectu sit habitus Logicæ, qui versetur circa essentiam operationum, licet Physica non consideret essentias operationis intellectus; cognito enim per actum illius, qualis sit recta operatio, potest intellectus simul cum habitu Physicæ elicere talem operationem, et quo frequentius elicit, eo minus necessarii sunt actus logici. Alio modo dirigere potest aliquam operationem habitus, non effective concurrendo ad illam, sed solum producendo effective suum actum circa proprium obiectum, quod *(ut)* idea vel alio modo deserviat eidem animæ operanti per alium habitum vel potentiam. Et talis habitus dicitur dirigere, eo quod ostendat qualiter recte fiat operatio alterius habitus, quomodo intellectus dirigit voluntatem secundum communem sententiam, ars operationem artificis, ut motum manus, cum tamen ars ipsa sit in intellectu, nec eliciat actum nisi intellectus (suppono enim in manibus non dari habitum). Et hæc vera directio est, sed obiectum huiusmodi habitus directivi non est aliud, nisi obiectum actus, quod non est res facienda, sed tantum v. g. qualiter debeat figurari lignum, et hæc est cognitio recta figurationis secundum se, abstrahendo ab eo quod sit figura, vel non. Logica ergo hoc solum modo dirigit operationes, mediante proprio actu cognoscendo qualis debeat fieri recta operatio, et media hac cognitione, intellectu informatum habitum[1] dirigit, ut rectas faciat operationes in materia physica, et ideo obiectum eius non est res facienda, sed quod per illius actum cognoscitur.

[1] intellectum informatum habitu

Dico quinto: nec operationes directivæ sunt obiectum Logicæ. Probo: nam vel illud esse directum,[2] addit aliquam rationem obiectivam, ad quam terminetur actus Logicæ, supra id quod est talem operationem esse rectam; vel non. Si secundum; ergo sicut nullum est obiectum actus Logicæ aliud quam qualis sit operatio recta, ita nec ullum aliud erit obiectum habitus. Si addit aliquam

[2] directivum

rationem obiectivam: cedo quam? per quem actum Logicæ cognitam? Præterea esse directivam, non est aliud, quam esse talem, ad cuius imitationem possint rectæ operationes fieri. Sed eo ipso, quod sunt rectæ, nulla alia superaddita ratione obiectiva, possunt ad eius imitationem rectæ fieri operationes, sicut eo ipso, quod linea est recta, est directiva eius, qui vult rectas lineas ducere. Ex quo apparet, esse directivum non addere supra operationes rectas, nisi ens rationis, vel quod verius est, denominationes extrinsecas. Confirmatur: nam multa alia, præter operationes directivas, cognoscuntur per actus Logicæ; ergo operationes directivæ non sunt obiectum adæquatum. Fonseca autem, si per modum sciendi solum intelligit modum recte definiendi, argumentandi etc., qui observari debet, ut recta fiat operatio, insufficienter assignat obiectum, nam non solum docet Logica hunc modum, sed simul demonstrat hunc modum de realibus operationibus. Ergo præter modum, etiam ipsa operatio intellectus includitur in conclusione demonstrata a Logica, ut mox ostendam. Quamquam Fonseca revera per modum sciendi intelligat orationem, quæ ex cognitis incognita deducit vel patefacit, ut illa q. 1. sec. 5. ait, quod quia convenit solum argumentationi, eadem videtur illius sententia cum ea, quam dicto tertio ipsius Fonsecæ argumentis refutavimus. Zabarella lib. 1. De natura Logicæ, cap. 15. ait: subiectum quatuor modis sumi. *Primo* pro eo omni, quod in aliqua scientia tractatur, quomodo ait principia, passiones in scientia considerata, sunt subiectum. Et hoc modo ait c. 16. subiectum Logicæ est ens rationis; nam uti ægrotatio dicitur hoc in subiecto, non dignitas ait, sed de eo; ita quod habet principia et passiones, pro principiis et affectionibus non convenit. *Secundo* sumitur subiectum, pro subiecto conclusionis demonstratæ, et tale subiectum, ait c. 17. in Logica non dari, quia Logica non est scientia; taliter autem subiectum est in solis scientiis. *Tertio* subiectum sumitur pro fine, qui intenditur ab aliqua arte, et hoc modo ait c. 18. finem Logicæ esse demonstrationem. *Quarto* sumitur subiectum, pro subiecto operationis, quomodo subiectum fabri est ferrum in quo exercet opus. Et hoc sensu c. 19. subiectum Logicæ ait esse res omnes; unde 1. Rhet. c. 1. et locis q. 1. citatis, ait Aristoteles Dialecticam versari circa omnes res. Probat. Logica est fabricatrix istrumentorum et operationum: ergo habet materiam, in qua exerceat hæc instrumenta; sed hæc instrumenta circa omnes res exercentur: ergo.

SECUNDA PARS

IN QUA EXPLICATUR VERA SENTENTIA.

Suppono primo, quamlibet scientiam habere obiectum aliquod proprium, quod per illam cognoscatur, sicut in universum, quælibet potentia cognoscitiva suum habet obiectum. Ratio est, quia si loquamur de scientia actuali, cum illa sit actus intellectus, ac proinde cognitio, necessario alicuius rei erit cognitio, atque ita res illa erit obiectum talis actus. Illud enim dicitur esse obiectum actus cognoscitivi, quod per illum cognoscitur, ut recte Gregorius q. 1. prologi art. 1. in probatione 3-æ conclusionis: color dicitur obiectum visus, non sonus. Si vero de scientia habituali sit sermo, cum illa non aliud faciat, quam simul cum intellectu elicit actualem cognitionem, sive effective, sive alio modo, de quo disp. 5. in Poster. q. 1. dub. 3., ac proinde non versetur circa rem aliquam nisi media cognitione, non habebit aliud obiectum, quam quod habet ipsius actus. Hoc autem obiectum actus scientifici, quod per illum actum cognoscitur, non est simplex aliquis terminus et incomplexus, sed aliquid complexum, id est ex prædicato et subiecto, quod per propositionem significatur, scilicet per conclusionem demonstrationis, quæ subiecto et passione constat, et ideo id, quod in conclusione demonstrata cognoscitur, proprie dicitur obiectum scientiæ, ut optime notarunt Durandus q. 5. prologi num. 6., et 3. dist. 24., et latius Gregorius citatus disp. 4. in Poster. q. 2. et alii ibi citati q. 1. num. 6., Capreolus q. 4. prol. art. 2. quem citat et sequitur Dominicus Banes 3. par. q. 1. art. 7. § Pro intelligentia, et D. etiam Thomas 2. 2-æ q. 1. art. 1. obiectum scitum, ait, in Geometria esse integras conclusiones, et art. 2.: obiectum fidei esse aliquid complexum, cuius rei rationem dat q. 14. de Veritate, art. ult., quia actus fidei est assensus et iudicium. At assensus et iudicium non cadit nisi supra propositionem complexam. Ergo etc., quia eadem ratio probat de actu scientiæ. Nam habitus scientiæ est habitus iudicativus, et actus scientiæ est iudicium et assensus quidam, ac propositio mentalis. Sed omne iudicium versatur circa rem complexam, prædicato et subiecto constantem. Ergo omnis scientia habet obiectum complexum, ut obiectum huius actus, quo scientifice cognosco hominem esse risibilem, non est solus homo, nec solum risibile, sed utrumque, quia id solum cognosco per

illud iudicium; ex quo constat, obiectum cuiuslibet scientiæ esse integram conclusionem demonstratam.

Huiusmodi tamen obiectum D. Thomas illo art. 1. ait, esse tantum materiale. Formale autem esse medium demonstrationis, quod repetit I-a 2-æ q. 54. art. 2. ad secundum argumentum. Quod confirmari potest ex Aristotele I. Poster. tex. 41. ubi distinguit scientias ex principiis; D. autem Thomas per medium, seu principia, idem intelligit: ergo. Deinde in qualibet scientia et potentia, ratio formalis assentiendi et operandi, est obiectum formale, ut obiectum voluntatis est bonum, fidei est authoritas divina; sed ratio assentiendi *(conclusioni)* scitæ, *(sunt)* principia per quæ probatur conclusio: ergo obiectum formale. Durandus tamen illa dist. 24. q. 1. num. 16. ait, in huiusmodi obiecto scientiarum non esse quærendum obiectum formale, sed solum in subiecto, de quo passio demonstratur. Existimo tamen, et rationem aliquam assignari debere, cur assentiamur illi conclusioni. Cum enim sola terminorum apprehensio non determinet intellectum ad assentiendum (siquidem non est primum principium conclusio demonstrata), aliud aliquod determinabit, quod erit ratio cur assentimur huic propositioni nunc, cum tamen ante, etiam apprehensæ non fuissemus assensi.

Et hanc rationem existimo dici posse obiectum formale, contra Durandum tamen hanc puto non esse principia complexa, seu medium terminum, nisi radicaliter ac fundamentaliter, quod totum voluisse D. Thomam puto. Ratio quæ me convincit, est: quia impossibile est, ut sit obiectum formale alicuius cognitionis id, quod non est cognitum illa cognitione; ac proinde *(est)* obiectum quidem illius cognitionis, sed per actum intellectus scientificum. Et 1. Prior. disp. 1. q. 3. circa primum ostendam, non *(eodem)* actu nos assentiri præmissis et conclusioni, quo assentimur conclusioni, nec medium terminum, nec principia cognoscimus, ut ex iis quæ disp. 4. in Post. q. 1. circa primum dicemus, evidens erit; ergo non sunt obiecta illius actus. At solus actus, quo assentimur conclusioni, est actus scientiæ, non vero totum aggregatum ex præmissis et conclusione, ut loco citato ostendetur. Ergo etc.

Ex quo sequitur, quod cum omnes fateantur cognitionem specificari ab obiecto, principia autem non sint obiectum actus quo conclusio cognoscitur: ab illis non specificari cognitionem conclusionis. Licet ergo principia sint, quæ determinant intellectum ad

assentiendum conclusioni, id tamen non faciunt, nisi detegendo eam, quæ ante occulta erat, connotationem[1] prædicati cum subiecto, quæ est ratio formalis et causa immediata assentiendi conclusioni; at hæc connexio cognoscitur per actum, quo conclusioni assentimur, et ita ratio formalis assentiendi est ipsa connexio extremorum detecta per principia: unde apparet, principia seu præmissas demonstrationis esse radicem ex qua oritur talis assensus, eo quod detegant veritatem. Ad authoritatem Aristotelis respondeo: expresse ibi loqui Aristotelem de unitate totalis scientiæ, quæ est per aggregationem; nam præmiserat eam scientiam esse unam, quæ unius obiecti passiones, principia considerat, quod solum totali scientiæ convenit. Subdit deinde, huiusmodi totales scientias distinctas esse, quæ habent principia indemonstrabilia diversa, quod etiam de sola totali intelligitur. Vide disp. 6. in Poster. q. 1. dub. 2. dictum 4. Et ita verissimum est, toties ad diversas scientias totales pertinere conclusionem aliquam, quoties ex diversis huiusmodi principiis demonstratur, propterea quod, huiusmodi diversitas principiorum, arguit diversa subiecta attributionis scientiarum et diversas earum rationes formales ex quibus sumitur diversitas aggregationis, quod solum voluit D. Thomas q. 54.; non tamen sequitur, illam conclusionem v. gr. terram esse rotundam, quatenus probatam a Physico, et quatenus ab Astrologo, specie distingui. Nam actus eiusdem speciei infimæ, ad diversas totales scientias spectare potest, ut ait Durandus illa q. 4. prologi,[2] disp. 6. in Post. q. 1. dub. 2. dicto,[3] quamvis, inquam, habitus inclinantes ad eundem actum scientiæ per diversa media, specie distinguantur, propterea, inquit, quoniam species habituum non ex solo obiecto, sed etiam ex mediis sumuntur, quod tamen disp. 4. in Post. q. 3. refellimus. Ad rationem pro D. Thoma allatam respondeo: si illa ratio attingatur a potentia mediante actu, tunc erit obiectum formale, quomodo per actum fidei non solum cognoscimus complexam propositionem, sed etiam ipsam authoritatem divinam, propter quam assentimur. At vero, in assensu conclusioni demonstratæ, non cognoscitur terminus medius vel principium, ut disp. 4. in Post. q. 1. circa 1. ostenditur. Unde a medio termino assensus scientificus speciem sumere non potest, licet ab authoritate divina possit sumere actus fidei speciem, subalternam tamen. Falso enim putat Molina 1. par. q. 1. art. 3. disp. 2. in fine, actum fidei sumere speciem infimam ab illa, nam ut disp. 2. in lib. Periherm. q. 4. in tertia divisione enunciationis

[1] connexionem

[2] Supple: nosque ostendemus

[3] dicto 4.

dicitur, actus fidei plurimos differe specie. Quomodo autem authoritas divina non distinguat intrinsecam connexionem extremorum inter se, theologi explicant. Licet enim evidenter scientia divina aliquid diceret, et hæc falli non possit, adhuc tamen obscura est connexio extremorum. Unde, si Deus hoc modo revelationem aliquam proponeret in linqua quam noscerem, evidens quidem mihi esset in attestante, quod verum esset quod diceretur, nondum tamen detecta est connexio extremorum, (quoniam per id solum, quod intrinsecam significat connexionem detegi potest, et sola hæc connexio posset sufficere ad assentiendum) sed sola divina authoritas est ratio assentiendi. Ex dictis sequitur: nec obiectum, nec rationem formalem alicuius scientiæ esse aliud, quam quod est obiectum conclusionis demonstratæ, et per assensum illius cognoscitur; nec ullum aliud obiectum formale, etiam in totali scientia quærendum, quam connexionem extremorum positorum in conclusionibus particularibus cuiuscunque scientiæ. Et ratio est: nam in scientia totali et aggregata ex partialibus, nullus est actus intellectus, qui versetur circa aliquod obiectum commune omnibus obiectis conclusionum particularium, (vel si quis est talis actus, erit pars totalis scientiæ, et eius obiectum erit pars obiecti totalis) — sed omnes actus illius versantur circa conclusiones particulares; ergo nullum est obiectum formale commune omnibus obiectis partialium scientiarum, et eadem ratio est de actibus scientiarum aliarum potentiarum. Nam v. g. potentiæ visivæ, non est quærendum obiectum formale commune lumini et colori, cum nullus actus potentiæ visivæ versetur circa aliquid commune lumini et colori.

Suppono secundo id, quod explicat Durandus locis citatis, Gregorius* citata disp. 4. in Post. q. 2., ibique Valentia, Maior,** quod licet conclusio demonstrata, vel complexum ex prædicato et subiecto quod per illam cognoscitur, sit proprie obiectum scientiarum, subiectum tamen scientiarum, non quidem *in quo,* seu ut supra diximus inhæsionis, sed de quo loquitur Durandus, seu id, quod est subiectum in conclusione demonstrata, non esse aliud, quam de quo probatur aliquid, vel passio (passio scil. et proprietas est idem): id est subiectum conclusionis, quod et Banez loco citato docet ex Capreolo. Ex quo apparet, subiectum scientiæ esse etiam

* scil. Arimino seu de Rimini († 1358.)

** alias Maire vel Mayr.

obiectum, non tamen omne obiectum esse subiectum, siquidem obiectum est, quod per actum scientiæ cognoscitur, ut dixi; sed per actum, quo assentior conclusioni, cognoscitur subiectum illius: ergo etc. Et ita adhuc verum est etiam de obiecto scientiæ, quod non possit esse subiectum materiale, nisi cognoscatur per actum scientiæ, licet de formali aliter dicamus. Ex hoc constat, quod licet obiectum sit aliquod complexum, ut dixi, subiectum tamen est simplex, atque ita non esse idem quærere, quid sit obiectum scientiæ, et quod sit subiectum, quamvis vulgo confundantur, ideo fortassis, quod, ut dixi, omne subiectum est etiam obiectum, licet non contra. Et huiusmodi obiecti, seu potius subiecti conclusiones[1] assignantur ab authoribus, cum designant conditiones obiecti scientiæ, non vero obiecti proprie, ut notat Durandus illa q. 5. num. 6., Zabarella lib. 1. De natura Logicæ c. 16., ut quod doceat esse incomplexum, id est terminus et non propositio. Et ratio est: nam id est subiectum scientiæ, quod est subiectum conclusionis demonstratæ; hoc autem non est propositio: ergo etc. Secundo, quod docet habere principia et passiones; ratio est: nam in scientia probatur passio de subiecto non nisi per principia, id est præmissas: ergo etc. Tertio, quod omnia tractata in scientia debeant attributionem dicere ad illud, quod tamen subiecto solum principali scientiæ convenire, ostendam.

[1] conditiones

De subiecto ergo scientiæ duæ possunt esse difficultates, prima: an debeat assignari unum aliquod subiectum in scientia totali? Certum enim est, partialis scientiæ unum esse subiectum, sicut cuiuslibet conclusionis demonstratæ, id scilicet, de quo passio monstratur. Secunda: an sive sit unum subiectum, sive plura, debeat in eo assignari aliquid materiale et aliquid formale, et quid sit utrumque?

Circa primum existimo nec necessarium esse, nec esse posse unum subiectum materiale totalis scientiæ, si de propria unitate sit sermo, ut scilicet excludit unitatem ordinis. Ita Fonseca 2. Metaph. c. 3. q. 1. sec. 5. in fine. Ratio est evidens: nam subiectum scientiæ non est nisi id, quod est subiectum conclusionis demonstratæ; sed in qualibet scientia totali sunt multæ demonstrationes de diversis subiectis: ergo multa subiecta. Confirmatur. Non est aliud subiectum scientiæ totalis, quam scientiarum partialium, siquidem non est aliud scientia totalis, quam omnes scientiæ partiales, nec habet ullum alium actum, quam actus scientiarum

partialium; sed subiectum partialium scientiarum non est unum, sed multiplex: ergo. Verum quidem est, dari in scientia totali subiectum aliquod principale, unum vel plura, quod tamen non sit adæquatum, illa videlicet, quæ inter omnia subiecta scientiarum partialium principem locum habent; et illa dici possunt unum subiectum scientiæ, eo quod cetera subiecta attributionem seu ordinem dicunt ad illa, ut explicat Durandus illa q. 5. n. 19., quatenus scilicet cetera ordinantur ad illius cognitionem, quo sensu Græci dicebant, subiectum Logicæ esse tertiam operationem intellectus. Id tamen re ipsa non est assignare totale subiectum scientiæ, sed principale duntaxat. Ex quo infero unum valde notandum: quod cum assignetur subiectum materiale (de formali enim mox dicemus) alicuius scientiæ totalis, non debere assignari rationem aliquam communem omnibus subiectis partialibus ab iis abstractam, quomodo assignant, qui corpus naturale in communi dicunt esse obiectum materiale Physicæ, ens ut ens, Metaphysicæ. Et ratio est: quia illa communis ratio, sic abstracta, tantum potest esse subiectum alicuius partialis scientiæ, in qua illa ratio communis est subiectum conclusionis demonstratæ, quomodo v. gr. corpus naturale in communi, non est subiectum scientiæ in qua proprietates qualitatis, motus, cœli etc. cognoscuntur, nec ratio entis in communi est subiectum illius partis Metaphysicæ, quæ substantiam, accidens etc. considerat. Atque ideo subiectum totalis scientiæ, sicut et obiectum, assignari debet in particulari, v. gr. subiectum materiale Physicæ, omnia corpora naturalia, eorum passiones etc., sic enim exprimitur, illam scientiam non agere solum de ratione communi, abstracta ab inferioribus, sed etiam de partibus subiectivis illius communis rationis abstractæ. Eadem ratione, cum assignatur obiectum potentiæ visivæ, non debet assignari v. gr. color in communi (nisi forte, ut ait Occam 1. dist. 2. q. 4. ad med., color supponat personaliter), sed omnes colores et lumen; color enim in communi non videtur. Similiter obiectum intellectus sunt omnia entia et non solum ratio entis in communi.

Circa secundum certum mihi est, debere assignari aliquam rationem formalem subiecti, vel subiectorum principalium ad unam scientiam totalem spectantium. Probatur: nam plures scientiæ interdum de eodem subiecto demonstrant aliquam passionem, ut fatetur Aristoteles 2. Phys. tex. 26., 1. Phys. tex. 16. citatis initio quæstionis; ergo illud subiectum ad diversas totales scientias pertinebit;

aliqua ergo ratio assignari debet, secundum quam ad hanc et ad illam pertineat scientiam, quam rationem nos vocamus (cum communi omnium sententia) rationem formalem. Dices: sufficere diversitatem principiorum, ita ut pertineat ad unam scientiam, quatenus aliquid demonstratur per illius principia de subiecto. Contra est: nam quod eadem illa res habere possit diversa principia, per quæ de ipsa aliquid probetur, ex eo oritur, quod eadem res habet diversam cognoscibilitatem ratione diversorum prædicatorum vel passionum, quæ illi conveniunt: ergo prima radix distinguendi idem subiectum, ut spectans ad unam, et ut ad alias scientias, est aliqua formalis ratio subiecti. Hæc tamen scientia [1] est contra Zabarellam, qui in 1. lib. De natura Logicæ c. 18. ait, ridendos esse eos, qui subiectum aliquod, alicuius scientiæ, ex materiali et formali constituunt.

[1] conclusio

Porro, quod attinet ad huiusmodi rationem formalem subiecti, explicandum est, an huiusmodi formale subiectum distinguatur ex natura rei a materiali, et an omnium subiectorum partialium, quæ sunt in scientia totali, sit unum huiusmodi subiectum formale. Quod ad primum attinet, existimo: huiusmodi subiectum formale, non esse rationem aliquam, ex natura rei distinctam ab ipso subiecto materiali, quod *(limitat)* et contrahit, sed esse illam ipsam rem, quæ est subiectum materiale, conceptam, vel ut habet prædicatum aliquod determinatum essentiale, excludendo alia, vel ut præcise est radix et principium alicuius proprietatis, excludendo alias. V. gr. ferrum, ut est principium motus, est obiectum Physicæ; hoc autem, quod est esse principium, non est distinctum a ferro ex natura rei. Ratio est, nam ut dixi, subiectum ipsum est, quod cum possit a pluribus scientiis considerari, debet per formalem rationem determinari ad huius scientiæ considerationem. Ergo, sicut subiectum esse cognoscibile, convenit illi per suam entitatem, et non per aliud distinctum ab ea: ita, esse cognoscibile secundum hanc vel illam rationem, convenire debet illi per suam entitatem, et non per aliquid ab ea distinctum; quia res illa distincta non faceret illud subiectum taliter cognoscibile, sicut non fecit illud esse cognoscibile, sed solum facere posset, ut illud subiectum simul cum tali entitate, ab ipsa distincta, cognosceretur. Quoad secundum existimo primo: fieri non posse, ut omnium subiectorum partialium, quæ inveniuntur in totali scientia, sit una ratio formalis. Probatur. Nam in totali aliqua scientia v. gr. Logica,

subiectum materiale aliquarum demonstrationum est prima operatio intellectus, aliarum secunda aut tertia, formale vero aliud non est, nisi ut sint dirigibiles, ut infra ostendam; quæ ratio formalis convenire non potest subiecto conclusionis demonstratæ, per quam cognoscimus: medium demonstrationis debere esse causam necessariam, substantiam esse unum genus prædicamenti, universale esse ens rationale. Subiecta enim harum et similium demonstrationum, non possunt habere illam formalem demonstrationem, quod sic probo: esse dirigibile aliquid, non est aliud, quam posse bene vel male fieri; sed solæ reales operationes possunt bene et male fieri a nobis, non vero earum obiecta; Logica autem sæpe de obiectis operationum intellectus, ut de materia demonstrat aliquid, ut in exemplis allatis patet. Idem ostendi potest in aliis scientiis inductione. Existimo secundo: subiectis principalibus debere assignari unam rationem formalem, secundum quam spectant ad scientiam aliquam, eo quod, subiecta principalia, si sunt plura, illa formalis ratio conveniat ipsis ratione alicuius gradus communis, quomodo operationibus intellectus convenit, posse bene et male fieri, seu esse dirigibiles, eo quod sint actiones humanæ. Similiter omnibus corporibus naturalibus convenit ratio formalis, sub qua considerantur a Physica, scilicet esse naturales, ex eo præcise, quod sint substantiæ creatæ, ac proinde ratione gradus generici, cum impossibilis sit substantia creata supernaturalis. Ex quo fit, rationem formalem subiecti alicuius scientiæ posse latius patere, quam illam scientiam, si secundum se consideretur illa formalis ratio; non tamen si consideretur ut ad tale subiectum materiale determinatur. Nam esse dirigibile, convenit etiam operationibus voluntatis; esse naturale, etiam accidentibus, non solum corporibus. Ratio horum est: nam unitas aggregata totalis scientiæ, ex formali subiecto desumi debet, non omnium subiectorum partialium; iis enim omnibus unum subiectum formale dari non posse, ostendimus. Ergo ex subiecto formali principalis. Maior probatur: quia dari debet ratio, cur ex his conclusionibus demonstratis potius, quam ex aliis, aggregetur una scientia, v. gr. Physica, et non ex aliis; at nulla alia dari potest, nisi quia habent diversa subiecta formalia: ergo bene aiunt, ex hoc subiecto desumi posse talem unitatem. Licet enim non sit simpliciter una huiusmodi ratio respectu omnium subiectorum partialium, tamen subiecti principalis, sive sit unum, sive plura materialiter, unica est ratio formalis, ut exemplis allatis

ostendimus; reliquorum subiectorum, licet sint diversæ,[1] tamen ordinem dicunt ad illud unum, tanquam ad subiectum, vel causam, vel ad cuius cognitionem conducunt, ut dicebat Durandus, et ita saltem per attributionem dici potest, esse unum subiectum formale. An vero ex huiusmodi subiecto formali desumi possit aliqua ratio essentialis totalis scientiæ, quæ de omnibus partialibus prædicetur, in lib. Poster. dicemus. Ex his omnibus apparet, manifestum discrimen inter obiectum formale et subiectum formale. Nam obiectum formale cognosci debere, supra ostendimus; at vero quamvis subiectum materiale necessario debeat cognosci in actu scientiæ, non tamen formale, nisi eo actu, quo demonstratur hoc esse subiectum formale talis scientiæ. Et ratio discriminis est, quia obiectum formale concurrit ad specificationem essentialem actus; at vero subiectum formale ad hanc non concurrit, sed solum est ratio cur aggregentur ab intellectu hae potius, quam illæ demonstrationes ad unam scientiam, ad quod *(ut)* moveri *(possit)* intellectus, sufficit per unicum actum, quo formale obiectum determinamus, cognovisse huiusmodi subiectum.

[1] Subintellige: rationes formales,

Dico primo: obiectum materiale adæquatum Logicæ totalis sunt tres operationes intellectus rectæ et falsæ, quamplurimæ earum passiones ac principia, et permulta alia ad ipsas pertinentia, sive ex parte materiæ, sive ex parte formæ, et breviter: quid-quid per actus Logicæ cognoscitur. Probatur. Id totum est obiectum alicuius habitus, quod est obiectum actuum, qui ab illo habitu fiunt. Sed obiecta actuum, qui a Logica fiunt, sunt prædicta omnia, siquidem per actus Logicæ illa omnia cognoscimus. Ergo hæc omnia sunt obiectum Logicæ. Maior probata est, dicto primo. Minor experientia patet, et probata est ex parte in secundo argumento contra secundam sententiam.

Dico secundo: obiectum formale totius Logicæ unum assignari non potest, sicut nec ullius alterius scientiæ totalis; sed in singulis iudiciis specie distinctis, singula sunt obiecta formalia, nempe connexio extremorum detecta vel lumine naturali, vel per præmissas. Probatur. Nam obiectum formale habitus non est, nisi quod etiam sit obiectum[1] alicuius, non enim alia ratione convenit habitui obiectum habere, quam medio actu; sed actuum Logicæ, et similiter aliarum scientiarum, non est unum obiectum formale: ergo nec totius habitualis Logicæ. Minor probatur. Non est obiectum formale actus id, quod non est ejus obiectum, ut ex terminis patet; at

[1] Subaudi: actus

quod non cognoscitur per aliquem actum, non est eius obiectum: ergo nec obiectum formale. Sed nulla est una ratio obiectiva, quæ cognoscitur per omnes actus Logicæ, nam iste v. gr. est actus Logicæ: enunciatio est oratio verum vel falsum significans, et tamen *(non eadem ratio)* cognoscitur per hunc actum, quæ cognoscuntur per istos alios: prædicamenta sunt decem, in syllogismo sunt tres termini. Ergo nullum est unum objectum formale. Ex alia tamen parte ostendimus supposito primo, quodlibet iudicium debere habere aliquam rationem formalem assentiendi, et hanc non posse esse, nisi connexionem extremorum. Ergo cum Logica sit habitus iudicativus et eius actus sunt iudicia (nam etiam cum de prima operatione docet, indicat id proprie operationi convenire): obiectum formale cuiuslibet iudicii erit connexio extremorum illo iudicio cognitorum.

Dico tertio: subiectum principale Logicæ sunt tres operationes intellectus; adæquatum vero non illæ solum, sed præterea etiam passiones operationum, et plurima alia pertinentia ad operationes sive ex parte materiæ, sive ex parte formæ, et adiicitur: quid-quid est subiectum iudiciorum, quæ a Logica eliciuntur. Probatur. Illud est subjectum scientiæ habitualis, quod est in actibus subiectum, quos elicit habitus; sed subiectum actuum, quos elicit Logica sunt omnia jam dicta, et inter illa præcipuum locum habent operationes intellectus: ergo illa omnia sunt subiectum.

Dico quarto: ratio formalis considerandi operationes intellectus, quæ sunt principale subiectum, est esse dirigibile, ita ut operationes intellectus, quatenus dirigibiles, sint subiectum principale Logicæ, cetera omnia, quæ tractantur in ea, in ordine ad hanc dirigibilitatem operationum tractantur. Et ita subiectum, a quo unitas aggregationis Logicæ sumitur, sunt tres operationes ut dirigibiles, id est ea omnia, quæ de operationibus intellectus in Logica tractantur, non conveniunt illis quatenus præcise sunt actus intellectus, et tales entitates physicæ, sed quatenus habent hanc proprietatem, quæ est: posse bene vel male fieri. Unde non agit Logica de iis, quæ sunt dirigenda (ut volebant, quos supra dixi velle operationes dirigibiles esse obiectum), sed de operationibus, abstrahendo a faciendis vel factis, solum ostendendo, qualis dispositio terminorum et similes passiones conveniant rectis operationibus, sive sint factæ, sive faciendæ. Hanc conclusionem sic explicatam probo. Nam debere assignari subiectum formale in scientia, tum ut subiectum materiale limitet et contrahat, tum etiam, ut sit ratio, cur constituatur una

scientia per aggregationem, iam ostendi, et[1] illam rationem debere ex parte subiecti desumi, nec esse aliquid ex natura rei distinctum a subiecto principali; quo posito, hanc rationem formalem, per quam operationes intellectus ad considerationem Logicæ contrahuntur, (hi enim ab Animastico sub alia ratione considerantur) esse, quod sint dirigibiles, seu, quod idem est, posse bene vel male fieri, probo. Illa formalis ratio assignari debet pro subiecto formali, secundum quam conveniunt materiali subiecto, quæ de illo in tali scientia cognoscuntur. Sed huiusmodi ratio formalis in operationibus est dirigibilitas, id est, omnia quæ de operationibus in Logica ostenduntur, conveniunt illis quatenus bene vel male fieri possunt, ut inductione per omnia patet; et præterea alia omnia, quæ præter operationes intellectus considerantur in Logica, ut prædicamenta, materia syllogismorum etc. subserviunt operationibus intellectus, quatenus bene vel male fieri possunt. Ergo sola dirigibilitas est ratio formalis. Ex his patet primo: esse dirigibile, non esse ens rationis. Nihil enim aliud est v. gr. tertiam operationem esse dirigibilem, quam terminos propositionum taliter disponi posse etc., quod reale est. Secundo: Logicam non subalternari Animasticæ, ut male vult Niphus 1. Post. com. 116., nam ut recte notavit Averroes in procemio 1. Post. initio, intellectus operationes dupliciter tractari possunt; vel secundum suam physicam entitatem, quando de iis examinat Animasticus: sit ne qualitas? an actio? an absolutum aliquod? etc., et hoc modo a Logico non consideratur; vel ut bene, vel male fieri possunt in ordine ad res cognoscendas, et cum hoc modo tractantur, ea solum de his explicantur, quæ necessaria sunt ad hoc ut bene fiant, et hoc secundo modo considerat Logica. Licet enim Animasticus in communi ostendat operationes posse dirigi, eo quod hæc[2] una ex passionibus, quæ demonstrari possunt de demonstrationibus vel operationibus, non tamen explicat affectiones et accidentia ac modos, qui eis conveniunt, ut sint dirigibiles.

[1] id quoque,

[2] Supple: dirigibilitas est

QUAESTIO TERTIA.

De fine Logicae, et an sit pars Philosophiae.

Circa primum: finis duplex est ex Aristotele 2. de Anima tex. 35. et 37. Alter *cuius,* id est finis, cuius gratia aliquid fit, vocaturque ab Aristotele *finis quo,* quod aliqui ita explicant ut per

finem quo intelligant id, quo tanquam medio etc. consequimur finem. Sed false, nam ut recte ibi Themistius in sua periphrasi, illud *quo* est adverbium, significatque id, quo tendimus, seu ad quod assequendum tendimus, et ita est idem, quod finis, cuius consequendi gratia operamur. Alter est *finis qui* seu *cui,* estque is, cui applicatur *finis quo.* Cum enim finis sit bonum, atque adeo alicui bonum, cui applicatur tanquam bonum ei conveniens, dicitur *finis cui.* — Non agimus hic de *fine cui,* hic enim finis Logicæ est intellectus, cuius bonum ac perfectio est Logica, tam habitualis, quam actualis, sed de fine *cuius gratia.* Hic autem finis potest esse duplex: vel intrinsecus Logicae, ad quem scilicet natura sua ordinatur; vel extrinsecus, ad quem referri potest, et est utilis, quamvis non attingatur ab ipsa.

Dico ergo: finem intrinsecum habitualis Logicæ, esse Logicam actualem, seu actus vel operationes similes iis, ex quibus Logica generatur. Nam omnis habitus ordinatur ad actum, ut ad finem ex Aristotele 2. Cœli tex. 17. et 9. Metaph. tex. 15. ubi finis, ait, potentia est actus. Cum autem actus Logicæ sint cognoscere, qualis sit prava, qualis recta operatio etc.; hinc est, ut cum a quibusdam dicitur: finem Logicæ esse rectas operationes, non tamen debere intelligi, quasi Logica actu proprio assequatur ut rectas faciat in omni materia operationes, id enim particularibus scientiis convenit, sed tantum sensus est: finem illius, licet non totalem, esse cognoscere quales sint rectæ operationes. Actualis vero Logicæ finis intrinsecus nullus est actus, quam obiectum cuius est cognitio, et ad quod terminatur tanquam ad ultimum. Intellectus enim operatio, ut ait Aristoteles 10. Ethic. c. 7. præter se ipsam finem nullum appetit, quod de omni operatione intellectus verum est, si intelligamus de *fine* intrinseco *cuius,* nam *finis cui* est ipse intelligens cuius est perfectio, id est ipsemet homo est sui ipsius finis. Qui tamen actus intellectus, qui versatur circa obiectum aliquod per quos actus cognoscitur quomodo aliquid recte fieri debeat, utilis est ad illud recte efficiendum; idcirco dicitur finis illius cognitionis, extrinsecus tamen, eo quod non per illam cognitionem, sed per aliam operationem attingatur, cuius etiam est finis intrinsecus. Sicut etiam in artibus, qui facit frenum, intrinsecus ipsius finis non est, nisi frenum, quod tamen utile est equestri arti ad moderandos equos, et tamen non ideo dicimus, obiectum frenifactoriæ esse moderari equos.

Circa secundum affirmant aliqui, esse partem Philosophiæ, ii videlicet omnes, qui Philosophiam dividunt in naturalem, moralem et rationalem, quos refert Pererius 1. lib. naturalis Philos. c. 2., et præter illos tradit Seneca epist. 89. et 90., S. Augustinus 8. lib. De civitate Dei c. 4., lib. 11. c. 15., et Aegyptii apud Pererium lib. 38. in voce Encyclopædia, Eusebius 11. de Præpar. c. 2., qui ait hanc divisionem esse Aristotelis, licet id in Aristotele non habeatur, solum enim ait 1. Top. c. 12. problemata alia esse moralia, alia naturalia, alia rationalia, quæ c. 9. vocarat adminiculatoria, et 11. Metaph. sum. 2. c. 1. eadem problemata, quæ illo c. 12. citato rationalia vocarat, dialectica nuncupat. Utrobique enim idem exemplum adfert. Stoici etiam, teste Diogene lib. 7. in Zenonem, Philosophiam dicebant esse velut animal, cuius ossa sunt Logica, carnes Ethica, anima Physica, vel tanquam *(urbem munitam,)* in qua Logica *(murus externus,)* Physica *(incolæ)* Ethica leges habeantur.[1] Probatur ex Aristotele, qui 4. Metaph. tex. 8. Philosophi (ait) esse principia considerare syllogismorum; at ea solus logicus considerat: ergo etc. Alii contra: non esse partem Philosophiæ contendunt, sed eius instrumentum, ut Ammonius et Simplicius initio Prædicamentorum, et fusissime Alexander, Philoponus in prooemio Prior., et hanc esse sententiam Aristotelis testatur Laërtius in vita ipsius, Zimara verbo Aristoteles, quamvis ipse theoremate 89. contrarium sentiat. Probatur, nam ex 1. Top. c. 2. Logicam ait Aristoteles utilem esse ad Philosophiam, et 4. Metaph. tex. 5. Dialecticam et Philosophiam, ait, agere de rebus omnibus: ergo distinguit utrumque ab invicem.

[1] Cf. Diog. Laërt. lib. 7. cap. 33.

Hanc tamen questionem esse de nomine, recte notant Albertus tract. in Porphyr. c. 2. et ab illo citati, quid scilicet nomine Philosophiæ intelligatur? Varie enim hoc nomine usus est Aristoteles. Primo enim sumit Philosophiam pro sola speculativa scientia, ut 2. Metaph. tex. 3.; secundo pro scientia omni expellenti ignorantiam, nam 1. Metaph. c. 2. Philosophiam inventam ait ad expellendam ignorantiam; tertio pro sola scientia, quæ substantiam considerat, quare etiam Mathematicam a Philosophia excludit 4. Metaph. tex. 4.; quarto pro sola Metaphysica, quæ altissimas causas considerat, ut 4. Metaph. tex. 87. Aliæ adferuntur acceptiones ab aliis apud Aristotelem, sed revera non tam Philosophiæ, quam scientiæ in communi divisiones sunt et acceptiones, ut 6. Metaph. tex. 1., 11. Metaph. sum. 3. c. 1. ubi dividitur scientia in speculativam

et practicam. Ex quibus apparet, quo sensu accepto nomine Philosophiæ, Logica sit pars Philosophiæ, et quo non, ut mirum non sit, Aristotelem nunc partem Philosophiæ vocasse, alias contra Philosophiam divisisse. Nec obstat, quod Logica sit instrumentum Philosophiæ, quomodocunque sumatur Philosophiæ nomen, ac proinde nullo modo posse esse partem. Imprimis enim falsum est, quod assumitur; præterea non est contra rationem instrumenti, ut simul sit pars, nam manus est instrumentum hominis, ut fuse Aristoteles 4-o De partibus animalium c. 10. sec. 30., Problematum 40.

QUAESTIO QUARTA.

De utilitate et necessitate Logicae.

Explicatæ iam sunt tres illæ quæstiones: *an sit? quid sit? propter quid sit Logica?* Nunc aliquas veluti illius proprietates examinemus.

Circa utilitatem certum est, Logicam quam plurimum utilem esse, ut fuse Aristoteles 1. Top. c. 2., qui etiam ait, antiquos omnes propter ignorantiam Logicæ in veritatis inquisitione hallucinatos esse, ut 1. Metaph. tex. 8.; 1. Phys. tex. 25.; 4. Metaph. tex. 8. ubi addit, oportere eum qui ad res pervestigendas accedit, bene versatum esse in analyticis resolutionibus. Quodsi S. Patres Philosophiam et Logicam acriter interdum insectentur, ii, ut recte tractat[1] Canus lib. 9. de Locis theologicis, Fonseca procemio in Metaph. c. 5., sæpe multi sunt in laudibus Logicæ, ut videre est apud Augustinum lib. 3. Contra literas petilianas c. 77., Clementem 1. Stromatum; et eundem Augustinum lib. 2. De ordine c. 13., lib. 3. contra Academicos c. 13. et 17. ubi iudicem scientiarum vocat, quæ causa fuit, ut ab antiquis lydio lapidi compararetur, ut videre est apud Bietum[2] fol. 216. et 239. Unde non tam Philosophiam vel Logicam, quam malum eius usum reprehendunt S. Patres; iis enim, velut armis, nascens Ecclesia oppugnabatur. Quod si Logica fallacias, et decipiendi veluti artem tradat, recte monuit Aristoteles 1. Rhet. c. 1., idcirco hæc discenda, ut cum alii non iuste utantur oratione, solvere possimus, et Seneca epist. 49. et 50. ostendit eleganter, pueriles has ineptias contemnere satius esset, quam multo sudore nosse, nisi perversorum hominum reprimenda esset audacia.

[1] tradit

[2] retius: Thom. Byetius flor. fine sæc. XVI.

Circa necessitatem non est controversia de Logica naturali, quam superius ipsam vim intellectus esse diximus, sed de ea, quæ arte acquiritur. Communiter recentiores existimant hanc necessariam ad omnem omnino essentiam[1] acquirendam. Probant primo ex Aristotele, qui ait locis citatis, occasionem errandi fuisse antiquis philosophis, Logicæ ignorantiam. Secundo. Non minus sunt expositæ errori operationes intellectus, quam voluntas; experimur enim sæpe nos errare, dum operamur. Ergo sicut ad bene beateque vivendum, et ad operationes voluntatis recte faciendas, non sufficit synderesis et lumen naturale, sed requiritur moralis disciplina: ita in operationibus intellectus etc. Fundamentum præcipuum huius sententiæ est: nam nullus habere potest scientiam, nisi certus sit, se in ea cognitione, quam habet, non decipi et errare, ut docet Aristoteles his verbis: et quod non contingit aliter se habere. At id sine Logica fieri non potest, nam non[2] certi de modo inferendi, nisi per Logicam. Licet enim discursus ob materiam *(notam)* sit evidens, si tamen modus illius discursus ad similem, vel etiam *(ignotam)* materiam applicetur, ratio reddi non potest, cur in una valeat, in altera non, nisi ad præceptum Logicæ confugiamus.

[1] scientiam

[2] supple: sumus

Dico primo: Logicam habitualem, actualem acquisitam, vel artificiatam, non esse ad omnes omnino scientias capessendas necessariam. Ita Jandunus 1. Metaph. q. 2., 2. Metaph. q. 12., et sequitur ex parte Fonseca 2. Metaph. c. 3., 5. q. 2. cum non simpliciter necessariam, sed solum ad facilius et compendio acquirendas scientias necessariam docet. Probatur. Si Logica necessaria est ad omnes scientias, maxime quia ex bonitate consequentiæ pendet certitudo scientiarum; et adeo necesse sit cognoscere bonitatem illationis, quam docet Logica. Sed id non facit, nec ostendit Logicam esse simpliciter necessariam, nam solo lumine naturæ cognosci potest certo et infallibiter, aliquam illationem esse veram et necessariam. Ut enim sunt propositiones per se notæ; ita esse aliquas consequentias per se notas, *(supra)* quæstione prima ostendimus. Et probatur: si enim nulla est consequentia per se nota: ergo per aliam probanda est, et sic dabitur infinitus processus, nec inductio sufficeret, quod scilicet semper tali modo dispositis terminis experiamur rectam sequi consequentiam. Si enim non cognoscimus, v. gr. hanc consequentiam esse infallibilem, non possumus scire conclusionem esse veram, nisi vel sensu, vel per apprehensionem terminorum per lumen naturale cognoscamus esse veram; ac

proinde in conclusionibus, quæ eo modo cognitæ non sunt ratione materiæ, facile negabit quis consequentiam inductionis. Confirmatur. Cum ipsa Logica, quæ bonitatem illationis explicat, non fuerit cognita nisi per illationem, ut adversarii fateri tenentur: si ad ferendum iudicium de bonitate illationis, Logica necessaria fuisset: necessaria erat alia Logica, quæ doceret rectas illas fuisse argumentationes, vel certe: sicut illæ fuere rectæ sine alia Logica; ita fieri possunt et aliæ. Dices: cognitis rectis argumentandi modis per inductionem, regressione quadam usos Logicæ inventores, et ita examinasse suos discursus, quibus in inveniendo modo argumentandi usi fuerant, an tales fuissent, quales esse debere rectas illationes cognoverant. Contra est; nam ut dixi, consequentia inductionis negari poterat, nec poterat constare recte inferri conclusionem inductionis, nisi vel lumine naturæ bonitas consequentiæ cognosceretur, vel per aliam consequentiam probaretur. Præterea, si non aliunde noti sunt recti argumentandi modi, quam ex discursu præcedenti: ergo non poterat certum esse, hos esse rectos argumentandi modos, quam[1] certum erat recte operatum esse in præcedentibus discursibus, siquidem certitudo conclusionis, pendet ex certitudine illationis. Si vero per lumen naturæ cognoscebatur certum esse talem modum argumentandi: ergo sine Logica, solo lumine naturali cognosci potuit recta illatio: ergo certitudo illationis lumine naturali innititur, non Logicæ; atque adeo sine Logica cognosci possunt aliqui recti modi inferendi. Et per hoc patet responsio ad fundamentum primæ sententiæ.

[1] antequam

Dico secundo: Logica artificialis necessaria est ad acquirandas integras et perfectas scientias, et hæc est mens eorum omnium, quos authores pro prima sententia, pro se citant, ut recte Fonseca illa sectione secunda, in fine admittit. Hoc enim solum volunt Aristoteles cum suis, Logicam,[2] sæpe errores committi[3] in scientiis, tradi; hoc D. Augustinus lib. 3. contra Academicos c. 13., lib. 2. De doctrina christiana c. 31., lib. 1. contra Cresconium c. 20., et alii citati a Fonseca. Ratio est: nam scientia integra generatur per ratiocinationem, habet multas definitiones, divisiones etc.; sed hæc in scientia totali solum ope Dialecticæ, quæ illationis, divisionis, definitionis etc. formas tradit, recte fieri non[4] possunt, sed[5] sæpe necessarium est, ut si sine arte fiant, male fiant. Cuius ratio est, nam licet sit aliqua argumentatio, quam lumine[6] naturæ ostendit esse rectam, ut modus argumentandi in Barbara, quia

[2] Supple: cum
[3] committantur
[4] dele particulam *non*.
[5] lege: et
[6] lumen

tanen raro occurrit in scientiis talis materia, ut eo modo disponi possint termini, quo disponi debere in Barbara tradunt Logici, sed sæpe in secunda et tertia figura confici debeant argumentationes: hinc est, ut ad talem scientiam acquirendam necessarium sit ostendere, quomodo disponendi sint termini, ut recte sequatur conclusio, et ostendere illum modum inferendi rectum esse, per reductionem ad Barbara, ut sic tandem ultimo ad lumen naturæ referatur illationis certitudo. Et quod dicimus de consequente, intelligendum est de aliis Logicæ præceptis, quorum nulla est, quæ alicui scientiæ non inserviat, licet præcipua necessitas Logicæ est, ostendere bonitatem illationis modorum imperfectorum. Hæc autem Logicæ necessitas respectu aliarum scientiarum est in genere causæ dirigentis, non efficientis, ut supra dixi, et latius quæstione sequenti ostendam.

Ad primum contrariæ sententiæ: patet ex secunda conclusione. Ad secundum respondeo: quod assumitur, parum ab errore abesse, cum si supernaturalis cognitio *(excipiatur)*, Scriptura sacra ad Romanos 2. aliam cognitionem ad bene vivendum, præter opus legis scriptum in cordibus nostris, non requirat, eamque legem sufficientem esse ad bene vivendum et recte.

Ex his patet primo, facile solvi posse quæstionem illam, qua quæritur, quem locum et ordinem in addiscendis artibus Logica habeat. Licet enim nonnulli apud Ammonium præfat. in Prædicamenta, Laërtium lib. 7. in Zenonem dixerint, juvenibus studia inchoanda a Morali philosophia, eo quod scientia acquiri, nisi sedatis perturbationibus, quod fit per Ethicam, non possit, Plato vero in 7. de Republ., iuvenes usque ad annum 30 in mathematicis occupandos, a 30-o usque 50. in Logica et aliis scientiis, — ratio illius est, quia cum iuvenes natura leves sint et inconstantes, periculum esset, ne si ante 30 annum Logicam addiscerent, ea abuterentur ad veritatem oppugnandam, et addit Plotinus Enneade I-a lib. 3. c. 3.: idcirco Mathematica prius discenda, ut animus incorporea cogitare assuescat, — nihilominus tamen verius est, Logicam discendam ante alias scientias. Ita Aristoteles 4. Metaph. tex. 8., ubi versatum esse oportere, ait, in Analyticis eum, qui ad res pervestigandas accedit. Ratio: nam, ut dixi, ad acquirendas integras scientias, necessaria est Logica et expediens: ergo. Ex quo sequitur: priorem esse ordine doctrinæ, cum rectus ordo sit docendi, ut ea, quæ necessaria sunt et utilia ad consequentia, præmittantur.

Nam Philosophia moralis, si de ea sit sermo, quæ certa ratione
[1] Supple: non sua principia demonstrat,[1] præmittenda est Logicæ, ut recte Simplicius procem. Prædicamentorum, cum etiam ad hanc utilis et necessaria sit Logica, nec sit ad passiones sedandas simpliciter necessaria. Recte addit tamen Simplicius, eam Philosophiam moralem, cuius magistra esse solet natura, et quæ solas præceptiones adhortatorias continet, præmittendam esse. Imo, addit Seneca epist. 99., studia liberalia eo dirigenda, ut præparent animam ad virtutes addiscendas. Obiicies: a facilioribus et nobis notioribus inchoandam esse scientiam tradit Aristoteles 1. Phys. tex. 2.; sed Physica facilior est, quam Logica, agit enim de rebus sensibilibus: ergo. Respondet Fonseca illa q. 2. sec. 3. ad 4-tum: Majorem veram esse; Physicam tamen longe difficiliorem esse Logica, nam necessario præexigit cognitionem Logicæ, et insuper addit cognitionem rerum naturalium, et ita computatis omnibus, quæ ad perfectionem Philosophiæ necessaria sunt, illa est difficilior. Ibi multa alia Fonseca.

Quod attinet ad perfectionis ordinem Logicæ, aliqui volunt: eam omnibus scientiis esse ignobiliorem, atque adeo, si ordo perfectionis ac dignitatis spectetur, ultimum habere locum. Probant:
[2] finis nam prius[2] est nobilior iis, quæ sunt ad finem, ex Aristotele 2. Phys. tex. 23. et locis ibi ad marginem citatis; sed Logica refertur ad alias scientias, ut ad finem: ergo est ignobilior. Est etiam instrumentum aliarum scientiarum; at instrumentum ignobilius est eo, cuius est instrumentum. Alii contra, omnium scientiarum nobilissimam esse censent. Ratio est: nam ex Aristotele 1. de Anima tex. 1. nobilitas scientiæ desumenda est ex re, circa quam versatur, et ex certitudine; at Logicæ subiectum dignitate excedit subiectum Mathematicæ, Moralis et Physicæ, quæ agunt de elementis mixtis et corpore naturali: ergo est præstantior. Probo minorem: subiectum Logicæ sunt operationes intellectus, quæ sunt entia spiritualia et præstantissima omnium, quæ sunt in nobis, ut ait Aristoteles 1. Ethic. c. 7. Præterea Logica certior videtur omnibus aliis scientiis, nam ex bonitate consequentiæ pendet certitudo aliarum scientiarum; ergo, cum Logica tradat quæ consequentia sit recta, omnium scientiarum certitudo innititur certitudini Logicæ. At propter quodque unum tale, et illud magis: ergo etc.

Existimo tamen, Logicam dirigentem, quæ ex subiecto desumitur, præstare Morali scientiæ, cum operationes intellectus, quæ

sunt principale subiectum Logicæ, digniores sunt operationibus voluntatis, et a fortiori obiecto Physicæ et Mathematicæ; Theologiæ vero et Metaphysicæ, quatenus de Deo et intelligentiis agit, cedat, atque adeo, medium velut dignitatis locum inter perfectissimas et minus perfectas obtinet. Quod ad certitudinem attinet, iam supra ostendi, certitudinem aliarum scientiarum, etiam quoad bonitatem illationis (saltem in iis syllogismis, quorum illationem rectam esse, lumine naturali intelligimus) non inniti Logicæ, sed lumini naturali; atque adeo, ex hac parte, non omnibus scientiis præferri debere. Ad argumentum primæ sententiæ respondeo: quod ordinatur ad aliud, tanquam regula, non semper est imperfectius; nam et actus intellectus ad actus voluntatis, tanquam regula ad regulatum, et rex ad regnum; eodem modo Logica ordinatur ad alias scientias, tanquam regula illarum. Nec Logica est instrumentum, sed scientia, quæ versatur circa instrumenta, nempe operationes intellectus, quæ solæ sunt instrumentum scientiæ, ut alibi ostendam.

QUAESTIO QUINTA.

De divisionibus Logicae.

Variæ adferuntur divisiones Logicæ: ut in *naturalem* et *artificialem,* quæ sumitur ex Aristotele 1. Rhet. c. 1. et 1. Elench. c. 11. Illa naturalis non est aliud, quam potentia ipsa intellectiva; hæc artificialis vero, est habitus usu acquisitus. Secundo in *inventivam* et *iudicativam,* de qua Fonseca 1. lib. Instit. c. 5., quarum illa materiam, hæc formam spectat, eo quod illa, sedes argumentorum, qualitatem materiæ ad argumentum assumendi, demonstret; hæc vero, quæ argumentandi formæ sint bonæ, deducat. Et ita hæc divisio coincidit cum illa: in *topicam, analyticam* et *sophisticam,* nam et sophistica, locos argumentorum fallacium tradit. Tertio in *artem veterem,* quæ scilicet etiam ante Aristotelem ab aliis tradita fuit, et in *novam seu analyticam,* quam Aristoteles se primo tradidisse in 1. Elench. profitetur. Has tamen et permultas alias divisiones omittentes, duas tantum in præsenti examinabimus.

Prima ergo divisio est, in *universalem* et *particularem,* quam recentiores ex Aristotele 1. de Partibus animalium c. 1. desumi aiunt, eamque sic explicant, ut per Logicam universalem velint

intelligi illam, quæ tradit communia, omnibus scientiis deservientia præcepta, ut: taliter conficiendum syllogismum, definitionem debere constare ex essentialibus etc.; particularem vero esse illam, quæ tradit modum determinatum, et præcepta quædam particularia, alicui scientiæ propria v. g. definitionem physicam debere constare materia et forma, metaphysica: genere et differentia etc., et huiusmodi particulares Logicas, aiunt, tot esse inter se divisas, quot sunt scientiæ totales Ratio est: quia diversitas scientiarum et modorum sciendi, pendet ex diversitate scibilium: ergo, si sint diversa scibilia, et modi particulares illa sciendi diversa erunt. Digladiantur porro inter se: an Logica universalis[1] sit pars Logicæ universalis et *(scientiæ)* integræ? an vero pertineat ad scientias particulares? Quidam illorum aiunt, esse partem universalis; tum quia obiectum et finis Logicæ partialis est, dirigere operationes intellectus in certa materia: ergo pertinet ad eam scientiam, cuius est dirigere operationes intellectus; tum quia Aristoteles 4. Metaph. tex. 2. ait, eiusdem speculationis esse agere de genere et speciebus; sed quæ tractantur in particulari Logica, sunt species eorum, quæ tractantur in Logica universali, spectant enim ad modum dirigendi operationes intellectus: ergo etc. Alii contra: Logicam universalem, non[2] integram ex partialibus, sed singulas partiales Logicas ad particulares scientias spectare, quarum sunt propriæ; tum quia de propriis convenit cuilibet scientiæ agere; tum quia Logica est ars universalis et ut Aristoteles ait 1. Elench. c. 8. ea solum tradit, quæ omnibus sunt propria; tum quia Logica particularis constare non potest sine cognitione materiæ particularis scientiæ; at talis cognitio ad Logicam non spectat: ergo. Ad argumentum in contrarium respondent: obiectum Logicæ particularis, præter operationes intellectus esse materiam aliquam propriam scientiæ particulari, et per hoc distingui ab obiecto Logicæ, et ita Logica particularis non est species Logicæ universalis, eo quod includat materiam particularis scientiæ, per quam specie distinguitur ab illa. Ego tamen existimo, nec ab Aristotele, nec ab Averroe, a quibus se hanc diversionem[3] sumere putant prædicti authores, hoc sensu Logicam universalem et particularem acceptam esse. Nam nullus est apud Aristotelem locus, qui ad rem sit, præter illum 1. Elench. c. 8. ubi redargutiones dialecticas, communes ait ad omnes artes, et ad eam, quæ secundum unamquamque disciplinam est redargutionem. Ibi tamen, ut recte notat Averroes, solum vult, in materia cuius-

[1] particularis

[2] adde: esse

[3] divisionem

libet scientiæ sophismata committi posse, quæ solvi debent a particularibus scientiis, in quarum materia committuntur, Logicam vero solum tradere locos sophismatum, communes omnibus materiis. Averroes autem utitur quidem huiusmodi Logicæ divisione, longe tamen alio sensu, quam prædicti authores. Nam in procem. Post. analyt. communem, seu universalem partem Logicæ eam appellat, quæ de formis syllogismorum tractat, omnibus materiis communibus, particularemque de materia necessaria vel probabili etc., in 1. vero De partibus animalium c. 1. ait, regulas rationales proprias illi arti, quæ de animalibus tractat, eo loco dari communes in Analyticis. Ubi, ut eius verba legenti constat, per regulas proprias id intelligit, quod nos quæstione prima diximus Aristotelem intellexisse per modum sciendi, nimirum peculiarem modum procedendi in illa scientia. Eodem sensu usurpat hanc conclusionem 2. Metaph. com. 150 et addit, particularem tradi in principio cuiuslibet scientiæ particularis, in 2. vero Phys. com. 16., qui locus citatur a Iunioribus, solum vult, regulas communes discernendi scientias ab invicem, dandas a Logica; in particulari vero, hanc scientiam, v. g. Physicam discernere ab aliis scientiis, esse proprium Physicæ. Addo tamen, quod si Logica universalis et particularis sumatur eo modo, quo a Iunioribus sumi diximus, particularem Logicam non esse partem universalis, sed ad scientias particulares spectare, ut probant argumenta secundæ sententiæ, ubi etiam recte solvuntur oppositæ rationes.

Altera divisio est in *utentem* et *docentem,* quam tradit D. Thomas 4. Metaph. lec. 4., Fonseca ibi q. 1. sec. 6. et 7., Toletus q. 2. procem., Caietanus prima secundæ q. 57. art. 6. Conantur aliqui excludere hanc divisionem ex Aristotele 1. Top. c. 6., et Averroe ibidem. Sed nihil habet Aristoteles quod sit ad rem. Balduinus in quæsito 3-o an Logica sit scientia? ait, hanc divisionem Logicæ non explicatione, sed pœna indigere. Zabarella lib. 1. De natura Logicæ c. 5. ait, hanc divisionem significari a Græcis cum dividunt Logicam in avulsam a rebus, et rebus coniunctam, ut Philoponus initio Prior., Ammonius initio Prædicamentorum 2. Per Logicam autem rebus applicatam, seu utentem, ait intelligi ipsas scientias particulares, et ita Physicam esse Logicam rebus applicatam, cum sit congeries multorum syllogismorum etc. in rebus formatorum naturalibus, et ita absolute non Logicam, sed Physicam appellabat. Eodem forte sensu Plato usus est nomine Dialecticæ,

siquidem, ut quæst. 1. diximus, eam a Philosophia non distinguit, loquitur enim de Logica utente, eo sensu, quo Zabarella explicat. Hanc divisionem recentiores varie explicant. In eo conveniunt, quod *docens* sit illa, quæ modum tradit, quo instrumenta confi-
1 quæ cienda sint, seu quod[1] præscribit leges rectæ operationis, nulli eas materiæ applicando. *Utens* vero quænam sit, non consentiunt. Primo enim aliqui putant, ut Toletus, utentem esse eundem idem habitum, qui dicitur Logica docens, quatenus scilicet non concurrit ad conficiendas demonstrationes, definitiones etc. cum aliis scientiis, — ad quas dum concurrit, suis præceptis utitur, facit enim demonstrationes conformes suis præceptis, et ideo dicitur utens, suis
2 Supple : eam nimirum præceptis. Alii usitatam [2] Concurrere autem Logicam ad vocant. efficiendas demonstrationes, cum habeat scientiam, probat. Nam nulla demonstratio fit secundum formam syllogisticam, nisi ab habente Logicam: ergo fiunt medio habitu Logicæ. At habitus, quo medio elicitur aliqua operatio, concurrit ad ipsam operationem efficiendam. Ergo. — Verum omnino existimo, falsum esse, Logicam concurrere ad actus aliarum scientiarum immediate, ita ut ab habitu Logicæ immediate eliciantur, id quod q. 1. ex Aristotele ostendi. Et ratio est, quia nullus habitus producit actum dissimilem iis actibus, per quos genitus est; habitus enim solum inclinat ad actus similes iis, ex quibus genitus est. Sed demonstrationes physicæ etc. specie distinguuntur ab actibus, per quos acquiritur Logica; neque enim demonstrationes physicas vel mathematicas faciendo, acquirimus Logicam. Ergo.

Dices: tantum probari hoc argumento, non concurre Logicam ad substantiam actus, seu demonstrationis physicæ, non tamen ostendit, quod non concurrat ad rectam terminorum dispositionem, seu ad modum operationis. Contra: Logica non inclinat, nisi ad actum proprium, qui est v. g. taliter disponi debere terminos in præmissis, quod recte sequatur conclusio; ergo ipsa dispositio terminorum, quæ fit in demonstratione physica, non est actus Logicæ, sed tantum cognoscere, qualiter disponi debeant termini. Deinde modus operationis, non est ex natura rei distinctus ab ipsa operatione; ergo quod producit modum, producit ipsam substantiam operationis. Ad argumentum respondeo: jam supra ostendi, quomodo Logica dirigat operationes Physicæ etc. Elicit enim proprium actum ex memoria præceptorum, scilicet debere taliter ordinari propositiones, ut recte sequatur conclusio etc., postea intellectus,

adspiciens ad rectæ operationis velut ideam, repræsentatam illo actu, elicit mediante habitu physico actum Physicæ, et ita Physica dirigitur a Logica, sicut voluntas ab intellectu, artifex ab idea etc. Secundo igitur Fonseca loco citato 4. Metaph. ita rem explicat, ut velit *docentem* eam esse, quæ ex propriis principiis modum disserendi tradit; *utentem* vero, quæ ex probabilibus, de quacunqua re proposita, probabiliter disserit. Vult enim usum disserendi ex probabilibus, proprium esse Dialecticæ. Cum *(autem)* argumentatio probabilis scientiam non gignat, sed opinionem, a nulla scientia elici potest, siquidem actus, quibus generantur habitus scientifici, et qui ab iis eliciuntur, sunt eiusdem speciei. Ex quo infert, quod si usus disserendi ex probabilibus, alicui scientiæ tribui debet, *(Logicæ)* tribuatur, quod si[1] a habitu scientiæ fiant huiusmodi actus, sed quia talis scientia tradit formam disserendi ex materia probabili. At materia probabilis nulli scientiæ est propria: ergo si usus disserendi ex probabilibus alicui scientiæ attribui debet, illi tribuenda est, quæ tradit formam disserendi ex probabilibus. Sed hunc modum sola Logica tradit: ergo soli Logicæ attribui debet usus disserendi ex probabilibus. Verum hæc sententia mihi non probatur. Si autem Fonseca vult id, quod sec. 16. innuit: Dialecticam efficere discursus probabiles generantes opinionem, eodem argumento refelli potest, quo prima sententia. Neque enim ad hoc, ut quis sit Dialecticus, exercet se in faciendis syllogismis probabilibus in materia physica vel metaphysica, sed solum exercet se in huiusmodi actibus, ex locis definitionis: tales maxime sunt exercendæ etc. Et quamvis discursus probabilis in materia v. g.: physica (circa obiectum Physicæ) non eliciatur ab habitu scientifico, recte tamen Molina in I-a parte q. 1. art. 2. disp. 1. advertit, in qualibet scientia multos dari habitus opinativos, qui ad illam scientiam reducuntur, eo quod versantur circa eandem materiam cum scientia. Et probatur ex Aristotele 1. Rhet. c. 2. ubi ait, eiusdem esse necessaria et verisimilia in qualibet materia considerare, ex quo constat, assignari proprium habitum a quo eliciuntur discursus probabiles, et ideo non esse Logicæ attribuendos. Si vero velit Fonseca, modum disputandi ex probabilibus in communi, non tradi ab aliqua arte præterquam a Logica, id est, nullam scientiam particularem tradere circa omnes materias probabiles argumentandi rationem, sive ratione formæ syllogisticæ, sive ratione materiæ in communi, præter Logicam, verissimum dicit. Sed cum eodem modo,

[1] non quasi

de ratione argumentandi ex necessariis in communi, nulla scientia agat, præter Logicam: illius erit discurrere evidenter et necessario in omni materia. Sic ergo fateatur Fonseca, dari partiales habitus, qui facilitant intellectum ad argumentandum probabiliter in materia physica, et hic habitus non in Logica, sed in Physica acquiritur, distinctusque est ab eo, quo cognoscitur, quibus locis et quomodo desumenda sint argumenta probalia in quavis materia. Quodsi Aristoteles dicat, Dialecticam non versari circa determinatum genus aliquod, sed de omnibus probabiliter disserere, solum vult, Dialecticam tradere modum argumentandi de rebus omnibus. Ego igitur hanc divisionem admittendam quidem censeo, verum, suis tot mysteriis hoc modo intelligendam, ut idem omnino habitus dicatur *docens,* quatenus docet modum v. g. recte faciendi syllogismum, seu quatenus elicit actum, quo cognoscitur qualis sit rectus syllogismus; *utentem* vero, seu quod idem significat, dirigentem appellari, quatenus in particulari dirigit actus aliarum scientiarum circa propriam materiam, medio suo actu, modo jam explicato. An vero utens active appellanda sit ista Logica, vel potius usitata passive? res est parvi momenti. Ego dirigentem appellare mallem, et si erigendam esse[1] utens potius, an usitata diceretur? utentem mallem active, eo quod eliciat suum actum effective, quo medio dirigit alias scientias.

[1] eligendum esset,

DISPUTATIONES DE UNIVERSALIBUS

RESPONDENTES INTRODUCTIONI PORPHYRII.

Simplicius initio Prædicamentorum, ait: Porphyrium virum fuisse admiratione dignum, et bonorum omnium, quæ quidem ad Aristotelis doctrinam intelligendam spectant, authorem. Hunc permulta alia, præter hanc isagogen, et quidem superstitiosa, scripsisse, colligi potest ex Eusebio 4. de præpar. Evang. c. 4., Augustino 19. *(de Civit. Dei)* c. 23. de quo fuse Baronius Tom. 2. Annalium, anno Christi trecentesimo secundo, ubi etiam ex Augustino 2. Retract. c. 31. ostendit, duos fuisse Porphyrios, utrumque tamen Christianæ religionis impugnatorem acerrimum, de quibus etiam videri potest Eusebius lib. 6. Histor. c. 15., Socrates lib. 8. c. 19. Nos tamen in hac Porphyrii introductione explicanda, immorandum non existimavimus, nam vel in summulis, id est præceptis, explicata sunt, quæ Porphyrius tradit, vel si quid obscurius in iis occurrerit, in ipsis disputationibus expediemus. Itaque sex disputationibus ea omnia, quæ ad universalium cognitionem spectant, complectemur. In quarum 1-a de ente rationis, 2-a de narura universalium in communi, 3-a de genere, 4-a de specie, 5-a de differentia, 6-a de proprio et accidente tractabimus.

Disputatio I.

DE ENTE RATIONIS.

QUAESTIO PRIMA.

Prima sententia est quorundam apud Durandum citandum et, ut ait Fonseca 5. Metaph. c. 7. q. 6. sec. 3., Occami, qui volunt ens rationis esse id, quod in intellectu est subiective, cuiusmodi

sunt species intelligibiles, actus intellectus. Idem docet Jandunus 6. Metaph. q. 9. et propterea ait, ens rationis poni in prædicamento. Fundamentum est, quia ens rationis, est ens in anima; sed non est in anima nisi species, intellectio, habitus etc.: ergo hæc sunt entia rationis. Nec sufficit dicere: esse in anima obiective, id est cognosci ab illa, nam Aristoteles 3. de Anima tex. 38. ait, non lapidem esse in anima, sed eius speciem, et tamen lapis cognoscitur ab anima: ergo.

Secunda sententia est Durandi in 1-o dist. 19. q. 5.: entia rationis esse extrinsecas quasdam denominationes obiecti, ab actu rationis, qui Durandus etiam ipsum universale, ait, non esse aliud, quam denominationem obiecti ab actu intelligendi, ut disp. 2. dicemus. Idem de ente rationis sentit Gabriel Biel in 1. dist. 2. q. 8., Toletus q. 5. procem. in *(conclusione)* 5., ubi ait: res dici genera, species etc. non ab aliquibus proprietatibus, quæ illis insint, sed ab extrinseco, Sotus q. 5. de universalibus art. 1. dub. 2. universalitas, ait, genereitas etc. sunt denominationes ab extrinseco, Mayronius Quodlib. 6. art. 7. ubi obiectum formale, ait, dici scitum, ab actu intellectus. Favet Occam in 1-o, dist. 35. q. 4. ubi ait, quod rei sit signum *(ens rationis)* et similia non dicere, nisi denominationes extrinsecas ab actu voluntatis[1] præterito, sicut Deus dicitur creator a creatione extrinseca. Eandem puto fuisse sententiam Cani 9. De locis theologicis c. 7., Valesii controversia 10 physica, qui negant formas pululantes in rebus ex operatione intellectus, et ut recte advertit Sotus loco citato, non aliud voluit Scotus in 1. Sententiarum, dist. 39. et 36. q. 1. §. „Concedo conclusionem," et 4. dist. 1. q. 1. §. „Ista ergo ratione" cum ait: per actum intellectus acquirere obiectum esse quoddam diminutum, id est denominationem extrinsecam, quamvis Caietanus 1. part. q. 14. art. 5., et q. 18. art. 1. alio modo intelligat et oppugnet Scotum. Fundamentum huius sententiæ est: nam non alia de causa entia rationis inducuntur ab authoribus, quam ut explicetur quid sit illud, a quo res formaliter denominetur cognita, intellecta, prædicata. Sed hæc, per solas extrinsecas denominationes fieri possunt, non vero per relationes aliquas rationis, ut inferius ostendemus. Ergo nulla est necessitas. Confirmatur ex Aristotele 10. Metaph. tex. 1. ubi ait, plura dici unum ab intellectione, sicut res dicitur continuata a continuatione; at continuum dicitur unum a reali continuatione, quæ est in ipso continuo: ergo obiectum dicetur unum ab unitate reali

[1] intellectus

intellectionis: ergo ab aliquo extrinseco res potest denominari secundum Aristotelem.

Tertia sententia est: ens rationis esse aliquas affectiones et proprietates conceptas in rebus cognitis, atque adeo non esse aliquid extrinsecum, sed intrinsecum rebus quas denominat, non tamen subiective et a parte rei, ut prima opinio docebat, sed solum inesse cognito et obiective, seu per apprehensionem nostram. Probatur. Nam cum entia rationis concipiuntur, ita conveniunt rebus cognitis, ut de illis prædicari possint in casu recto, ut homo est species, est cognitus terminus: ergo debent concipi tanquam formæ quædam intrinsecæ rebus. Licet *(enim ad hoc,)* ut in obliquo prædicetur aliquid de aliquo, satis sit, ut prædicatum cum subiecto concipiatur habere aliquam connexionem, quamvis non sit illi intrinsecum prædicatum, ut cum dico: Socrates habet vineam; tamen ut recte [1] fiat aliqua prædicatio, dicitur necessario prædicatum inesse, vel saltem concipi inesse subiecto: ergo. Confirmatur. Quia ridiculum est dicere: esse cognitum, in homine cognito non esse aliquid intrinsecum, sed solam cognitionem extrinsecam alterius. Nam si cognitio alterius rem aliquam denominat cognitam, eo quod extrinsece *(eidem)* convenit, multo magis denominabit intellectum, in quo est subiective cognitum. Et hæc est communis recentiorum sententia, verum quid illud sit, quod concipitur inesse rei cognitæ, et a quo res intrinsece denominatur cognita, prædicata etc., non eodem modo explicant.

[1] in recto

Aliqui enim existimant, illud esse ipsam operationem realem, ita ut operatio ipsa fingatur a nobis inesse obiecto et illud afficere, et ita rem dici cognitam etc., quia concipimus in re operationem, per quam cognita est. Probatur primo. Quia hæc nomina: cognitum, visum etc. concreta sunt, sicut album, nigrum etc., et significant visionem, cognitionem tanquam formam, et rem visam, tanquam materiam. Hoc posito, sic argumentantur: ut ex forma et subiecto aliquod concretum resultet, non sufficit, et formam et subiectum existere in rerum natura, sed nessario unita esse debent, ut inductione patet. Sed inter cognitionem existentem in meo intellectu, et obiectum cognitum, nulla est unio, nisi fingatur per intellectum; alia autem fingi non potest, nisi concipiatur intellectio, velut inhærens obiecto, hoc enim modo recte fieri potest denominatio illa cogniti a cognitione ficta. Ergo fit hoc modo. Secundo: res denominatur cognita a cognitione, sicut alba ab albedine, non

autem a reali cognitione existente in intellectu: ergo a cognitione, quæ fingitur esse in intellectu. Minor probatur. Tum 1-o, quia si ab illa denominatur: ergo denominatur a forma reali: ergo, cum totum, quod concurrit ad hanc denominationem, sit reale, etiam esse cognitum est aliquid reale. Tum 2-o, quia si ab illa denominaretur, non esset necessaria alia operatio, sed eo ipso, quod res cognoscitur, videtur etc. esset a parte rei visa, cognita etc.; ergo hoc concretum, scilicet esse visum, esset a parte rei; proinde ens reale. Tum denique 3-o, quia intellectus per cognitionem, quam in se habet, dicitur formaliter cognoscens: ergo non potest per eandem formaliter obiectum dici cognitum. Nam istam denominationem seipsa formaliter tribueret obiecto, tanquam effectum formalem; at non potest eadem res tribuere effectum formalem diversum uni rei ab eo, quem tribuit alteri, siquidem se totum tribuendo communicat effectum formalem. Si dicas: hoc concretum significare formam relativam in re, quam denominat, — contradicunt, nam, licet talis relatio possit concipi, semper tamen, cum sit relativum, dicitur supponere aliquod absolutum in eo, in quo concipitur relatio, quod prius non erat, et id est cognitio concepta in obiecto.

Alii communiter aiunt: ens rationis non esse operationem conceptam in obiecto, sed esse proprietatem, seu formam quandam conceptam, velut consequentem et resultantem ex operatione intellectus in obiecto, cui non re ipsa, sed nostro intelligendi modo inhærere et illud denominare. Sicut enim, inquiunt, res naturales consequuntur reales proprietates: ita res cognitas, proprietates rationis consequi debent. Ita Soncinas 6. Metaph. q. 18. et citati a Fonseca loco cit. sec. 4. Et huiusmodi proprietates, duplices faciunt relationes, scilicet et negationes, et privationes; quia ut loco citato ait Soncinas, et probat 10. Metaph. q. 15.: privationes non sunt formaliter ante actum intellectus, et quia sola entia rationis, quæ sunt relationes, ad Logicam spectant. Ideo, quod ad illas attinet, probant suam sententiam recentiores: quia post cognitionem alicuius rei, potest res denominari cognita, ordinata ad intellectum vel aliam rem cognitam, ut res prædicata etc. At, siquidem denominationes non fiunt a forma absoluta, ut omnes fatentur, et constat, quia cognitum est ab aliquo cognito, et, quod prædicatur, de aliquo prædicatur. Ergo a forma relativa non reali, quia ut recte Aristoteles 5. Metaph. tex. 20. ait: obiecta ad intellecta non habent realem relationem. Confirmatur: Quia nisi con-

cipiatur in re huiusmodi relatio, non est ratio, cur potius hæc res dicatur visa quam illa, genus quam species. Confirmatur secundo. Quilibet, postquam cognovit obiectum, experitur se cognoscere rem cognitam cum aliquo ordine ad suam cognitionem; sed hic ordo non est realis: ergo rationis.

Dico primo: ens rationis non est aliquid in ipso intellectu inhærens a parte rei; ita Fonseca, Soncinas et alii. Probatur primo. Id, quod est a parte rei inhærens intellectui, est aliquid reale, et existit nullo intellectu cogitante; at entia rationis ab omnibus ea esse censentur, quæ non existunt nisi per intellectum, idest, quæ ea solum ratione dicuntur existere, quod obiiciantur intellectioni, ut recte Fonseca loco citato sec. 5. Secundo: quia, ut infra ostendam, potest obiectum concipi, quatenus terminat actum, qui circa illum versatus est; ut sic autem non concipitur sine relatione, quæ cum non sit realis, erit rationis, et tamen non est in intellectu subiective: ergo non omne ens rationis est in intellectu eo modo subiective. Addunt alii, quod Aristoteles 6. Metaph. tex. 8. entia rationis excludit a prædicamentis, et tamen habitum et actus in illis collocavit. Sed revera nunquam Aristoteles, quod sciam, entis rationis mentionem fecit, et quid loco citato velit, explicabimus in disp. de prædicamentis in communi q. 2. dicto 6. Ad fundamentum primæ sententiæ respondet Durandus citatus: Aristotelem non negare, obiectum aliquo modo esse in potentia cognoscente illud, sed solum negat, esse eo modo, quo volebat Empedocles apud eundem 1. de Anima tex. 79., ut scilicet lapis ipse revera sit in potentia, et per lapidem cognoscatur lapis, per terram terra etc.

Dico secundo: ens rationis non est affectio aliqua producta in re cognita effective; ita Mayronis, Quodlib. 6. art. 4. ubi nec a Deo quidem produci ait, cum re ipsa nihil sit, ac proinde nec substantia, nec accidens, siquidem in hæc membra solum ens reale dividitur. Probatur. Nam si est huiusmodi affectio, vel existit ea affectio ante opus intellectus, vel non; si primum: ergo non est ens rationis, sed reale; si secundum: ergo producitur cum ante non esset. Vel ergo ab intellectu producitur, vel ab obiecto; non ab intellectu, quia si intellectio effective producit: ergo habet vim productivam realem entis rationis; nihil enim potest effective et realiter producere, nisi habeat virtutem realem producendi, per quam constituatur in esse causæ potentis producere. Sed talem virtutem esse in intellectu, omnino est impossibile: ergo et intel-

lectionem producere. Minor probatur a Mayrone loco citato art. 1. Et probatur. Omnis virtus realis datur ad efficiendum realiter: ergo, si datur virtus activa realis in intellectione, dabitur ad efficiendum realiter. Sed quando causa realiter causat, effectus realiter causantur, proinde realiter existit. Ergo si datur virtus effectiva realis in intellectione, dabitur ad producendum effectum realiter existentem, ac proinde non ad causandum ens rationis. Primum antecedens probatur. Impossibile est, ut potentia sit realis, et non habeat actum realem, quia potentia realis ad hoc datur, ut sit principium agendi realiter, et est illa, quæ potest agere realiter: ergo si non potest efficere realiter, non est virtus realis. ut recte Mayronis citatus art. 7. — Confirmatur. Si obiectum cognitionis, per actum cognoscendi recipit aliquod esse effective, sequitur: creaturas ab æterno habuisse aliquod esse per cognitionem Dei; præterea: in Deo dari potentiam realem, necessario aliquid ad extra producentem, scilicet ipsam intellectionem divinam; ad hoc: dari potentiam, quæ communicet esse nihilo; atque ita nihil erit aliquid; deinde sequitur obiecta recipere infinitas entitates, easque contrarias, cum diversimode a diversis apprehenduntur; demum, ut ait Caietanus prima parte q. 15. art. 1. sequitur, quod cum Deus se cognoscit, vel beatus Deum, communicet aliquod esse divinæ naturæ. Idem probant argumenta Soncinatis citati, quibus probat, ens rationis non habere causam dantem illis esse, et Mayronis Quodlib. 6. art. 6. ubi probat, non dari potentiam subiectivam entis rationis. Quod vero ab obiecto non producatur talis affectio, patet, quia obiectum produceret illam ante obiectionem,[1] siquidem intellectio non dat uni productivum[2] obiecto, nec conditionem aliquam physicam supplet. Ergo, cum obiectum sit agens necessarium, ante intellectionem produceret hæc entia rationis.

[1] intellectionem

[2] vim productivam

Dico tertio: entia rationis non sunt reales operationes intellectus, quatemus finguntur velut inesse subiecto, ut volebant aliqui in tertia sententia. Probatur primo, quia hæc sententia ideo conficta est, ut explicetur, quomodo res dici possit cognita, intellecta etc.; sed sine huiusmodi fictione commode potest, et dicitur, ut mox dicam: ergo etc. Secundo, ex eo quod res habet in se intellectionem, vel fingitur habere, non tam dicitur intelligi, vel intellecta, quam habens intellectionem, vel secundum Scotum: esse intelligens: ergo. Confirmatur. Quamvis fingam intellectionem in pariete, si nullus eum intellexit, revera non potest dici intellectus

et cognitus, ut ex conclusione quarta constabit: ergo. Tertio. Potentia intellectiva, cum se ipsam cognoscit per actum sibi inhærentem, dicitur intellecta, cognita etc.; sed illa non dicitur cognita, eo quod fingamus illi inhærere intellectionem: ergo nec alia obiecta.

Dico quarto. Obiectum dicitur cognitum, intellectum, visum etc., non propter ens rationis, quod fingitur inesse illi, sed denominatione extrinseca a forma extrinseca obiecto, scilicet a cognitione, visione etc. Ita expresse Caietanus 1. part. q. 14. art. 5., Sotus q. 5. De universalibus; Mayronis Quodlib. 7. punct. 3., Gabriel 1-o dist. 2. q. 7. ubi idem dicit de eo, quod est esse prædicatum, subiectum etc.; Occam ibidem, et omnes authores secundæ sententiæ. Quod antequam probem, sciendum est ex Caietano prima parte q. 6. art. 4., D. Thoma I-a secundæ q. 7. art. 2. ad 1-um: denominationem aliam esse intrinsecam, quæ provenit a forma existente in re denominata, v. gr. quando res alba dicitur, ab albedine inhærente; aliam extrinsecam, quando scilicet forma denominans non est in denominato, sed in alia re, et ad huiusmodi denominationes extrinsecas, non est necessaria ulla unio etiam per intellectum formæ cum subiecto quod denominat, quin potius huiusmodi ficta unio destruit rationem extrinsecæ denominationis, quæ fieri debet a forma extrinseca rei denominatæ. Iam ergo probatur conclusio. Primo: rem esse intellectam et cognitam, non est aliud, quam cognitionem terminatam esse ad illam, tanquam ad obiectum. Sed a parte rei, sine ullo figmento intellectus, albedo a me visa terminat meam visionem, ut Deus visionem beatificam etc., quia ego cognosco albedinem. Sicut ergo cognoscere et cognosci, separari non possunt: ita si ego nullo intellectu cogitante cognosco obiectum, similiter dicitur vere cognosci. Ergo sine ullo figmento intellectus res dicitur cognita, non nisi a reali cognitione etc.: ergo. Quæ maior sic probatur: ab eadem forma, a qua res nunc dicitur intelligi, dicetur postea intellecta. Secundo probatur. Agens denominatur realiter agens ante operationem intellectus ab actione, quæ est in passo; ergo similiter dici potest cognitum, intellectum, ab intellectione, quæ est in intellectu. Antecedens probatur; tum authoritate D. Thomæ I-ma part. q. 37. art. 2. ubi agens denominatur, ait, ab actione; tum, quia ideo ignis dicitur agens, quia agit; agit autem, quia habet actionem a se procedentem: ergo ab eadem actione dicitur agens, maxime

cum Aristoteles 5. Metaph. tex. 14. dicat, idem esse homo ambulans, et homo ambulat, et similia: ac proinde idem erit ignis est agens, et ignis agit; tum, quia si non dicitur agens ab actione, quæ est in passo: ergo vel ab actione ficta in ipso, vel a relatione. Non primo, quia figmentum illud est falsissimum, et tamen verissimum est, ignem esse agens, nec sensus eius est, quod ignis fingatur habere actionem, quia eodem modo dici potest: ignis est chimæra, si fingatur esse. Nec secundo, quia hæc relatio supponit, causam agere, et ad eius actionem consequitur; id autem, quod agit, agens est. Id vero quod recentiores respondent: non denominari ignem agentem, nisi ab intellectu, eo quod denominare sit aliquid affirmare; affirmatio autem non est sine intellectu, nec intellectus affirmat ignem esse agens, nisi quia concipit in illo aliquod ens rationis. Contra est. Nam nos non dicimus, unum affirmari posse de alio, sine actu intellectus, sed tamen dicimus, id, quod per huiusmodi iudicium affirmamus, convenire rei etiam si non affirmemus nec ullum ens rationis fingamus. Confirmatur a simili ex D. Thoma in 1. part. q. 13. art. 7. ad 5. et 6. argumentum: Deus dicitur creator a creatione, quæ est in creatura, et idem habet ibi Caietanus, in quo male reprehenditur a Fonseca 5. Metaph. c. 15. q. 4. sec. 3. Similiter Deus dicitur realiter dominus, a reali subiectione creaturæ, ut ait D. Thomas 3. part. q. 35. art. 5. in corpore, quem male exponit Fonseca loco citato sec. 5. Idem docet Canariensis[1] 1. part. qu. 28. art. 1., Mayronis Quodlib. 7. punct. 10., Occam 1. dist. 30. q. 1. ad 1., scilicit Deum dici creatorem ac dominum extrinseca denominatione. Item actio dicitur vitalis et libera, a vita et libertate, quæ est in potentia, ut ostendam in libris de Anima, et ratio est breviter: nam libertas consistit in differentia[2] ad operandum et non operandum, quæ soli potentiæ intrinsece convenit; similiter ratio vitæ, quod sit principium operationum certo et determinato modo, quem in libris de Anima explicabo, quod actui non convenit. Confirmatur hoc totum ex eorum sententia, qui sex ultima prædicamenta volunt esse denominationes extrinsecas, ut esse vestitum, in loco etc., et ex alia parte dicunt, non nisi entia realia poni in prædicamento. Ergo admittunt reales denominationes extrinsecas, ut Fonseca 5. Metaph. c. 15.; late q. 7. sec. 3. et alii authores citandi cum de his *(in Prædic. disp. 8. q. 1.)* agemus; ergo eodem modo dici potest: esse visum, cognitum etc. esse reales denominationes extrinsecas.

[1] Subintellige: episcopus i. e. Melchior Canus.

[2] indifferentia

Ex his sequitur primo: has denominationes extrinsecas ad quamvis operationem intellectus, voluntatis, sensuum etc. eo ipso, quod obiectum directe cognitum est, vel volitum *(sequi)* atque ideo non est necesse concipere obiectum cognitum, tanquam habens aliquam relationem intrinsecam, a qua formaliter habeat, ut taliter possit nominari. Ratio est: quia eo ipso, quod cognitio terminatur ad illam rem, res cognita est etc.: sicut eo ipso, quod ignis calefacit, Deus creat, *(ignis)* dictur agens, *(Deus)* Creator, ante omnem actum reflexum, quo in illis concipiatur relatio rationis. Imo addit Scotus 1. disp.* 36. q. 1., et Quodlib. 7. art. 7., ab imagine etiam rem dici repræsentatam.

Sequitur secundo regula universalis ad cognoscendum, an aliqua extrinseca denominatio sit realis, vel non. Cum enim hæ extrinsecæ denominationes sint veluti concreta quædam ex forma denominante et re denominata, v. g. esse cognitum, quod dicit esse cognitionem ad rem, circa quam illa versata est: tunc denominatio extrinseca est realis, cum utrumque horum, et forma *(rem)* denominans et res denominata sunt realia; non esse vero reales, quando alterutrum non est ens reale. Ratio est: nam denominatio hæc, non est sola forma, nec solum illud quod denominatur, sed utrumque simul; ergo si utrumque non est ens reale, denominatio non erit realis. Unde si forma est realis, denominatio ab illa proveniens non est quidem pure nihil, includit enim formam realem, nec tamen est omni ex parte ens reale, quomodo cum cognosco chymæram, illa dicitur cognita, et hoc: esse cognitum, dicit et cognitionem et chymæram, quorum unum est ens reale, alterum nihil; ac proinde illa denominatio non est omnino realis; quod solum probat argumentum Fonsecæ 5. Metaph. c. 8. q. 6. sec. 3., ubi has denominationes ait esse entia rationis, eo quod conveniant etiam rebus non existentibus. At vero, si cognosco hunc lapidem realem, denominatio cogniti est realis; et sic de aliis, quod præclare docuit Mayronis Quodlib. 7. punct. 11. Cum autem dicimus aliquam denominationem extrinsecam esse realem et ante opus intellectus, non intelligimus ipsam affirmationem unius de alio; v. g.: paries est cognitus, esse ante actum intellectus, sed solum

* Scotus in Commentariis suis super libros Sententiarum non habet disputationes, sed distinctiones. Auctor videtur simpliciter literam d. scripsisse, pro qua ammanuensis modo dist., modo disp. ponit. Idem facit citando loca Durandi, Gabrielis Biel etc. Cum in his ne minimum quidem de genuina lectione superesse possit dubium, in sequentibus, absque ulla admonitione, in ipso textu similes errores corrigemus.

volumus, id quod per talem affirmationem enunciatur, esse ante talem affirmationem.

Sequitur tertio: obiectum cognitum, ab intellectu nullum aliud esse recipere, quam esse cognitum, seu quod idem est, esse obiectivum vel extrinsecam denominationem, a voluntate esse volitum etc., et hoc esse communicat rebus formaliter ipsa intellectio, id est se ipsa, tanquam forma extrinseca obiecto. Probatur: nam ex dictis, intellectus non potest communicare obiecto aliquod esse in genere causæ efficientis, nec in genere causæ materialis communicat se illis tanquam subiectum; quis enim dicat chymæram, lapidem etc. esse in actu intellectus ut in subiecto? Ergo solum communicare potest aliquod esse, tanquam forma extrinseca, scilicet esse obiectum et esse cognitum, quæ idem sunt; eo enim ipso, quod res est cognita, est obiectum actus cognoscentis, et contra. Et ex his patet solutio ad omnia argumenta secundæ sententiæ. Omnes enim illæ denominationes sine aliqua forma intrinseca provenire possunt a sola forma extrinseca, ut explicata est, nec ex eo, quod cognitum est ab aliquo cognito, recte infertur, cognitum significare relationem, ut cap. de relatione dicam; et huiusmodi denominationes extrinsecas vult secunda sententia esse entia rationis, non quod conficta sint a ratione, sed quia relata sunt ab operatione rationis, ut docet Mayronis expresse Quodlib. 7. puncto 11. et 12.

Dico quinto: entia rationis non esse huiusmodi denominationes extrinsecas, quod inefficaciter probatur a multis, qui semper supponunt, non posse dari denominationes ab extrinseco, et has denominationes a relatione intrinseca provenire. Probatur. Dupliciter intelligi potest, entia rationis esse denominationes extrinsecas. Primo ita, ut totum illud aggregatum ex intellectione et obiecto cognito, sit ens rationis; et hoc modo entia rationis non esse denominationes extrinsecas, probo. Nam totum, quod in hac denominatione involvitur, est verum ens reale. Sed[1] actualis intellectio, a qua fit ista denominatio, et obiectum etiam sæpe est ens reale: idcirco tota illa denominatio erit ens reale. Quod si obiectum non sit reale, tamen forma denominans erit realis; at nullum ens reale includi potest in ente rationis: ergo illa denominatio extrinseca non est ens rationis, sed solum esse potest ens rationis obiectum, quod denominatur. Confirmatur: nam in denominatione, qua paries dicitur visus etc., includitur paries; ergo paries fiet ens rationis, si huius-

[1] Cum enim

modi denominatio sit ens rationis. Secundo intelligi potest eo modo, quo intelligit Durandus, ut scilicet ipsa intellectio, quatenus extrinseca forma obiecti quod denominat intellectum, cognitum etc., sit ens rationis, eo quod non competat rebus nisi per actum rationis tendentis in illud obiectum, quamvis illa ipsa intellectio, ut denominat hominem intelligentem (ab eadem enim re homo dicitur intelligere et lapis intelligi, ait Durandus) sit ens reale. Contra hoc tamen probatur conclusio. Nam eadem ratione philosophari possemus de actibus aliarum scientiarum,[1] nam et illi denominant extrinsece obiecta, ut dixi; ergo erunt entia rationis, quod negat Durandus. Deinde, cum ait, denominationem, qua lapis dicitur intellectus, non esse aliquid reale in lapide, verissimum est; sed ex eo non sequitur, esse ens rationis, sicut ignem agere, Deum creare, actum esse vitalem etc., non est ens rationis; quamvis ignem agere, seu esse agens, non sit aliquid reale in igne etc., sed tantum denominatio extrinseca realis. Præterea intellectio, etiam ut denominans obiectum intellectum, est ens reale existens in anima; ergo etiam ut sic, non est ens rationis, siquidem Durandus ipse in 20., 42. q. 1.[2] admittit, ab eadem reali forma denominari aliud extrinsece, ut medicinam sanam, a sanitate animalis. Ultimo, quia modo ostendam, dari quasdam relationes, quæ sint entia rationis; ergo non solæ denominationes extrinsecæ sunt entia rationis.

[1] potentiarum

[2] 2. dist. 42. q. 1.

Dico sexto. Entia rationis sunt illa, quæ nullam aliam habent existentiam, nec habere possunt, præterquam obiectivam in intellectu, vel in alia potentia, ut q. 2. dicam, ita ut non ipsa denominatio extrinseca huiusmodi obiecti, quæ involvit et realem operationem et *(denominatum objectum, est)* ens rationis, sed solum illud, quod extrinsece denominatur ab actu intellectus, si tale sit, ut nullum aliud esse recipere possit; ita Fonseca 6. Metaph.[3] c. 7. q. 6. sec. 5.; Soncinas 6. Metaph. q. 18.; D. Thomas 4. Metaph. lec. 1. et 1. part. q. 13. art. 7., et q. 28. art. 1., et ibi Caietanus, quod etiam probabile putat Occam 1. dist. 2. q. 8. initio, quamvis cum Durando sentire videatur. Probatur. Nam id, quod in rerum natura existit nullo intellectu cogitante, ex vi alicuius potentiæ productivæ realis accepit suum esse, si Deus non est. Ergo verum et reale esse habet existentiamque realem, ut dicto secundo ostendimus; ergo est verum ens reale; ergo si quod est ens rationis contradistinctum huiusmodi enti reali, non potest habere talem existentiam; ergo solam obiectivam. Confirmatur ex dicto

[3] 5. Metaph.

sequenti, id est ultima conclusione, ubi ostendam, dari aliquas relationes conceptas, quæ præterea sint entia rationis et non reales relationes, quia non possint habere realem existentiam. Ergo illa sola sunt entia rationis, quæ non possunt habere aliam existentiam, quam per intellectum; sed per intellectum non habent aliud esse, præter esse cognitum et obiectivum, dicto secundo: ergo etc. Pro intelligentia conclusionis dicendum est, hanc existentiam obiectivam entium rationis non esse aliam, quam ipsam existentiam intellectionis, per quam cognoscuntur. Per hanc enim formaliter et extrinsece existunt, sicut et ab illa tanquam forma extrinseca denominantur cognita, prædicata etc. Unde, quia per hanc extrinsecam existentiam aliquo modo existunt, videlicet extrinsece, dantur entia, id est essentiæ quædam habentes extrinsecam existentiam. Verum tamen est, imperfecte recipere rationem entis ab hoc esse extrinseco communicato illis per intellectionem, atque ideo, sicut eorum existentia est extrinseca, ita dicuntur entia extrinsece haberi; quod idem est, esse ens rationis. Unde Mayronis Quodlib. 6. art. 10. ens rationis non dici simpliciter ens, sed cum addito de imminente: ens rationis, sicut picturam dicimus hominem pictum, et eadem de causa ens rationis dicitur ens in anima, quia nullum aliud esse habet, quam quod recipit ab intellectione, tanquam forma extrinseca, et non effective, quia ut ostendit Soncinas loco citato, et patet ex dicto secundo, ens rationis non potest habere causam efficientem. Est tamen hæc conclusio contra Mayronem Quodlib. 6. art. 9., ubi ait, ens rationis non posse intelligi, quia intellectio dicitur dicere relationem realem ad obiectum, quam ad ens rationis dicere non potest. Sed falsum esse, quod assumit, ex dicto de relatione constabit. Ex his patet, ens rationis non esse *(ens simpliciter, et)* aliquid reale; et ita esse nihil reale, non tamen esse absolute nihil, sed aliquid rationis, quamvis Mayronis cit. art. 12. male dicat, non dari medium inter ens reale et nihil.

Dico ultimo: huiusmodi entia rationis esse relationes rationis rei cognitæ ad intellectum, vel certe rerum cognitarum, aut ipsarum cognitionum inter se. Et loquor de solis entibus rationis quorum in scientiis usus est et necessitas, non vero de chymæris et rebus impossibilibus, quæ fingi possunt. Huiusmodi enim entia rationis sunt, sed ad libitum conficta, et ad scientias inutilia. Antequam probetur conclusio, sciendum est, intellectum non solum posse cognoscere actu directo aliquod obiectum, sed præterea actu

reflexo et suum actum, et obiectum a se cognitum percipere potest. Probatur conclusio authoritate D. Thomæ, locis citatis in conclusione præcedenti. Probant alii ex Aristotele 5. Metaph. tex. 20., ubi ait: scibile dici ad scientiam, quia scientia dicitur ad illud. Sed revera hic locus potius favet Durando, nam ut D. Thomas recte notat I-a part. q. 14. art 7., Aristotèles vult scibile dici a scientia, denominatione extrinseca, ut q. 3. de relatione ostendemus. Quamvis male id neget Soncinas 5. Metaph. q. 30. concl. 1. et 2. Ratio a priori conclusionis est: quorum licet extrinseca denominatio fiat a forma reali, et sæpe sit realis, cum scilicet et forma et subiectum sunt realia, nihilominus nos concipere et nominare non possumus id, quod denominatur extrinsece, quatenus formaliter terminat nostram cognitionem, tanquam aliquid absolutum a quocunque extrinseco. Si enim ita conciperemus, revera non conciperemus quatenus formaliter terminat actum intellectus et ab illo denominatur. Ergo concipimus cum respectu ad formam extrinsecam, siquidem absolutum et respectivum non habent medium. Quia tamen ex alia parte non habent relationem realem extrinsecam, ut patet in Deo, ut qui ex eo, quod videtur a beatis, producit creaturas etc. nullam realem relationem acquirit, necessario concipi debet cum aliqua relatione, quæ nec habet, nec habere possit esse *(reale,)* sed tantum per intellectum. Ex quo etiam apparet, entia rationis non esse *(figmenta)* otiantis ingenii, sed ad scientias necessaria esse, siquidem sæpe loqui debemus de rebus, ut formaliter conceptæ sunt a nobis et inter se ordinatæ per intellectum, ut cum nominamus prædicatum, subiectum etc., quod tamen facere non possemus, nisi cum respectu rationis res illæ conciperentur; et hæc fuit mens authorum tertiæ sententiæ. Non enim volunt denominationes cogniti, visi, etc. esse ab ente rationis, sed tantum non posse concipi rem ut cognitam sine ente rationis. Unde licet Caietanus citatus dist. 4. velit esse cognitum etc. esse denominationes extrinsecas, tamen 1-a parte q. 15. art. 1., esse obiectivum in intellectu ait esse relationem, id est concipi a nobis rem, quæ obiicitur intellectui cum relatione. Ex his apparet, in huiusmodi entibus rationis dari posse infinitum processum, eo quod ens rationis cognitum concipi possit cum relatione rationis ad cognoscentem, sicut et in actibus intellectus reflexis. Similem processum admittit Augustinus, 15. de Trinitate c. 12. citatus a Mayroni, Quodlib. 7. punct. 15., ubi etiam similem processum admittit

Mayronis in actibus voluntatis, eo quod possum velle ut velim unum. Addit D. Thomas 1-a part. q. 28. art. 1., in sola relatione posse aliquid inveniri secundum rationem tantum, non vero in aliis prædicamentis; quod licet, si de entibus rationis utilibus scientiis sermo sit, non *(valere vidimus)*. Certum est tamen posse me fingere substantiam chymæricam, unionem item, qua homo et equus substantialiter uniantur.

ARGUMENTA SECUNDAE SENTENTIAE.

Contra dicta obiicies primo: impossibile est, ut non ens sit ens; ergo fieri non potest, ut cum intelligo non ens, fiat ens; sed ens rationis, non est ens. Dices: non ens reale, fit ens rationis. Contra: nam impossibile est, ut non ens rationis, sit ens rationis. Ergo impossibile est, ut intellectio faciat ens rationis, quod non
[1] est erat ens rationis. Secundo esse chymæræ et[1] esse aliquod fictum, et aliquod impossibile, sicut esse non entis, est non ens, ut Aristoteles ait 4. Metaph. tex. 2., et similiter, esse relationis rationis, est esse aliquod respectivum etc.; sed hoc esse non accipiunt ab intellectu: ergo entia rationis habent esse, quod non accipiunt ab intellectu. Mïnor probatur. Nam ab intellectione non accipiunt nisi esse cognitum, tanquam a forma extrinseca. Sed esse impossibile, vel esse respectivum, non est esse cognitum. Ergo hæc non accipiunt ab intellectione. Tertio: esse cognitum, quod accipere diximus ens rationis ab intellectione, duo involvit: et formam denominantem, et id, quod denominatur, quorum utrumque suum habere debet *(proprium)* esse, ad hoc, ut fiat denominatio cogniti. Sed quod denominatur cognitum, non est causatum ab intellectione tanquam a forma extrinseca; ergo habet aliquod esse non causatum ab intellectione. Dices: causatum esse, eo quod existit obiective per intellectionem tanquam formam extrinsecam, et ita ex utroque fieri hoc concretum cognitum etc. Contra: nam illud existere obiective, est esse cognitum; sed ut cognitum, non componit hoc concretum esse cognitum, sed est illud ipsum concretum: ergo quatenus componit hoc concretum, habet esse distinctum ab esse obiectivo. Confirmatur: nam intellectus communicat voci significationem, monetæ valorem etc., quæ non sunt tantum formaliter esse cognitum; ergo intellectus communicare potest aliud esse, quam esse cognitum. Quarto obiicit Valesius loco citato, intelligibile supponit ens; ergo

si ens rationis intelligitur, cum obiectum præcedere debeat actum, dicitur ens antequam cognoscatur: ergo non habet ab intellectione, quod sit ens. Ultimo: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, ex 3. de Anima tex. 31.; ens rationis nullo sensu perceptum est unquam: ergo nec ab intellectu. Adde, quod concipere huiusmodi relationes in re, in qua nihil tale est, sine errore intellectus fieri non potest; ergo. Responsiones:

Ad primum: Sicut cum Deus producit hominem, non facit, ut non animal rationale, sit animal rationale, id enim implicat contradictionem, sed facit, ut existat id, cui in esse possibili concepto, conveniebant hæc prædicata: ita intellectus non facit, ut non ens rationis, sit ens rationis, sed tantum facit, ut ens rationis, quod ante poterat esse, recipiat esse per ipsam cognitionem.

Ad secundum: sicuti realis existentia non facit, ut homo sit animal rationale, sed tantum, ut existat animal rationale: ita conceptus noster tantum facit, ut habeat esse obiectivum chymæra, relatio etc.

Ad tertium responsio ibi data est optima; ad replicam respondeo: sicut album, et similia, sumi potest quidditative, ut significat compositum integrum ex materiali et formali, quando ista prædicatio: hoc album est album, quidditativa est et essentialis, et denominative, ut quando album prædicatur de corpore cui inest albedo: ita cognitum, et similia, sumi possunt utroque modo, quidditative etc. Si sumantur quidditative, sive ipsa composita ex intellectione et re intellecta, cui[1] composito essentiale est, esse cognitum. Cognitum vero denominative, est ipsa relatio, vel alia res circa quam versatur intellectio; hoc ergo materiale, sicut a cognitione tanquam forma accipit ut denominetur cognitum: ita ab illa accipit esse, tanquam a forma extrinseca. Atque ita cognitum quidditative, componitur ex cognitione et obiecto ut cognito denominative, et ut sic, habet existentiam aliquam; ac proinde componere potest id, quod est cognitum quidditative.

[1] tunc

Ad confirmationem. Significatio in vocibus, valor in numismate, et similia, sunt extrinsecæ denominationes, licet hae a nobis concipiantur cum aliqua relatione rationis, ut dixi. Et idem dicendum est de doctoratu, principatu etc.; licet Mayronis Quodlib. 7. punct. 17. valorem numismatis etc. velit esse reales relationes ad voluntatem principis terminatas.

Ad quartum. Obiectum non debere esse prius actu nisi natura, id est debere esse terminum actus, quod bene fieri potest, licet ante intellectionem non extiterit obiectum, nam concipimus nihilum, non entia.

Ad ultimum. Sensus illius propositionis non est, quod nihil cognoscatur ab intellectu, quod cognitum non sit a sensu, nam Deum, animam rationalem etc. sensu nunquam percipimus ; sed sensus est: nihil esse in intellectu, cuius cognitio, licet remote, non deducatur ex cognitione sensuum, quod etiam in entibus rationis locum habet. Prius enim concipere debemus aliquod ens sensibile, quam ens rationis, et deciperetur quidem intellectus, si judicaret tale ens rationis esse in re ; quia tamen id non judicat, sed solum apprehendit ac si ibi esset, idcirco non decipitur; siquidem ex 3. de Anima tex. 21. in apprehensione non est falsitas vel deceptio.

QUAESTIO SECUNDA.

Per quam operationem fiant entia rationis?

In præsenti quæstione explicandum est primo: an ad quamcunque operationem intellectus sequatur ens rationis, ita ut statim atque intellectus cognoscit obiectum aliquod, resultet in obiecto relatio rationis, et ita conveniat obiecto huiusmodi relatio etiam antequam concipiatur ab intellectu; an potius necessarium sit, ens rationis concipi per alium actum intellectus, ad hoc, ut conveniat rebus cognitis et suam habeat existentiam. Et hoc est, quod alii quærunt: an ens rationis fiat per operationem directam vel reflexam? — Secundo: an ad solas intellectus operationes entia rationis resultent. Tertio: an divinus et angelicus intellectus entia rationis fabricentur.

PRIMA SENTENTIA.

Prima sententia est: entia rationis non tunc solum esse, cum cognoscuntur; quamvis enim non cognoscantur, eo ipso quod facio hunc actum: homo est animal etc., relatio subjecti convenit homini et pullulat seu resultat ad hanc operationem, licet proprie non producatur. Nec alia ratione dici, aiunt, entia rationis habere solum esse obiectivum, quam quia nunquam conveniunt rebus nisi apprehendantur ad intellectu res illæ, vel ipsa entia rationis; ita ad

verbum Soncinas 6. Metaph. qu. 28.; 10. Metaph. qu. 15.; Fonseca 5. Metaph. c. 7. qu. 6. sec. 5., et cap. 5. sec. 7. qu. 7. et alibi; Canariensis Episcopus 1. part. qu. 42. art. 1. in 1-a parte comment., quem eodem articulo refert Molina et sequitur disp. 2. in fine, quamvis Canariensis 1-a parte qu. 28. art. 1. contrarium insinuet. Probatur primo: tunc fit ens rationis, cum in re cognita, ex eo quod cognoscitur, aliquid resultat, quod prius in illa non fuerat, et hoc non est aliquid reale; sed cum prædico hominem de Petro v. gr., resultat in homine, esse prædicatum, quod a se ei non conveniebat, in obiecto, esse cognitum etc. Similiter, eo ipso quod apprehendo naturam humanam sine individuatione, est universalis, et tamen non cognosco his actibus quod homo prædicatum sit universale etc. Ergo. Secundo: omnis relatio posita ratione *(fundandi)* et termino etc. resultat in subiecto; ergo et relatio rationis, quia eodem modo proportionaliter loquendum est de relatione reali et rationis. Confirmatur: nam cum per reflexam cognitionem ens rationis cognoscitur, intellectus invenit in re tale ens rationis; ergo non facit illud per actum reflexum. Antecedens probatur: tum quia actus supponit suum subiectum; tum quia non potest fingi quodlibet ens rationis ad libitum, sed certum et determinatum, cuius non est alia ratio, nisi quia tale ens rationis secutum est ad directam cognitionem. Addit Fonseca illo c. 7. sec. 4., quia relatio creatoris, identitatis et æqualitatis personarum divinarum in natura, distinctionis a creatura, conveniunt Deo ante intellectus operationem; similiter et cæcitas convenit homini antequam cognoscatur; quæ tamen sunt entia rationis. Addit tamen: non existere entia rationis nisi concipiantur ab intellectu, cum nullam aliam existentiam habere possint, quam obiectivam, quando cognoscuntur. Si obiicias Fonsecæ: prædicata accidentalia rebus non convenire, nisi cum sunt actualia: ergo nec entia rationis, nisi cum actu existunt, — respondet 5. Metaph. c. 15. qu. 4. sec. 4., antecedens verum esse in solis accidentibus realibus.

SECUNDA SENTENTIA.

Secunda sententia verissima, atque ideo conclusio nostra est: entia rationis non habere esse, nec rebus convenire, nisi per actum intellectus concipiantur expresse, ita ut relati [1] prædicati, cogniti etc.: non resultet in obiecto, nec ei conveniat, nisi concipiatur

[1] relatio

talis relatio in obiecto, vel eiusdem relationis species producatur (si per propriam speciem cognoscitur ens rationis), nam et tunc habebit esse repræsentatum, ut disp. 2. qu. 5. dicam. Hæc sententia est Scoti 4-o dist. 1. qu. 2., 7. Metaph. qu. 18.; Antonii Andreæ ibidem qu. 9. et 17.; D. Thomæ 1. part. qu. 28. a. 1. *(in corp.: relationem)* ait rationis esse tantum in apprehensione rationis; ibi Caietanus, Ferrariensis 4. Contra gentes c. 11. §. „Circa id quo dicitur". Probatur primo: eo ipso quod cognosco parietem, aiunt adversarii, esse in pariete ens rationis quod ante cognitionem non fuerat, et illud ens rationis non esse omnino nihil, etiamsi a me non cognoscatur. Ergo habet entitatem extra nihil. Illa autem entitas quæ est extra nihilum, non erat antequam cognoscerem parietem; ergo ab aliquo producta est, cum cognovi parietem Impossibile enim est ut illa entitas, quæ ante nihil erat, incipiat esse, quum [1] habeat *(causam, quæ tribuat)* illi esse; ergo ab aliqua causa productiva vel efficiente recipit suum esse, ut fusius ostendam disp. de relatione, quæst. 4. At causa effïciens realis habet actum et terminum realem, ut quæstione præcedenti, dicto 2-do ostendi. Ergo ens rationis est ens reale. Secundo: in hoc distinguitur ens rationis ab ente reali, quod ens reale habet, vel saltem habere possit existentiam realem, ens vero rationis non potest habere aliam existentiam, quam obiectivam; vel dent aliud discrimen adversarii. Quo posito, sic argumentor: ens rationis, antequam habeat existentiam obiectivam, est nihil, seu quod idem est, nullam habet existentiam. Sed antequam concipiatur expresse per actum intellectus, non habet existentiam obiectivam: et ratio est, quia existere obiective, est actu obiici, et non tantum posse obiici intellectioni, et actu obiici est actu cognosci; ac proinde si actu non cognoscitur, non obiicitur actu intellectioni. Ergo est nihil. Respondet Soncinas illa qu. 28., ideo solum dici entia rationis habere esse obiectivum dumtaxat, quia nunquam conveniunt rebus, nisi intellectus apprehendat aliquam rem, licet non ipsum ens rationis. Contra: tum, quia etiam ad visionem sequitur esse visum, sicut ad intellectionem esse cognitum: ergo si hoc est ens rationis, et illud: ergo entia rationis consurgent etiam si intellectus non operetur circa aliquod obiectum; tum, quia relatio realis similitudinis inter duas intellectiones duorum hominum nunquam consurgit, nisi præcedat operatio intellectus; nec habitus intellectivi producuntur, nisi per actus præcedentes; et tamen hæc non dicuntur esse tan-

[1] quin

tum obiective in intellectu, sed realiter: ergo hoc solum modo esse obiective in intellectu, non distinguet ens rationis ab ente reali. — Respondent secundo Juniores communi hoc argumento: ens rationis non esse nisi cognoscatur, aiunt; tamen non cognosci directe, sed indirecte per eandem cognitionem, per quam cognoscitur obiectum, ita ut per cognitionem, qua cognosco obiectum, cognoscam simul illud esse cognitum; quod dicunt, ut explicent, quomodo ens rationis fiat per operationem directam, non vero reflexam. Contra est primo: quia iam concedunt non esse entia rationis, nisi cognoscantur. Dein licet verum sit, entia rationis fictitia, ut chymæra etc. fieri per operationem rectam, et non reflexam, omnino tamen falsum est, relationes rationis eodem actu cognosci indirecte, quo obiecta; experimur enim cum facimus hoc iudicium: Socrates est animal, nos non cognoscere relationem cogniti, prædicati, subiecti etc. Præterea admitti deberet in quolibet actu infinitus processus cognitionum entis rationis. Si enim eodem actu, quo cognosco parietem, cognosco relationem parietis ad cognoscentem: ergo, cum illa ipsa relatio sit cognita, cognoscam illam referri per aliam relationem rationis; at huiusmodi infinitus processus in eodem actu est impossibilis; ergo male dicunt. Propter hæc Fonseca dixit: non existere quidem entia rationis ante opus intellectus, tamen convenire rebus antequam obiiciantur intelletui. Contra est: nam convenire talem relationem rebus, vel est potentia in illis concipi per intellectum huiusmodi relationem; vel est actus, iam illi inesse talem relationem, quamvis non concipiatur ab intellectu. Si primum: hoc non est convenire, sed posse convenire; unde sicut quamvis ignis, qui nunc est, potest non esse, non tamen dicimus convenire ei nunc non esse, quia duo contradictoria simul eidem convenirent; ita nec est dicendum rei convenire id, quod nondum habet, sed habere potest. Si secundum: vel illud ens rationis, quod actu habet res ante opus intellectus est nihil, vel non; si nihil, ergo nihil convenit illi rei, ac proinde non magis nunc conveniet ens rationis, quam quodlibet accidens, quod in illo potest produci; si non est nihil, ergo est aliquid actu extra nihil, ergo per aliquam existentiam, siquidem existentia est ipsa actualitas, qua res est extra nihil; hæc autem existentia non est rationis, quia nondum ratio concipit istud ens: ergo realis. Confirmatur: postquam intellectus operatus est circa aliquod obiectum, antequam concipiatur relatio in obiecto, vel habet aliquod esse quod prius non habebat, vel

non. Si habet: ergo cum antea habuerit esse potentiale, ab æterno enim fuit possibile, nunc præter esse possibile, habebit aliud esse, non nisi actuale; quandoquidem præter esse in potentia vel actu non datur alius modus essendi, et est actualis entitas, antequam concipiatur. Ergo existit realiter. Si non habet nisi esse possibile: ergo sicut antequam cognosceretur obiectum, non conveniebat illi aliquod ens rationis, ita nec postea conveniet, siquidem nihil plus habet obiectum nunc, quam ante; et tamen, si aliquid illi nunc conveniret, quod ante non conveniebat, aliquid habere deberet nunc, quod ante non habebat.

Ad primum primæ sententiæ: ex eo solum, quod res est cognita vel prædicata, nihil extrinsecum est in ea, nec reale, nec rationis; tantum enim dicitur cognita, prædicata etc. denominationes extrinsecæ[1] a cognitione et prædicatione reali, quæ est actus intellectus indicans hoc inesse illi, a quo actu id quod indicatur inesse, habet denominationem prædicati. At illud de universalibus disputatione sequenti qu. 5. ostendam, universale non fieri per aliquod ens rationis.

[1] denominatione extrinseca

Ad secundum: hoc argumentum probat, relationem quæ est ante opus intellectus, esse realem. Ad confirmationem: non invenit facta, sed facit intellectus huiusmodi entia rationis, nec necesse est ut obiectum supponatur esse ante actum, ut dixi quæstione præcendenti, et patet, cum cognosco nihilum etc. Ad illud, quod non possit fingere intellectus ad libitum entia rationis, respondeo: de entibus rationis fictis non procedit argumentum; relationes autem cur non possint ad libitum fingi, ratio est, quia non alia de causa huiusmodi relationes rationis fingimus, quam ut res, quatenus extrinsece denominatas ab aliqua forma, concipere possimus. Unde huiusmodi relationes debent esse vel concipi inter id, quod denominatur, et formam a qua fit denominatio; ex quo fit, ut per diversitatem horum terminorum, diversi respectus inter diversos terminos concipi debeant, sicut diversæ sunt relationes reales propter *(fundamentorum)* et terminorum diversitatem ut alibi dicemus.

Argumenta Fonsecæ nullius sunt momenti. Nam imprimis Deum dici creatorem, agentem etc. denominatione extrinseca a creatione reali, quæ est in creatura, sicut ignis dicitur agens ab actione, seu propterea, quod agit, iam supra ostendimus. Quod vero divinæ personæ dicantur idem et æquales in natura divina, id non a relatione rationis habent, sed ab unitate essentiæ, quam

unitatem nos significamus nominibus relativis: idem et æquale; unde a parte rei habent divinæ personæ id, quod significat æqualitas etc., scilicet unitatem naturæ; quod tamen hæc unitas significetur nomine importante respectum, habet ad intellectum nostrum,[1] qui eam concipit cum huiusmodi respectibus rationis. Cæcitatem vero convenire homini ante actum intellectus, non nego; sed cæcitas non est ens rationis, ut 1. Phys. ostendam. Ultimo in hac difficultate addendum est, facile ex dictis colligi, quid sit prima et secunda intentio, et quomodo ab ente rationis differant, de quo Fonseca 5. Metaph. c. 7. qu. 6. sec. 5. Intentio enim non est aliud, quam tendentia unius in aliud, quod tam in intellectu, quam in voluntate reperitur, imo et in aliis potentiis, quæ medio actu tendunt in obiectum; hic tamen solum agimus de intentione intellectus, et ita primam intentionem, aiunt quidam, esse operationem directam; secundam, reflexam. Communiter tamen nomine intentionis philosophi intelligunt intentionem obiectivam seu conceptum obiectivum, et ita prima intentio vocatur res, quæ cognoscitur ab intellectu secundum illud esse, quod habet in se; secunda vero intentio vocatur relatio rationis, fundata in præcedenti actu intellectus. Ex quo apparet, illa sola et omnia entia rationis esse secundas intentiones, quæ in præcedenti actu intellectus fundantur.

[1] ab intellectu nostro,

Circa secundum. Fonseca loco supra cit. ait, non posse quidem existere entia rationis nisi per actum intellectus, tamen illo cap. 7. lib. 5. Metaph. sec. 4. in 2-do argumento, ait, consequi entia rationis etiam ad actus aliarum potentiarum, id, quod etiam Scoto tribuit Caietanus 1-a part, qu. 28. art. 1. Fundamentum est, quia res dicuntur visæ, desideratæ etc., sicut dicuntur res intellectæ; *(unde)* æque consequuntur entia rationis. Contra Caietanus ait: ens rationis nunquam esse[2] per actum intellectus.

[2] nisi

Dico primo: extrinsecas denominationes fieri ab actu cuiuscunque potentiæ, ut dificultate præcedenti ostendi, nec aliud voluit Scotus, ut ibidem in 2-da sententia diximus; et hoc probat argumentum Fonsecæ; et sicut consurgunt huiusmodi denominationes, ita certum est, illas concipi posse cum respectu rationis.

Dico secundo: relationes rationis non consurgere ad actum ullius potentiæ, nisi cognoscantur; quod patet ex dictis circa primum et quia cognosci non possunt, nisi per actum intellectus; nulla enim potentia organica huiusmodi relationes percipit. Solum difficultas esse possit, an per actum voluntatis huiusmodi entia rationis

fieri possint. Et existimo, fieri posse. Nam huiusmodi relationes rationis conceptas ab intellectu potest appetere voluntas; ergo potest esse obiectum illius; ergo potest ab illa recipere esse obiectivum, quod satis est ad hoc, ut fiat ens rationis.

Dico tertio: entia rationis fictitia fieri possunt per actum imaginativæ[1]; similiter, quia sensus cognoscere potest rem, quæ non est, imo etiam impossibile, dummodo habeat eius speciem, existimo sensum posse facere ens rationis, si a Deo infundatur species illius. Patet, quia debet esse obiectivum eiusmodi rei, quæ nullum aliud esse habere potest, et idem de voluntate, appetitu sensitivo dicendum est. Dices: ens rationis dicitur, quod fit a ratione: ergo non ab alia potentia. Respondeo, ut qu. 1. procemii dixi: aliud est, a quo imponitur nomen rei, aliud, quod nomen significat. Sic ergo, licet ens rationis ab eo nomen sortitum sit, quod per rationem habeat esse, nihilominus significat id omne, quod habet esse obiectivum solum in aliquo actu. Imo ut Scotus quæstione præcedenti citata dicebat, etiam id, quod habet esse repræsentativum duntaxat, dici potest esse ens rationis, qua ratione imago chymæræ, vel species ipsius videtur facere ens rationis, eo quod debet esse repræsentatum chymæræ, de quo disp. sequenti qu. 5.

[1] Supple: potentiæ

Circa tertium Fonseca 4. Metaph. c. 2. qu. 6. sec. 14. dicit, ad intellectionem divinam non minus sequi ens rationis, quam ad creatam; idem innuit 5. Metaph. c. 15. qu. 4. sec. 4. Contra Achilinus[2] in tract. de distinctione c. 26. sub finem: Satis sit nobis, inquit, filiis hominum errare, absque eo, quod Deum nostrum errare dicamus; erraturum autem ait, si chymæras et alia entia rationis fingeret; et addit, non magis imminuere hoc infinitam Dei scientiam, quam quod impossibilia creare nequeat ipsius potentiam. Idem Mayronis Quodlib. 6. art 19., et probat rationibus quibus disputatione sequenti qu. 2. dub. 5., et qu. 5. ostendemus Deum non distinguere gradus specificos et genericos in re.

[2] Achillini, Averroista + 1512 Bononiæ.

Dico primo: ab actu intellectus divini, quo res ab æterno cognovit, habent obiecta denominationem extrinsecam cogniti etc. Ita Scotus citatus qu. 1. in 2-da sententia; ratio est: nam obiectum esse cognitum, est: veram cognitionem versatam esse circa illud; at cognitio divina ab æterno versata est circa res futuras et possibiles: ergo.

Dico secundo: omnia entia rationis, quæ homines fingunt, vel fingere possunt, cognovit Deus ab æterno, et ita habuerunt

esse obiectivum in intellectu divino. Probatur: Deus cognovit ab æterno omnem veritatem; sed verum est, huiusmodi entia rationis fore vel fieri posse: ergo hoc cognovit Deus. Similiter verum est chymæram esse impossibilem; ens rationis non existere realiter etc. Sed huiusmodi veritates cognoscere non potuit absque notitia extremorum; ergo etc.

Disputatio II.

DE UNIVERSALIBUS IN COMMUNI.

Disputationem de universalibus, utilem imprimis ac necessariam Logico esse, recepta est omnium interpretum Porphyrii, id initio sui opusculi docentis, sententia. Et ratio est, quia ad Logicam spectat intellectus operationes dirigere, modum quo sine errore et defectu fiant proponendo. Sed ad hanc directionem cognitio universalium necessaria est, imprimis ut prædicata recte coordinentur in prædicamentis; ne species unius generis, cum speciebus alterius confundantur; ad definitiones item et prædicationes recte conficiendas; ad discernendos terminos, ab æquivocis univocos. Cum ergo ad hæc omnia necessaria sit universalium cognitio, sequitur eam ad dirigendas operationes intellectus esse necessariam; quamvis non recte sequatur, quod quidquid necessarium est ad scientiam aliquam, in ea tractari debeat; sic enim quælibet scientia agere deberet de definitione, argumentatione etc., sed sufficit, si supponantur. Tamen, quia Logica ordine doctrinae prior aliis est scientiis, non potest universalium tractatio supponi ante Logicam, et ideo in ea tractari debet.

QUAESTIO PRIMA.

An universalia sint voces vel conceptus, an potius res per conceptum significatae.

Universale, ut a notione nominis ordiamur, aliud non est, quam unum aliquod habens ordinem ad multa, seu commune multis, quomodo *(vulgo)* dicitur: universalis fames, pax, etc.; hoc autem universale sumpto modo duplex est. Aliud complexum, et est propositio aliqua habens signum universale: omnis, nullus, etc.;

aliud incomplexum, et est res aliqua plura respiciens. Illa autem plura vel respicit, quia efficere ea potest, aut certe eorum est finis, ut Deus creaturarum, et dicitur universale in causando; vel quia repræsentat plura, et dicitur universale in significando seu repræsentando, ut species intelligibiles Angelorum et quædam cognitiones nostræ; vel denique respicit plura in quibus potest reperiri, et dicitur universale in essendo seu prædicando. Cum igitur certum sit universales propositiones in mente inveniri, item causas et signa universalia: controversia est, an præter hæc admitti debeant universalia in essendo seu prædicando, quod antequam examinemus, explicandum est, quid nomine rei universalis intelligatur? Sic igitur Aristoteles definit universalia 7. Metaph. tex. 45.: universale ait esse, quod pluribus natura aptum est inesse. Idem 1. de Partibus animalium c. 4. et 3. Metaph. tex. 14. singulare ait idem est, quod unum numero, universale vero, quod in his; et 1. Post. c. 11. tex. 25. universale ait esse unum in multis non æquivoce; at vero 1. Perih. c. 5.: universale ait esse, quod de pluribus aptum est ut prædicetur. Ex quibus definitionibus duæ conditiones necessariæ colliguntur ad rem universalem. Prima est, ut sit una res, ut dixit Aristoteles illo 1. Post. loc. cit.; et ratio est, quia impossibile est aliquid aptum esse ut sit in multis, et non esse unum. Si enim diversa sunt, quæ sunt apta esse in multis: ergo quodlibet illorum est tantum aptum esse in uno: ergo si est aliquid, quod aptum est esse in multis, unum erit et non multa. At universale aptum est esse in multis: ergo est unum. Hinc sequitur, quod quamvis æquivoca habeant unum nomen, quia tamen sunt plura, non esse universalia. Similiter analoga, licet aliquam habeant unitatem, ut postea dicemus, atque ideo ab Aristotele antequam[1] vocentur universalia, ut 3. Metaph. tex. 16., ubi ens maxime vocat universale, quia, sit[2] tex. 10. dixerat, de omnibus prædicatur; revera tamen non habent unam naturam simpliciter in qua conveniant, cum in eadem ipsa natura sit differentia inferiorum. Quamobrem Aristoteles 4. Metaph. tex. 6., 1. Ethic. c. 6. ait: ens, unum, verum, bonum, non esse universalia, quia, ut ait Averroes 1. Post. com. 164., universalia non debent esse æquivoca. Secunda conditio: ut sit apta esse in multis; per quod excluduntur singularia, quæ unitatem quidem habent, non tamen huiusmodi aptitudinem; ex quo etiam apparet, ut *(res)* sit universalis, debere posse esse in multis cum aliqua sui multiplicatione, qua ratione natura humana existit in

[1] aliquando

[2] sicut

pluribus individuis, quæ sunt plures homines habentes plures naturas humanas. Et ita universalia debent esse communia pluribus naturis singularibus, et non sufficit ad hoc, ut aliqua natura sit universalis, illam esse communem pluribus personis, quod docet Aristoteles 10. Metaph. tex. 24. ubi genus ait esse quo unum plura dicuntur, et tamen differentiam habent; quia, ait, non solum commune oportet esse, ut ambo animalia, verum etiam utrique diversum hoc ipsum animal; per differentiam enim ait genus ipsum fieri diversum. Et ratio est: nam illa communicabilitas est propria universalium, quæ opponitur incommunicabilitati propriæ rei singularis. Sed res singularis sine sui multiplicatione communicari potest pluribus, ut idem accidens in pluribus subiectis, eadem natura in multis suppositis etc. Ergo sola incommunicabilitas per sui multiplicationem est propria individuorum, et illi opposita communicabilitas est propria universalis. Et hæc est causa, cur divina natura, licet sit communis tribus personis, non est universalis, nam divina natura non multiplicatur in tribus personis, sed in omnibus est eadem natura, et ita tres personæ sunt unus Deus, et non tres Dii. Ex his constat, per *(rem)* universalem intelligi naturam communem multis, in quibus ea reperiri possit cum sui multiplicitate. His positis:

Prima sententia est venerabilis inceptoris, videlicet Occami in 1-o dist. 20.[1] qu. 4. ad 8. inclusive, *(et Gabrielis Biel)* ibidem, qui omnia transscribit ex Occamo. Is igitur in fine quæstionis 8-æ concludit, nec existens extra animam esse universale, præter voces et conceptus plura significantes. Hæ autem voces et conceptus mentis, id est actus intellectus, *(ait eadem)* qu. 8. sunt veræ qualitates et res singulares in se; quia tamen significant plura singularia, æque principaliter esse universalia in repræsentando, et ita, ait, prædicamenta esse ordinem multorum conceptuum, quorum unus se habet ut genus vel aliquid superius, alterum ut inferius, id est, quorum unum plura, alterum pauciora significat. Similiter id quod de multis prædicatur, esse ipsos conceptus, non quidem pro se ipsis, sed pro rebus quas significant supponentes. Probatur ex sententia ab Occamo qu. 7. posita: quia per nullam considerationem potest rei aliud convenire, quam denominatio extrinseca; et extrinseca etiam denominatio nonnisi illa, quæ primo et formaliter competat intellectioni, quando ab illa res dicitur intellecta, prædicata ab intellectione. Ergo, si quod est universale præter con-

[1] dist. 2.

ceptus, hoc non fit ab intellectu, sed erit a parte rei, quod infra refellemus. Probatur consequentia: quia actus intellectus versatur circa singularia, ut Deum etc., et illis non tribuit esse universale; ergo nulli naturæ eam tribuere potest, siquidem æque istis tribueret; ergo causa, cur hæc res cognita sit universalis, non est ipsa intellectio. Confirmatur ex Aristotele, 7. Metaph. tex. 45. et 57., ubi universalia, ait, non esse substantias rerum, et 1. de Anima tex. 8., esse figmenta animæ; ergo non est res ipsa. Confirmatur: si universale est extra intellectum: ergo productum: ergo singulare, nam hæc sola producuntur ex 6. Ethic. c. 7., 7. Metaph. tex. 27; si in intellectu: ergo est ipsa intellectio.

Fonseca 5. Metaph. c. 28. qu. 2. sec. 2., et alii, multis refellunt nominales. Primo: quia sequeretur ex eorum sententia, conceptus prædicari de rebus singularibus, siquidem universalia prædicantur, et ita verum esset dicere: Socrates est conceptus. Secundo: definitiones sunt rerum ipsarum, et tamen sola universalia definiri, ait Aristoteles 7. Metaph. tex. 37. Similiter: scientia est de solis universalibus ex Aristotele 7. Metaph. tex. 53., 2. de Anima tex. 60., 3. Metaph. extremis verbis, 6. Ethic. c. 6.; at scientia non est de vocibus vel conceptibus. Cum enim probo hominem esse risibilem, non demonstro conceptum esse risibilem. Hæc tamen omnia et multo plura adfert Occamus, et ita solvit, ut non facile sit impugnare. Ad primum enim ait illa qu. 4. in ultimo argumento pro sua sententia, et ad tertium argumentum primæ sententiæ, vocem et conceptum non prædicari de voce vel conceptu, nisi ut supponit pro rebus significatis, et sic ait, dum dico: homo est animal, sensum esse, id pro quo supponit homo, est illud idem, pro quo supponit animal, et ideo qu. 6. ad primum ait, conceptum non prædicari de homine nisi quatenus accipitur pro re significata. Sciendum enim est, nominales per prædicationem non intelligere aliud, quam compositionem realem conceptuum, quæ fit in intellectu, cum aliquid de aliquo affirmamus; et quia soli conceptus intellectus componuntur, ut primo Periherm. ostendemus, illos aiunt prædicari; quia tamen conceptus illi supponunt pro rebus, ideo res etiam ipsas aliquomodo prædicari aiunt, quatenus scilicet significatur unum inesse alteri. Sed addunt: vocem vel conceptum respondentem nominibus universalibus, ut homo, animal etc. non significare naturam aliquam communem, sed plura singularia. Ad secundum argumentum respondet illa quæstione 4. ad

1-um: cum dicitur definitionem esse rerum universalium, sensum esse, quod non sit alicuius rei singularis, cui ita conveniat, ut nulli alteri attribuatur, sed esse omnium singularium ex æquo; et ita, sicut lex dicitur universalis, quia omnes obligat, ita definitio dicitur rei universalis, quia omnibus singularibus convenit. Ad illud de scientia respondet ibidem ad secundum argumentum: ideo solum dici scientiam esse de universalibus, quia termini conclusionis demonstratæ non supponunt pro uno aliquo individuo, sed subiectum v. g. huius propositionis demonstratæ: omnis homo est risibilis, supponit pro omnibus individuis habentibus humanam naturam. Quod probat. Nam in dicta conclusione demonstrata risibilitas non demonstratur de natura communi, sed de singularibus omnibus habentibus humanam naturam, qui[1] illud „homo" supponit personaliter, sicut in universum subiectum propositionis universalis affirmativæ, eo quod signum universale: omnis, illud afficit mediate. At termini non supponunt nisi pro eo, quod significant. Ergo ille terminus homo, qui est subiectum propositionis demonstratæ, significat omnia individua habentia naturam humanam, et non naturam humanam præcisam a singularitate. Confirmatur ex Occam ad 6. Hæc propositio: omnis homo est singularis et unus numero, est vera, et tamen ille terminus homo non significat naturam universalem. Ergo subiectum propositionis universalis affirmativæ non est necesse ut sit natura communis: ergo nec subiectum scientiæ.

[1] quia

Secunda sententia est Durandi, in 2-do Sententiarum, dist. 3. quæst. 7. *(n. 7.)* universale non esse aliud, quam res intellecta absque conditionibus individuantibus, ita quod esse universale, sit denominatio extrinseca obiecti, ab actu sic intelligenti. Fundamentum est: quia universale non est aliquid a parte rei ante opus intellectus. Ergo per intellectionem advenit naturæ id, quo formaliter est universale. At per intellectionem non advenit rei nisi denominatio extrinseca, ut qu. 1. de ente rationis diximus. Ergo. — Deinde si natura præcisa a singularibus non est per intellectionem formaliter universalis: ergo per aliquod ens rationis fictum in illa; sed hoc dici non potest. Sicut enim in entibus realibus, ita et in fictis dari distinctionem specificam et numericam, certum est. Jam ergo quæro: illud ens rationis, quod natura præcise[2] fingitur inesse, vel est singulare, et sic non potest formaliter dari esse universale, imo nec potest res singularis recipi in subiecto universali; vel univer-

[2] naturæ præcisæ

sale, et tunc quæro: an per aliud ens rationis, vel se sola? Si per aliud, idem de illo quæri potest, et sic dabitur processus infinitus; si se sola: ergo eodem modo natura sine ente rationis, se sola, poterit esse universalis per solam denominationem extrinsecam ab intellectione.

Dico primo: Universalia non sunt soli conceptus communes in mente, nec solæ voces communes, sed obiecta illorum communium conceptuum. Probatur unica efficaci ratione. Aliquid formaliter et explicite repræsentatur per conceptum communem v. g. hominis, quod prædicatur[1] hominis, significatur inesse Petro, Paulo etc., non aliqua vel omnia singularia: ergo sola natura secundum prædicata essentialia, præcisa a singularibus. Huiusmodi naturam habere omnes conditiones universalium, infra ostendemus. Maior probatur: quia conceptus non est aliud, quam actualis intellectio, seu qualitas producta in intellectione, quæ est naturale signum alicuius. Ergo naturaliter per illud intelligitur aliquid. Minor probatur, imprimis quia experimur nos nec concipere Petrum, nec Paulum etc., nec aliud individuum correspondentis[2] huic voci „homo", cum facimus illam enunciationem: Socrates est homo. Deinde, si concipimus aliqua individua: ergo aliquas singularitates: ergo cum dicimus Socrates est homo, dicimus Socratem habere singularitatem multorum individuorum, sive ut nominales volunt, hanc vocem Socrates, significare id: hæc vox vel conceptus. Vel ita: si conceptus hominis est conceptus multorum singularium, sensus erit: Socratem esse multa singularia, quod falsissimum est. Præterea illo conceptu significatur aliquid, quod convenit Socrati, Platoni et aliis, atque ita totum significatum illius conceptus convenit Socrati, Platoni etc., quia alias falsa esset hæc enunciatio: Socrates est homo; at si terminus communis significaret omnia singularia, non esset totum significatum illius in Socrate, cum Socrates non sit omnia singularia. Responderi potest: illo conceptu non significari Socratem et Platonem, ut sunt individua distincta suis singularitatibus, sed solum ut conveniunt inter se in eo, quod sunt homines, et ita non repræsentari, ut differentes et secundum id, quod differunt, sed solum ut conveniunt, et secundum id in quo conveniunt, ad eum modum, quo una imago repræsentat tres homines in facie simillimos, quemlibet enim illorum in particulari repræsentat, ut est similis alteri. Contra est: nam si repræsentat solum Socratem et Platonem ut sunt homines formaliter: ergo,

[1] prædicatum

[2] correspondens

cum esse hominem non sit esse Socratem, non repræsentat hoc, quod est esse Socratem. Ex quo sic argumentor: conceptus id solum repræsentat immediate, quod formaliter et expresse per eum cognoscitur; at Socrates et Plato, ut talia individua, non cognoscuntur expresse illo conceptu, quo homo concipitur: ergo isto conceptu non repræsentantur[1] hæc individua, sed aliqua ratio illis communis. Confirmatur: si illo conceptu non repræsentatur id, a quo individua differunt: ergo non repræsentantur singularia; impossibile enim est, ut expresse repræsententur singularia, nisi eorum singularitates, per quas constituitur singulare, expresse significentur. At certum est, conceptu[2] significari aliquid formaliter et expresse; hoc igitur erit ratio essentiæ communis individuis. Ad illud de imagine respondeo: fieri posse, ut eadem imago plures repræsentet homines inadæquate, eo quod pluribus sit similis, propter quam similitudinem habet rationem signi; et eodem modo fieri potest, ut unico conceptu multa singularia cognoscantur. Quæstio tamen est, an conceptu respondente voci communi: homo, repræsententur plura individua? et hactenus a nobis probatum est, non repræsentari, et ita, qui facit hanc propositionem: Occam est animal, non concipere equum, asinum etc., sed solum naturam substantialem, quæ sit principium sentiendi. Respondent alii 2-do: huiusmodi vocibus respondere in mente conceptum singularium sub denominatione, ut cum dico: Occam est animal, sensus sit: est hic equus vel hic homo etc. quando[3] in simili de Ente docet Soncinas. Contra est, nam cum tales prædicationes facimus, non concipimus omnes species et omnia earum individua, imo nulla individua concipio, cum non sit maior ratio, cur hoc potius, quam illud; quod etiam refutatur his rationibus, quibus in Metaphysica Soncinam refellemus. Ex his habemus, conceptui illi, quem universalem Nominales vocant, respondere obiectum aliquod ex se indeterminatum ad hoc et ad illud individuum, ac proinde quæ prædicari possit de multis individuis; hæc autem natura una, esset apta esse in multis, ut inferius ostendemus: ergo universalis: ergo datur natura universalis, quæ sit obiectum conceptus communis. Cætera argumenta, quæ pro hac conclusione adferunt ex Aristotele, ut cum 1. Periherm. c. 5., rerum alias esse universales, et similia, facile eludit Occam, sensum esse dicens, conceptuum (qui res esse dicuntur, eo quod pro rebus supponant) alios esse universales etc.

[1] adde: immediate

[2] illo

[3] quomodo

Ad argumentum primæ sententiæ respondeo: Intellectum nihil reale communicare naturæ, quam sine conditionibus individuantibus concipit, sed tantum facit, ut quod in re non est sine illis conditionibus, *(sine illis)* cognoscatur. Illa vero natura sic concepta non per aliud superadditum, sed se sola est una et indifferens ut contrahatur a differentiis individuantibus; ac proinde est universalis. Aristoteles vero locis citatis solum probat contra Platonem, substantiam rerum singularium non esse nisi singularem; non tamen negat illam sine sua singularitate concipi posse, et ut sic, esse universalem. Ad ultimum respondeo: universale ut sic, esse in intellectu tantum obiective, ex quo tamen non sequitur, esse ens rationis ut infra ostendam. Ad illud, quod de scientia dicebat Occam, dico, falsum esse subiectum illius conclusionis demonstratæ: omnis homo est risibilis, sive omnia individua; experimur enim, cum huiusmodi conclusioni assentimur, nos non cognoscere, nec posse cognoscere omnia singularia. Sensus ergo illius propositionis est, perinde ac si dicas, habens humanitatem est risibile; et ita conceptu isto expresse repræsentatur natura humana in concreto communis multis, id est, quam multa singularia habere possint, qui est conceptus naturæ communis. Quia vero quodlibet singulare habet naturam humanam, idcirco descensu copulativo explicari potest illa propositio: omnis homo est risibilis, de hoc et illo etc., non quod immediate significet hunc et illum hominem, sed quia immediate significat aliquid, quod huic et illi homini convenit, atque ideo mediate significat hunc et illum hominem.

Dico secundo: Universale non est extrinseca denominatio, sed res ipsa, quæ denominatur extrinsece, præcisa per actum intellectus terminatum in naturam sine conditionibus singularibus. Probatur: nam illa natura est una et apta prædicari de multis, quod non convenit intellectioni, quæ singularis est, cum producta sit effective ab anima, et in ea subiectata. Ergo sola natura cognita est universalis, non natura et intellectio simul, siquidem res singularis, scilicet intellectio, non potest formaliter dare esse universale. Et confirmatur iis rationibus, quibus ostendimus, ens rationis non esse denominationem extrinsecam. Si tamen solum velit Durandus, naturam sine ullo alio ente rationis, sola hac denominatione extrinseca posita, esse universalem, verissimum dicit, ut infra ostendemus, et secundum argumentum efficaciter probat id, nec aliud ostendit primum argumentum.

QUAESTIO SECUNDA.

An res quae dicitur universalis, separata sit, vel saltem ex natura rei distincta a singularibus.

Explicandum est: an natura, quam diximus esse universalem, ante intellectum *(ex se)* sit huiusmodi, id est, an habeat unitatem et aptitudinem necessariam ad constitutionem universalis, sive actus[1] intellectus. Sed illud ante examinandum est: an natura universalis existat separata a singularibus, qua ratione dicimus animam rationalem post mortem hominis existere separatam; et si non existat separata: an saltem in singularibus existens huiusmodi natura, distinguatur ab eorum singularitate ex natura rei. Sed quia huiusmodi quæstio longior futura est, propterea quod in illa explicandum est, quid sit distingui, et quam variis modis inter se res distinguantur, idcirco placet eà in varias dubitationes partiri.

[1] sine actu

DUBITATIO 1.

AN RES UNIVERSALIS EXISTAT SEPARATA A SINGULARIBUS.

Aristoteles Platonem, ideas a rebus singularibus separatas ponentem, ita intellexit ac si existimasset Plato, naturam quandam specificam separatam a singularibus existere in rerum natura, quæ tamen cuilibet singulari coniuncta, tota illius esset substantia et essentia; huiusmodi sententiam refert, et refellit Aristoteles 7. Metaph. at 45., 13.,[2] et 13. Melaph. tex. 8. et 1. Ethic. c. 6., ubi amicissimorum virorum, ait, hanc esse sententiam. Huius figmenti Platonici fundamentum fuisse, ait Aristoteles 1. Metaph. tex. 5., quod Plato ex Cratilli consuetudine singularium, utpote fluxarum rerum, scientiam negaret et ita de solis ideis, quas singularia participant, scientiam dari voluit. Quæ opinio ideo[3] absurda videtur, ut nonnulli suscipicati sint, id Platoni affinxisse Aristotelem. Siquidem Augustinus 7. de Civitate Dei c. 23. et disp. 83., quæstionem qu. 46.;[4] Seneca epist. 66.; Plutarchus de Plantis c. 10.; Simplicius et Philoponus 2. Physicor. tex. 20. ideas a Platone solum in mente divina positas esse voluit, nec esse aliud, quam divinam rerum omnium cognitionem; quo sensu theologi omnes ideas admittunt. Recte tamen Soto quæst. 1. universalium advertit, probabile non esse, Aristotelem vivente adhuc Platone, vel certe recenti eius memoria, hæc illi impositurum, nisi id Plato

[2] 7. Metaph. text. 45. cap. 17.

[3] adeo

[4] et disp. 8. l. 3. Quæst. in Heptateuch. qu. 46.;

sensisset. Dico breviter, absurdum esse naturas universales a singularibus separatim existentes ponere. Probatur: *(ratione)* Aristotelis prima, quam adfert 10. Metaph. tex. 26. Secundum Platonem natura universalis incorruptibilis est, singularis vero corruptibilis; at impossibile est, eandem naturam esse corruptibilem et incorruptibilem, ut ibi probat: ergo impossibile est, naturam universalem esse naturam rei singularis. Secundo ex 7. Metaph. tex. 45. natura universalis est communis multis: ergo si illa eadem natura communis, est natura omnium singularium, omnia singularia erunt unum, siquidem ea unum sunt, quorum substantia est eadem. Deinde substantia cuiusque rei, est illi propria: ergo non est communis multis: ergo si idea communis est, non est substantia singularium. Addit tex. 46. et sequentibus: *(hominem)* substantiam esse, certum est; at ex non substantiis non fit substantia: ergo idea hominis ex substantiis conflata est, ex idea scilicet animalis et idea rationalis. At cum utraque illarum idearum sit ens in actu, et unum non sit *(potentia,)* alterum actus: non possunt in unam ideam coalescere. Confirmatur: nam ex infra probandis constabit, hanc naturam separatam fore unam numero; deinde res, quæ dicitur universalis, est eadem realiter cum singularibus, ut infra ostendam: ergo non potest ab eis separari, quam consequentiam dubio 4. demonstrabo. Confirmatur 2-do: omne, quod existit actu productum ab aliquo agente, est in se determinatum et distinctum ab omnibus aliis: ergo est intrinsece singulare: ergo nihil existere potest nisi singulare. Ex quo apparet, nec divina virtute produci posse naturam universalem sine singularibus; quod tamen probari non potest, si differentia individualis ex natura rei distinguatur a natura communi, ut dubio 6. dicemus. Et ita non efficaciter ostendit Soncinas 7. Metaph. quæst. 41. non posse naturam universalem separatam a Deo produci. Ad fundamentum Platonis respondeo: ostendam in lib. Post. scientiam dari et rerum corruptibilium et singularium; præterea, etiamsi universalia non sint separata a singularibus, adhuc de illis dari potest scientia, ut alibi ostendemus.

DUBITATIO 2.

QUID SIT DISTINCTIO, ET QUAE DICANTUR DISTINGUI.

Prima sententia est Soncinatis 5. Metaph. quæst. 31. qui distinctionem ait esse relationem, et ita distinctionem realem non esse

aliud, quam relationem realem; idem habet 7. Metaph. quæst. 36. et Zumel 1-a part. quæst. 28. art. 2., qu. sua 6. concl. 3. Favet Fonseca 5. Metaph. c. 6. quæst. 6. sec. 1., qui omnem distinctionem in actu signato, ait esse relationem, in actu tamen exercito, distinctionem non esse aliud, quam ipsas res distinctas, quatenus una non est alia; quod tamen mihi non videtur cohærenter dictum. Si enim res distinctæ sint: ergo per distinctionem: ergo si distinctio est relatio, res non possunt distinctæ esse in actu exercito, seu quod idem est, non potest circa illas exerceri vel in actum reduci distinctio, nisi formaliter per relationem. Deinde, quod addit Fonseca, quatenus una non est aliud, nihil aliud est, quam quatenus est distincta, atque ideo explicat idem per idem.

Quare dico primo: licet verum sit, quod sicut duæ naturæ habent relationem identitatis, ita earum multiplicitatem sequatur relatio diversitatis, ut cap. de relatione dicemus, tamen distinctio, qua formaliter una res distinguitur ab alia, non est relatio; et ita distingui realiter, non est idem quod habere relationem realem. Probatur primo: Deus vere et realiter distinguitur a qualibet creatura, et tamen, ut cap. de relatione ostendemus, nullam habere potest relationem realem ad creaturas: ergo sine relatione reali distinctio realis esse potest: ergo distinctio non est formaliter relatio. Secundo, relationes divinarum personarum, paternitas et filiatio, realiter inter se distinguuntur, ut fides catholica docet, non per relationes reales superadditas ipsis relationibus, tamen quia, ut loco citato ostendam, relatio fundare non potest relationem, tum quia in Divinis darentur plures quam quatuor relationes reales, quod falsum esse ostendit D. Thom. 1-a par. quæst. 28. *(art 4. in corpe)* Ergo sicut explicari potest in divinis distinctio realis, etiamsi non sit relatio realis, poterit etiam in creaturis explicari. Tertio, si distinctio est relatio: ergo cum relatio distinguatur realiter ab opposita relatione, distinguetur per aliam relationem, et sic dabitur infinitus processus ut argumentatur Occam 1. dist. 3. quæst. 1., quo argumento victus Soncinas, 5. Metaph. quæst. 29. concedit ad distinctionem relationum non requiri novam relationem; sed idem dici potest de aliarum rerum distinctione: ergo.

Dico secundo: distinctio formaliter non est aliud, quam multitudo, sicut indistinctio seu identitas, non est aliud, quam unitas rei. Quod antequam probem, sciendum est: diversum et idem, quæ opponi dicit Aristoteles 5. Metaph. tex. 16., æquivoca esse. Interdum enim

significant relationes fundatas in substantia, et ita Aristoteles, loco citato tex. 20. ait, quod sicut relatio fundata in qualitate, dicitur similitudo et dissimilitudo, in quantitate æqualitas et inæqualitas: ita fundata in substantia, dicitur identitas et diversitas, et has relationes fundatas in pluribus substantiis reales esse, capite de relatione ostendemus. Dixi: in pluribus, nam eiusdem ad se ipsum, non est nisi relatio rationis identitatis. Huiusmodi tamen identitas non est illa, quæ opponitur distinctioni; nam licet Socrates et Plato sint idem hac ratione in natura humana, tamen et ipsi, et eorum natura humana, realiter inter se distinguuntur, ut ex quæst. 3. constabit. Ex quo etiam apparet, diversitatem, oppositam identitati hoc modo sumptæ, non esse idem, quod distinctionem; siquidem distinctio convenit etiam iis, quæ non sunt diversa hoc modo, sed idem, id est, quæ habent similitudinem in natura substantiali. Atque ideo, licet omnia diversa sint etiam distincta, non tamen omnia distincta sunt realiter diversa eo modo, quo diversum excludit identitatem, ut in allato exemplo constat. Et si de hac identitate et diversitate loquatur Soncinas, recte dicit esse relationes, male tamen existimat, per has distingui res inter se. Secundo sumi potest idem, prout opponitur distincto, et diversum, quatenus idem significat quod distinctum; et hoc modo dixi in conclusione, identitatem esse unitatem rei, et idem non esse aliud, quam unum, et contra, distinctionem esse pluralitatem, et distincta idem quod plura entia. Haec conclusio est Toleti in quæst. 3. postprædicamentali, ubi distinctionem ait esse pluralitatem, Canariensis 1. par. quæst. 3. art. 3. ubi distingui, ait, non esse aliud, quam unam rem non esse aliam etc.; et Caietanus ibi, multitudinem ait, non esse aliud, quam distinctionem unius unitatis ab alia; et est expressa sententia Aristotelis, 10. Metaph. tex. 9., quod divisum est, inquit, multitudo quædam est, quod non divisum, unum. Ergo Aristoteles divisum, seu quod idem est, distinctum, ait, idem esse quod multum. Probatur. Eo ipso, quod sunt plures unitates reales, una ex illis non est realiter altera, et idem est, si sint plures unitates per intellectum: ergo eo ipso una est, distincta et diversa ab alia. Antecedens probatur: si enim una ex illis esset alia, et utraque est eadem entitas realiter: ergo non sunt plures unitates realiter; nam ideo unum non est multa realiter, quia non est divisum in plura realiter: ergo similiter, si multa sunt eadem entitas realiter, erunt unum. Prima consequentia probatur ex Gabriele citando. Sint A et B duo

entia. Secluso quocunque alio, et sola illa multitudine entium intellecta, A non est B; *(ergo distincta sunt; ergo)* sola multitudo sufficit ad distinctionem, ac proinde sola multitudine intellecta, intelligitur distinctio rerum; et contra, sola unitate intellecta, intelligitur indivisio et indistinctio. Ergo multitudo formaliter est distinctio. Ex his intelligitur, quæ sint illa, quæ dicantur distingui, ea videlicet, quæ sunt multa entia, sive a parte rei, sive tantum per intellectum: quia vero hæc rerum pluralitas non dicit aliquid reale præter unitates illarum; siquidem ut capite de quantitate ostendam, numerus seu multitudo non est aliud, quam plures unitates, et præterea unitas cuiusque rei non est ab entitate rei distincta, ut infra probabo. Hinc est, ut cum dicitur aliquid distingui ab alio, sensus sit: utrumque habere suam entitatem, quarum una non sit alia; si enim una esset alia, revera non esset nisi unitas, atque ita tolleretur distinctio. Ex quo recte infert Occam in 1. dist. 2. quæst. 2., tam entia realia, quam rationis se ipsis distingui, idem Gabriel ibi, quæst. 1.; et ratio est, quia, ut dixi, quælibet res se ipsa et sua entitate est una: ergo seipsa distincta a quolibet alio.

DUBITATIO 3.

QUOT SINT GENERA DISTINCTIONIS RERUM.

Distinctionem esse diximus multitudinem rerum, quæ *(inter se)* entitatibus sunt distinctæ, ita ut una non sit alia; nunc examinandum est, quot modis fieri possit, ut aliqua sint multa, seu ut unum non sit aliud, ac proinde quot modis distingui possint aliqua. Prima sententia est, tres esse modos distinguendi inter se: vel enim distinguuntur realiter, vel per solum intellectum, vel formaliter. Ita Scotus in 1-o dist. 2. quest. 4. et dist. 8. q. 3., cum docet attributa in Deo, relationem ab essentia etc. non distingui inter se, ut rem a re, nec tantum per intellectum, sed medio quodam modo, scilicet formaliter. Et communiter Juniores admittunt distinctionem formalem, mediantem realem, et eam, quæ est per intellectum, ut Fonseca 5. Metaph. c. 6. quæst. 6. sec. 1., et Molina 1. par. quæst. 3. art. 4. disp. 2. §. 3. Probatur primo: in eadem re sunt plures rationes reales separabiles inter se a parte rei: ergo sunt inter se re ipsa distinctæ, quam consequentiam dubio 4. probabimus; et tamen sunt eadem res: ergo datur aliquis modus. Ante-

cedens probatur. Nam relatio et fundamentum, quantitas et figura, actio et terminus illius, sunt eædem res, nec distinctæ realiter, et tamen separari possunt ab invicem. 2-do id, quod non est de essentia rei, distinguitur re ipsa ab eo, quod est de essentia rei, siquidem non potest esse idem de essentia, et non esse de essentia; sed a parte rei multa sunt extra essentiam rei, licet non dicant entitatem ab illa distinctam, ut patet in existentia, individuatione etc., quæ non sunt entitas distincta ab essentia et tamen non sunt essentialia v. g. homini: ergo distingui possunt aliqua non realiter, nec solum per intellectum, sed medio quodam modo. 3-o apud Durandum, loco citando, sic argumentantur aliqui: quæ differunt definitione, differunt ex natura rei; sed multa quæ omnes fatentur realiter non distingui, definitione differunt, ut gradus superiores et inferiores eiusdem prædicamenti, essentia et attributa in divinis, ut sapiens etc.: ergo est aliqua distinctio minor reali, quæ tamen sit a parte rei. 4-o per idem simplex omnino, non potest aliquid convenire cum alio et ab eo differre; at eadem anima realiter in quantum vegetativa, convenit cum planta, in quantum sensitiva, differt ab illa: ergo in eadem re realiter, sunt rationes formales distinctæ ex natura rei.

Secunda sententia est: duos tantum esse modos distinctionis, realem scilicet, seu quod idem est, ex natura rei, et rationis, ita ut quidquid ab alio distinguitur, vel sola ratione, vel realiter distinguatur. Ita D. Thomas locis cit. a Fonseca 5. Metaph. c. 6. quæst. 7. sec. 3., Durandus 1. dist. 2. quæst. 2. et dist. 33. q. 1., Soncinas 7. Metaph. quæst. 36., Iandunus 6. Metaph. quæst. 10., Capreolus 1. disp. 8. quæst. 3. et 4., Sotus quæst. 3. de universalibus art. 2., Hervæus Quodlib. 3. quæst. 3., Toletus quæst. 3. in postprædic. Aristotelis, Occam, Gabriel 1. dist. 2. quæst. 1., Caietanus 1. par. quæst. 54. art. 2., ubi ait, esse imaginationes eorum, qui loquuntur in aëre, dicere, quod aliqua sint idem realiter et differant formaliter ex natura rei. Probat Durandus, Soncinas, Sotus ratione: quidquid est, vel est ens reale et sine operatione intellectus, vel ens rationis: ergo et omnis distinctio est, vel realis, vel rationis. Probant consequentiam: nulla passio excedit suum subiectum; sed idem et distinctum sunt passiones entis ex 5. Metaph. tex. 16.: ergo non latius patent, quam ens: ergo si omne ens est vel reale, vel rationis, et omnis distinctio erit realis vel rationis, quod tamen argumentum non est adeo efficax, ut ostendit Fonseca citatus sect. 1.

Dico breviter: omnem distinctionem esse vel realem seu ex natura rei, vel rationis seu per intellectum; atque adeo realem identitatem *(distingere)* aliqua distinctione ex natura rei, id est, quæ non sit per solum intellectum, esse omnino impossibilem. Probatur conclusio: si est aliqua distinctio formalis qualem ponit Scotus, vel illa, inter quæ ponitur talis distinctio, existunt a parte rei nullo intellectu cogitante, vel non existunt nisi per intellectum. Hoc secundum ipsi non admittunt; siquidem ea, quæ isto modo formaliter distingui volunt, entia realia esse dicunt, et etiamsi a nobis non concipiantur, existere et inter se distingui. Si primum, sic argumentor: si existunt a parte rei: ergo sunt entia realia, et consequenter res quædam. Vel ergo utrumque est una entitas nullo intellectu cogitante, vel plures. Si una: ergo non magis distinguuntur inter se, quam quodlibet illorum a se ipso, et omnino implicat, ut eadem entitas a se ipsa distincta sit a parte rei; et ratio est, quia ad hoc, ut distinguantur aliqua, debet unum distinctorum aliquid habere, quod non habet aliud, si enim illud totum, quod est unum, sit etiam aliud, sunt omnino idem, et non distincta. Si sunt plures entitates: ergo quælibet illarum sua entitate et realitate differt ab alia: ergo una non est realiter alia: ergo realiter diversa ab illa. Confirmatur primo: si sunt idem realiter, ea quæ formaliter distinguuntur solum: ergo eadem est realitas utriusque: ergo cum entitas et realitas convertantur, sicut etiam ens et res in concreto, erit *(consequenter)* eadem entitas utriusque: ergo utrumque est una et eadem entitas; at eandem entitatem a se ipsa distingui a parte rei, omnino implicat, ut dixi: ergo. Confirmatur secundo: multiplicatis inferioribus, necessario et superiora multiplicantur, ut si sunt plures homines, sunt plura animalia, plures substantiæ etc.; sed entitas formalis est inferior ac ens: ergo si sunt plures formalitates reales, sunt plures entitates reales: ergo non sunt eadem entitas realis: ergo nec idem realiter. Confirmatur tertio: si plures illæ entitates formales, sunt unum realiter, id non alia de causa fieri potest, nisi quia uniuntur inter se ad unam totalem entitatem conficiendam, cum qua identificantur realiter; at id non sufficit, ut dicantur realiter identificari, siquidem anima et corpus uniuntur ad conficiendum compositum, neque tamen identificantur realiter, nec ulla pars per se sumpta realiter est idem cum alia, siquidem totum includit aliam partem realiter distinctam: ergo quamvis plura

uniantur ad compositum efficiendum, non tamen unum illorum fit idem realiter cum altero, sed tantum compositum realiter idem est cum omnibus partibus unitis, licet partes unitæ realiter inter se differant. Ratio a priori huius conclusionis est: nam distinctio non est aliud, quam pluralitas seu multitudo, quæ non est distincta ab unitatibus, sicut nec unitates ab entitate rerum; vel ergo a parte rei est hæc pluralitas et sunt[1] operatione intellectus, et ita etiam erit distinctio a parte rei; vel per solum intellectum, et ita distinctio erit per solum intellectum. Respondent aliqui primo: his argumentis *(probatur)* quod formalitates distinctæ sint entitates reales metaphysicæ, et inter se diversæ, non tamen quod sint entitates physicæ distinctæ. Contra: nam non aliud est ens metaphysicum, quam physicum, et omnino impossibile est, entitatem aliquam connaturalem rei physicæ, non esse physicam. Respondent alii: his argumentis convinci: ea, quæ distinguuntur formaliter, distingui tamen[2] unum ens ab alio ente, et etiam[3] plures entitates distinctas; ipsi tamen aiunt, se eam solam distinctionem realem vocare, quæ est inter res, quarum utraque ab alia separatim potest existere divina virtute, illam vero formalem, quæ est inter res, quarum etsi aliqua separata esse possit ab alia, non tamen utraque. Sed contra: nam qui hoc dicunt, imprimis non defendunt distinctionem cum reali identitate; deinde falsum est, omnia quæ realiter distinguuntur, posse realiter[4] existere: nam Pater et Filius in divinis realiter distinguuntur, sunt enim idem re cum fundamentis realiter distinctis, et tamen non possunt existere separatim. Præterea, hi solum nomine discrepant a nobis, nam nos quoque infra ostendemus, inter ea, quæ realiter distincta sunt, varios esse gradus distinctionis, eo quod aliqua illorum maiorem habent inter se connexionem, alia minorem. Unde hoc solum est, quod contendimus: ea omnia, quæ non per solum intellectum distinguuntur, aliquam habere entitatem, pluralitatem, nec esse unum prorsus et idem ens, et ita cum quærimus: an aliqua distinguantur ex natura rei? sensus est: aut[5] in re ipsa sint plures entitates, vel potius eadem entitas per intellectum diversimode concipiatur.

[1] nec solum

[2] tanquam

[3] esse

[4] separata

[5] an

Ad primum primæ sententiæ: qualis separabilitas sit, ex qua recte colligatur distinctio ex natura rei, dubit. 4. ostendam, ex quo constabit, cur separabilitas relationis a fundamento, non inferat realem distinctionem; actionem tamen et terminum ex natura rei distingui, alibi ostendemus, sicut et figura a quantitate quomodo

distinguatur 3. Phys. disputabitur. Ad secundum: maior est manifeste falsa, ut infra ostendam. Ad tertium: eandem rem diversimode conceptam posse diversa definitione explicari, ut in exemplis allatis in argumento constat, et ratio est: quia tunc definitio non explicat totius rei ut existit a parte rei naturam, sed tantum rei ut taliter vel taliter conceptæ. Ad quartum respondet Durandus illo loco: a parte rei vegetativum in bruto non magis convenit cum planta, quam sensitivum; sed convenientia et differentia est per intellectum, ac proinde in re ipsa *(non potest quæri:)* qualiter differt anima bruti in quantum vegetativa, et in quantum sensitiva, ab anima plantæ? eo, quod in anima bruti nullo modo differant ex natura rei vegetativum et sensitivum. Alii dicunt: posse esse convenientiam et differentiam in eodem, de quo infra disputabimus.

DUBITATIO 4.

QUO INDICIO DEPREHENDI POSSIT DISTINCTIO EX NATURA REI, ET AN UNA SIT MAIOR ALTERA.

Ea sola distingui diximus realiter, quæ a parte rei sunt plura entia, seu quod idem est, quæ habent entitates, quarum una non est alia. Nunc videndum est, quibus indiciis deprehendi possit, an aliqua duo, sint entitates distinctæ, vel una et eadem entitas diverso modo concepta et nominata.

Prima sententia est Occami in 1-o dist. 2. q. 2.; Gabrielis *(dicentis)* ibidem: medium deprehendendi huiusmodi distinctionem esse contradictionem, id est, quoties de aliquibus dicuntur prædicata contradictoria, illa esse distincta realiter; et e converso, quæ sunt distincta realiter, possunt illis prædicata contradictoria convenire. Probant primo: ex aliqua contradictoria prædicatione colligitur evidenter realis distinctio, ex eo videlicet, quod prædicatur de uno esse, de alio non esse: ergo similiter ex omni prædicato contradictorio, siquidem omnia contradictoria æqualiter repugnant. Secundo: si hoc ita non esset, sequeretur duo contradictoria simul de eadem re vere affirmari: ut anima est substantia, intellectus non est substantia; actio est accidens, substantia producta per illam non est accidens. Ergo si hæc idem sunt realiter, de eodem verificabuntur contradictoria. Idem sentit Durandus in 1-o dist. 5. quæst. 1. et dist. 33. quaest. 1., Scotus 1. dist. 2. quæst. 4. qui ex eo probant distingui relationes in divinis ab essentia, quia

contradictoria prædicata illis conveniunt, ut essentia est communis tribus personis, paternitas v. g. non est communis. Nec sufficit ad huiusmodi prædicationem distinctio rationis, quia, ut ait Durandus illa dist. 5., sola distinctio rationis non potest facere differentiam, nisi respectu prædicati rationis, non vero respectu prædicati realis: ergo prædicata realia contradictoria convenire non possunt rei ob solam rationis distinctionem. Confirmatur: quando aliqua sunt omnino idem â parte rei, prædicatum reale quod convenit uni â parte rei, convenit et alteri, alioquin enim revera non essent idem: ergo eo ipso, quod aliquod prædicatum reale non convenit uni, sed potius eius negatio, distinguuntur realiter. Et ideo Aristoteles 4. Metaph. tex. 96. ex eo colligit, tempus et motum distingui, quia motui convenit esse velocem vel tardum, non tempori.

[1] Trombetta vel Tubetta, minorita + 1518.

Secunda sententia est Trombete[1] citati a Fonseca supra, qui ea ait realiter distingui, quæ habent distinctas existentias. Sed hæc regula est omnino inutilis, nisi assignetur modus cognoscendi, quæ sunt illa, quæ habent diversas existentias. Refellit alio modo Fonseca hanc sententiam propterea, quod multa habeant diversam existentiam, quæ tamen realiter non distinguuntur. Sed revera fallitur Fonseca. Cum enim existentia non differat ex natura rei ab entitate actuali, ut alibi dicemus, si entitates actuales seu res existentes sunt distinctæ, et ipsæ existentiæ diversæ erunt, nisi dicas, eandem existentiam identificari â parte rei cum rebus distinctis realiter. Ex quo etiam fit, ut si actuales entitates non sint distinctæ, nec existentiæ distinguantur.

Dico primo: regula a nominalibus data, universaliter non est vera. Ita Soncinas 10. Metaph. q. 18. et alii citandi. Probatur. Nam huiusmodi prædicata contradictoria conveniunt *(in Deo naturæ)* et relationi, et diversis attributis divinis, et tamen non distingui ex natura rei, efficaciter probatur a theologis 1. part. quæst. 29. Ratio a priori huius est, quia potest intellectus de eadem re simplici plures conceptus formare, quorum unus non repræsentet explicite totum quod est in re; voces autem immediate significant rem ut conceptam a nobis: ergo sicut unus conceptus in eadem re simplici aliquid expresse repræsentat, quod non repræsentat alter, ita et una vox vel significabit etc.: ergo de eadem re simplici ut concepta taliter, et tali voce significata, aliquid vere affirmatur, quod de eadem aliter concepta et significata negari potest, quomodo eadem entitas albedinis, diversimode concepta, est absoluta et respectiva; similiter in Deo natura

et relatio, intellectus et voluntas etc. contraria habere possunt prædicata. Et hanc conclusionem docet etiam Toletus et Pererius locis mox citandis, et ex dubitatione sequenti melius intelligetur.

Ad argumenta nominalium. Ad primum respondeo: ex eo quod affirmatur de uno existentia, negatur de alio, et non ob solam desitionem extrinsecam alicuius, recte infertur distinctio realis eorum, etiam cum simul existunt, non vero ex aliis prædicatis contradictoriis. Ratio disparitatis est, quia licet in eadem simplici identitate possint identificari multæ relationes, quas intellectus potest distinguere, ac proinde quarum una, ut ratione distincta ab alia, non sit altera, ac proinde, quod de una ex illis rationibus affirmatur, de alia negari possit: fieri tamen non potest, ut existere et non existere, in eadem entitate coniungantur, ut mox probabo.

Ad secundum et simul ad argumenta Durandi respondeo: quando in eadem re concipimus diversas rationes obiectivas, illas omnes in re esse unam simplicem entitatem, quamvis ratione distinguantur. Iam ergo cum formamus propositiones contradictorias de huiusmodi re simplici, vel subiectum propositionis sumitur ut significat rationem obiectivam per intellectum distinctam ab alia ratione identificata eidem rei, ac proinde quatenus una ratio præscindit ab aliis in eadem re inventis (quando[1] semper sumuntur termini, nisi addatur aliqua particula indicans aliter sumi; et ratio est, quia voces significant res ut conceptas); vel certe subiectum propositionis sumitur pro tota illa entitate reali, in qua illæ rationes obiectivæ, licet indistinctæ, inveniuntur, modo explicando. Si sumantur primo modo, tunc illæ propositiones: similitudo est respectus, albedo non est respectus, et in divinis hæ propositiones: essentia non generat, Pater generat, et in aliis exemplis, non sunt contradictoriæ, quia non affirmamus et negamus de eodem secundum eandam rationem, sed potius secundum rationes diversas et per intellectum distinctas; et ita cum dico: essentia non generat v. g. sumitur essentia ut præcisa per intellectum â relatione, et ita ut sic, de ea recte aliquid negatur, quod affirmari possit de eadem essentia ut non excludente relationem. Unde vere prædicata realia sunt quæ affirmantur, sed illa negari possunt de eadem entitate, ut præcisa ab aliqua ratione obiectiva, quæ est in re. Ex quo constat, eidem rei diversimode conceptæ convenire posse diversa prædicata realia, ut albedinem esse absolutam, similitudinem respectivam. Si vero subiectum propositionis sumatur pro illa enti-

[1] quomodo

tate reali ut est â parte rei, et non ut per intellectum distinguitur in varias rationes obiectivas, ut si fiat talis propositio: illa realitas, quæ est albedo, est absoluta, et illa realitas, quæ est albedo, non est absoluta, et similiter in divinis, tunc sunt quidem hæ propositiones contradictoriæ, quæ de eodem, eodem modo sumpto, *(aliquid affirmant et negant),* negativa tamen est simpliciter falsa. Ratio est, quia sensus negativæ propositionis est: albedinem v. g. nullo modo esse similitudinem, eo quod negatio applicata subiecto, universaliter et distributive negat prædicatum de subiecto, hoc est secundum omnem rationem, quare cum id, quod affirmatur de subiecto aliqua ratione, negari de illo non possit secundum omnem rationem, siquidem huiusmodi negatio destruit illam affirmationem: idcirco negativa est absolute falsa. Et idem est in terminis divinis, ut si dicas: entitas, quæ est essentia, non generat etc., quæ est absolute falsa. Ex quo etiam constat, huiusmodi simplicem entitatem sine ulla distinctione â parte rei habere omnia illa prædicata, quæ per diversas propositiones de illa affirmantur.

Dico secundo: duæ sunt regulæ maxime universales ad cognoscendam distinctionem realem, seu ex natura rei. Prima est: quoties una res existere potest in rerum natura alia non existente, seu quod idem est, una res incipit vel desinit esse secundum suam entitatem, et non ex desitione alicuius extrinseci termini, altero non incipiente vel remanente in rerum natura, illa distinguuntur inter se ex natura rei. Secunda est: omnia opposita relative, etiam si non possint separari quoad existentiam actualem, realiter distinguntur. Hæc secunda regula ex fide certa est. Nam Concilia et Patres colligunt realem distinctionem divinarum personarum ex reali oppositione, atque ideo, si non opponantur, non forent personæ distinctæ, ut 1-a part. quæst. 3. art. 2. probari solet. Ergo ex oppositione relativa necessario infertur realis distinctio. Prima vero regula, qua semper fere utendum erit, cum rerum distinctiones indagabimus, probanda semel est efficaciter. Illud tamen prius annotandum, propterea additam esse in regula illam particulam: „secundum suam entitatem, et non ex desitione alicuius extrinseci" ut instantiæ, quæ afferuntur â Fonseca de relatione reiiciantur; quum enim aliqua ratio pendet ab extrinseco termino, ut relatio, quamvis sit idem cum fundamento, potest tamen non existere existente fundamento. Nam quod relatio tunc non existat, non provenit ex parte entitatis, quam habet a fundamento cum quo

identificatur, sed quia terminus necessarius ad hoc, ut illa entitas sit formaliter relatio, corruptus est; ita tunc ex eo solum, quod terminus existere incipiat, relatio etiam dicitur existere, non quod nova ratio intrinseca et nova entitas adveniat fundamento, sed quia ratio, quæ erat in illo intrinsece, non erat sufficiens denominare subiectum relatum quousque terminus existeret, ut cap. de relatione fusius dicetur. Iam ergo probatur hæc regula primo ab authoritate Scoti 2. dist. 1. quæst. 5. et 3. dist. 8. q. 1.; Durandi 1. dist. 30. quæst. 2. n. 14.; Javelli 10. Metaph. quæst. 10.; Alensis 3. Metaph. tex. 12.; Occam 7. dist. 30. quæst. 1., et aliorum, quos citat Fonseca illa quæst. 6. sec. 1., qui omnes hoc principio utuntur ut certissimo. Et eodem principio probat Alexander lib. 1. Quæstionum naturalium c. 8. ceram differe a figura; et Augustinus 6. de Trinitate c. 6. magnitudinem a colore distingui, cuius verba habet magister sententiæ[1] in 1. dist. 8.; deinde Aristoteles 1. Top. c. 1. inter cetera ex quibus colligit distinctionem, una est, quod hoc possit esse sine illo, et 1. Phys. tex. 61. hominem, ait, a musica, quia sine illa esse potest, et 7. Top. loco 3. et loco 16. si potest alterum sine altero esse, non erit idem; et altero: quæ simpliciter sunt eadem, inquit, eorum generatio et corruptio est eadem. At hæc in Physicis. Ex hoc primo colligunt: subsistentiam â natura, quantitatem â re quanta, extensionem in ordine ad locum â quantitate, frigus ab aqua etc. distingui realiter, quia una existente alterum corrumpi potest. Ratione probatur. Primo: implicat contradictionem, ut idem a se ipso separetur, et sine se ipso existat; at nihil est magis idem rei, quam quod re ipsa est idem illi: ergo implicat, ut existat absque eo, quod est idem sibi: ergo eo ipso quod aliquid existit separate ab alio, re ipsa distinguitur ab illo. 2-do: quod actu nihil est, non potest esse entitas rei existentis, quia eo ipso, quod esset entitas rei existentis, esset actu existens, et non nihil; et omnino inintelligibile est, id quod non est ens, nec existit, idem esse realiter cum ente existente; siquidem non ens et non existens, importat negationem entitatis et existentiæ actualis. Sed quod corrumpitur alio remanente, nihil est actu, cum id, quod remaneat, sit ens actu. Ergo. Confirmatur. Esse idem cum re actuali, supponit esse: ergo quod non est, non potest esse idem cum re actuali. Dices: cum producitur res alia, identificabitur ei, quæ nunc existit. Contra: nam si id, quod producitur, est illud idem, quod iam exstitit: ergo tota

[1] Sententiarum

illius entitas iam est: ergo non potest produci; siquidem id quod est, produci ex vi novæ actionis naturaliter non potest, ut 2. Phys. ostendam. Præterea quæ semel non sunt idem, identificari, nullo modo possunt, siquidem retinent eandem realitatem, quam antea habebant, et quæ non erat idem cum altero. Ex his patet falli Pererium l. 3. quæst. 10.; Sotum 3. Phys. quæst. 2. ad secundam confirmationem, et Toletum quæst. 3. ibidem ad primum et secundum, qui negant hoc principium. Sequitur etiam ex dictis, has esse expeditas rationes cognoscendi distinctionem realem rerum, nec posse efficaciter convinci, aliqua esse realiter distincta, nisi constet esse vel opposita relative, vel separabilia quoad existentiam propter desitionem alicuius intrinseci.

Dico tertio: inter ea, quæ realiter distinguuntur, aliqua maiorem, aliqua minorem habent inter se connexionem, ita ut quædam existere possint separata ab invicem, ita ut alio existente, aliud non existat, et contra; quædam vero non possint hoc modo separari, sed unum duntaxat possit hoc modo existere sine alio, non tamen aliud sine illo, quod patet in substantia et natura, unione et rebus unitis, et universaliter in omnibus modis rerum. Et ratio â priori est, quam primo Physic. disp. 4. quæst. 2. dicto 3. fuse explicabimus, et tangit Durandus 1. dist. 33. quæst. 1., quia modi uniuntur rebus, quarum sunt modi, se ipsis, et non per unionem a se distinctam: ergo se ipsis sunt unio. Unio autem essentialiter est nexus actualis, et non potentialis, et petit duo extrema, quæ uniat: ergo fieri non potest ut existat, quin actu uniat extrema. Ex quo constat, quod nisi probetur aliquid se ipso uniri alteri, non possit efficaciter probari, quod sine illo existere nequeat. Item eorum, quae distinguuntur realiter, quædam distinguuntur tanquam includens ab incluso, quomodo totum, quod constat partibus realiter distinctis, a qualibet parte seorsim sumpta distinguitur, ut homo totus a capite realiter distinguitur; quædam vero ita, ut neutrum includat alterum, ut duo homines distinguuntur inter se.

DUBITATIO 5.

QUID SIT ET QUAM MULTIPLEX DISTINCTIO RATIONIS.

Distinctio rationis tunc solum est, cum licet â parte rei sit una, simplex, et omnino distincta[1] entitas, per intellectum tamen diversis conceptibus in plures entitates dividitur. Circa quam distin-

[1] indistincta

ctionem explicandum est primo: an fieri possit, ut de re simplici, intellectus diversos formet conceptus, qui non sint omnino synonimi, id est, qui non omnino eodem modo eandem rem repræsentent, sed ita, ut uno conceptu aliquid cognoscatur, quo non cognoscitur alterum;[1] cum potius ex huiusmodi diversitate conceptuum inferatur distinctio aliqua in re ipsa. Secundo: an, licet ad talem distinctionem rationis, non sit necessaria distinctio aliqua â parte rei in obiecto, saltem necessarium sit, illud in ordine ad distincta realiter concipere per diversos actus? Tertio: an, qui cognoscit rem sicuti est, huiusmodi rationes obiectivas in re distinguat?

[1] quod non cognoscitur altero

Circa primum: prima sententia est Occami 1. dist. 2. q. 3., Gabrielis q. 1. art. 1., Gregorii 1. disp. 8. q. 2. art. 1. et 2., Avicebron* apud D. Thomam 1. part. q. 50. art. 2., Mayronis Quodlib. 6. art. 15., qui aiunt: fieri non posse, ut ulla res indistincta â parte rei, per intellectum distinguatur. Probant: si eadem res realiter, distingui posset ratione, id esset, vel quia intellectus fabricaretur diversa entia rationis circa illa,[2] et per ea distingueretur; vel quia diversi conceptus, aliter et aliter eandem rem repræsentantes, de ea formarentur. Non primum; id enim non sufficit, ut dicatur res distingui a se ipsa. Nam, sicut intellectus circa eandem rem fabricatur diversa entia rationis: ita agens physicum potest in eadem re diversa accidentia realia producere, ut albedinem, calorem etc. Ergo, sicut huiusmodi accidentia realia non faciunt, ut res ipsa realiter distinguatur a se ipsa, sed solum ut illa accidentia realiter distinguantur: ita nec entia rationis facient, ut eadem res a se ipsa distinguatur ratione, sed solum, ut entia rationis destruantur.[3] Et confirmatur: nam, ut dub. 2. dixi in fine, res non distinguitur ab alia re, per aliquid extrinsecum suæ entitati, sed ipsa[4]: ergo, quum aliæ res extrinsecæ multiplicentur, non erit distincta et multiplex. Nec secundum: nam, si de re simplici plures conceptus non synonimi formari possunt: ergo uno conceptu aliquid illius concipietur, quod non concipitur alio: ergo, si illæ rationes objectivæ sunt in re, et non sunt factæ, erit in re aliquid conceptum hoc conceptu, et non altero; et sic erit compositio ex eo, quod uno, et ex eo quod alio conceptibus[5] concipitur. Ergo, sicut in indivisibili, ut puncto, non potest aliquid designari nisi totum designetur: sic nec in re omnino simplici aliquid intelligi potest, nisi tota res intelligatur. Unde Aristoteles alicubi dixit, rem simplicem vel omnino ignorari, vel omnino[6] ex

[2] illam

[3] distinguantur

[4] sed se ipsa:

[5] conceptu

[6] omni

* Avicebron, proprio nomine Ibn Gebirol dictus, neoplatonicus † 1070.

parte cognosci. Respondent alii: in re simplici inveniri, quod conveniat, et quod differat ab alia re: quare ut convenit, concipi debet uno conceptu, ut differt, alio. Contra: nam res simplex se tota convenit, et se tota differt ab alia, cum non habeat partes, per quam[1] una conveniat, altera differat. Ergo si per eandem simplicissimam rationem convenit et differt, concipere rationem per quam convenit, est formalissime concipere id, per quod differt: ergo non poterit diversis conceptibus ut conveniens, et ut differens repræsentari. Respondent alii: de re simplici ita formari distinctos conceptus, ut quilibet totam repræsentet rem, siquidem illa non habet partes, quarum unam repræsentet, non aliam; sed non quolibet actu explicite repræsentari totum, quod est in re, sed uno actu, hoc explicite repræsentari, altero illud. Contra: nam res simplex, quæcunque actu cognoscitur, necessario dicitur tota explicite cognosci; alias erit aliquid in re, quod explicite cognoscitur, aliud, quod non cognoscitur explicite, et ita res non erit simplex, sed a parte rei composita ex illis duobus.

[1] quarum

Dico tamen cum D. Thoma loco citato, Ferrariensi 3. Phys. q. 5., et citandis in dubitationibus sequentibus: de eadem re distinctos conceptus, non synonimos, formari posse, et ex eo non inferri distinctionem ex natura rei. Ita theologi omnes, qui divina attributa etc. inter se sola ratione, et non ex natura rei distingui volunt; et probatur primo in divinis. Licet enim relatio et essentia in Deo non distinguantur ex natura rei, ut ostenditur 1. parte q. 28., qui tamen concipit relationem in divinis, non concipit essentiam divinam in ratione essentiæ, siquidem relatio in suo conceptu formali non includit essentiam, ut late ostenditur â theologis. Secundo in rebus creatis. Nam infra ostendam, gradum substantiæ, viventis, animalis etc., in eadem numero substantia, ex natura rei non distingui; et tamen certum est, eandem rem concipi posse ut est principium sentiendi, id est, ut est animal, nulla alia ratione percepta, et item, ut est principium vitæ etc., quorum utrumque re ipsa conveniunt eidem numero substantiæ: ergo de eadem re diversi formari possunt conceptus. Deinde in summis generibus et ultimis differentiis concipere possumus rationem entis, et rationem talis entis, quæ tamen inter se non differunt, nec componunt, ut disp. de analogia dicemus. Ergo huiusmodi diversitas conceptuum non tollit rei simplicitatem. Confirmatur: potest eadem res simplex, etiamsi tota cognoscatur, majori vel minori claritate cognosci, ut patet in videntibus Deum, quorum

unus beatior est, eo quod clarius Deum videat. Ergo similiter potest eadem res simplex ita duobus conceptibus concipi, ut uno aliquid expresse cognoscatur, quod non concipitur clare et expresse altero. Huius rei, ut â priori ratio intelligatur, sciendum est: inveniri posse, ut aliquæ perfectiones seu rationes obiectivæ, quæ sunt in rebus sparsæ distinctis realiter sed imperfectis, in re perfectiori per identitatem coalescant in unam entitatem; non quod entitates, quæ fuerant distinctæ, fiant idem, nam id fieri non posse dub. 4. ostendimus, sed quia una entitas perfectior produci possit, quæ præstet id totum, quod præstant plures entitates imperfectiores, et æque perfecte, ac præstarent entia distincta. Quomodo anima rationalis præstat id totum, quod anima plantæ et bruti, licet in illa anima rationali non sint distinctæ entitates partiales, per quarum una sit sensitiva, altera vegetativa, sed sit una simplex entitas. Eadem ratione in Deo uniuntur omnes perfectiones creaturarum. Iam ergo, quia huiusmodi res habet ea omnia, licet indistincta, quæ diversæ entitates, et facit id totum, quod diversæ entitates: hinc fit, ut licet illa simplex entitas uno conceptu repræsentari tota possit, nihilominus potest etiam per plures conceptus cognosci. Non ita quidem, ut per unum illorum conceptuum repræsentetur aliqua entitas a parte rei existens in illa re simplici, quæ non sit eadem entitas cum ea, quæ repræsentatur altero conceptu, — revera enim eadem simplex entitas est, quæ utroque conceptu cognoscitur, — sed quia illa entitas per unum conceptum solum repræsentatur ut formaliter est principium v. g. sensationis, per alium ut vitæ etc., quod præclare explicat Toletus in cap. de substantia q. 1. in 2-do fundamento, ita ut hæc entitas, ut est principium sensationis, concipiatur uno conceptu, ut discursus: altero, semper tamen eadem simplex entitas concipitur, quamvis, ut infra dicam, cum respectu ad distincta realiter, quæ etiam illis conceptibus repræsentantur. Atque adeo semper huiusmodi diversi conceptus aliquid diversum realiter repræsentant, non quidem rei simplicis, sed alterius extrinseci, in ordine ad quod semper desumitur distinctio rationis, ut dicam.

Ex his sequitur: scilicet diversos illos conceptus unius rei simplicis non exprimere diversas rationes formales a parte rei distinctas, sed eandem illam realitatem, ita ut illa tota res cognoscatur quolibet actu, diverso tamen modo. Eo[1] quod uno conceptu repræsentetur illa res explicite, solum ut est principium talis opera-

[1] Eo videlicet,

tionis, vel ut præstat id, quod in alia re præstat aliqua res realiter distincta; alio vero conceptu, ut est principium alterius operationis etc.; quolibet tamen illorum conceptum implicite repræsentatur totum id, quod alius conceptus repræsentat, et hoc non est aliud dicere, quam quod repræsentet eam entitatem, quæ est *(principium)* alterius operationis etc., quamvis ut principium illius formaliter non cognoscatur, quod: an ex imperfecto nostro intelligendi modo oriatur? inferius dicemus. Secundo constat ex dictis rem simplicem habere debere illas omnes rationes, quas diversi conceptus repræsentant explicite, alioquin non repræsentaretur per quemlibet actum aliquid ipsius rei, quod similiter non repræsentaret alter conceptus, ut patet, inductione. Nam homo vere est principium sentiendi, ratiocinandi etc. a parte rei: ergo cum non aliud significet animal, quam principium sentiendi a parte rei, convenit homini id, quod conceptu animalis significatur. Similiter anima rationalis dicitur sensitiva, quia præstat id, quod sensitiva in bruto, et idem est proportionaliter in divinis.

[1] distinguant

Cur vero non distinguantur[1] hujusmodi conceptus obiectum a parte rei, quamvis re ipsa sint in re simplici, ratio est: nam ad distinctionem requiritur pluralitas; hæc autem omnia a parte rei plura non sunt, sed omnino unum simplex: ergo nec distincta. At vero per intellectum, licet non accipiant huiusmodi rationes obiectivæ ut sint, accipiunt tamen multitudinem propterea, quod illa, quæ a parte rei unum sunt, intellectus separat, unum ab alio præscindendo. Naturam v. gr., ut est principium sensationis, præscindit ab eadem, ut est principium discurrendi, et ita quod unum est in re, multiplicat, quia præcisionem non facit intellectio in genere causæ efficientis, ut patet ex dictis de ente rationis, sed in genere causæ formalis extrinsecæ; ac proinde illæ rationes formales non sunt plures, nisi ut subsunt intellectioni. Quæ omnia insinuat Durandus in 1. dist. 2. q. 1. art 2., et multo clarius Caietanus 3. parte q. 35. art. 5. ad 3-ium. Ex quibus apparet, aliud repræsentari uno conceptu explicite, et aluid altero, non quod in re ipsa illud aliud et aliud, sint distincta, sed quod in eadem re, ut repræsentata hoc conceptu, aluid expresse cognoscatur ab eo, quod cognoscitur in illa, ut repræsentata altero conceptu.

Ultimo colligitur ex dictis, quid sit distinctio *rationis ratiocinatæ,* et *rationis ratiocinantis,* qua utuntur Thomistæ citati a Fonseca illa q. 7. sec. 3., Canariensis prima parte q. 28. art. 2.. disp. 3. part. 2., Ferrariensis 2-do Contra gentes c. 9.

Distinctio rationis ratiocinatæ, quam aliqui vocant virtualem, est, quæ causatur quidem a diversis actibus intellectus repræsentantibus eandem rem, ita tamen, ut fundamentum habeat in re, non quod in re ipsa sit aliqua diversitas, quæ moveat intellectum ad faciendos distinctos conceptus, quod Ferrariensis et Canariensis innuere videntur — revera enim si in re intellecta esset aliqua diversitas, ea realis esset — sed, ut recte Fonseca: dicitur habere fundamentum in re distinctio rationis ratiocinatæ, propter eminentiam eius quod hoc modo distinguitur, id est, quia illa res simplex tantum valet, ac multa realiter distincta. Et ita, res illa habet id, quod per illos actus intellectus repræsentatur; imo propter hoc est conceptibilis illis distinctis actibus, quorum unus explicite aliquid repræsentat, quod non repræsentat alter; atque ita intellectus initium distinguendi sumit ex re ipsa, quæ continet id, quod illis actibus repræsentatur, et ex fœcunditate intelligibilitatis provenit, ut intellectus huiusmodi conceptus de ea re formare possit. Et propter hoc dicitur distinctio rationis ratiocinatæ, id est rationis intellectæ vel obiectivæ, non obiecti simpliciter, sed obiecti ut intellecti, ut scilicet indicetur, hanc distinctionem non convenire rei, nisi quatenus est obiectum diversorum actuum intellectus, qui eandem realitatem diversimode significant. Ex quo constat, hanc distinctionem esse inter ipsos conceptus obiectivos, qui non per aliquod ens rationis, sed seipsis, quatenus præcisa est una ab altera, distinguuntur. Sed quia hæc præcisio non est sine intellectu: ideo nec distinctio. Et si hæc distinctio vocetur formalis, quia est inter diversas rationes obiectivas eiusdem realitatis, non ab uno,[1] dummodo concedatur, huiusmodi formalitates non esse distinctas a parte rei, sed per solum intellectum; et ita Thomistæ huiusmodi rationes obiectivas formales vocant, et illarum distinctionem formalem distinctionem, quo etiam modo nos loquemur, cum rationes formales in eadem realitate distinguemus.

[1] non abnuo,

Distinctio vero rationis ratiocinantis est illa, quæ non habet fundamentum in re, eo quod, quæ hoc modo distinguuntur, non ita distinguuntur, ut in aliqua re simplici concipiantur diversæ rationes obiectivæ, quæ sint in re ipsa, sed solum distinguantur per ens rationis, ita ut, una et eadem res, ut subest uni enti rationis, distinguatur a se ipsa, ut subest alteri, et a fortiori hoc modo distinguuntur inter se entia rationis. Ex quo constat, huiusmodi distinctionem semper esse per ens rationis fictum ab

intellectu in re, et ideo dicitur distinctio rationis ratiocinantis, id est rationis intelligentis, eo quod solum convenit hæc distinctio rebus per aliquid, quod non habet esse, nisi per operationem intellectus. Ad argumentum Occami, ad id quod in primo membro dicebatur, dico: sufficere ad distinctionem rationis ratiocinantis, ut diversa in eadem re entia rationis concipiantur. Sicut enim paries albus, a pariete calido realiter distinguitur, eo quod paries albus includat albedinem realiter distinctam a calore: ita eadem res, ut habens hoc ens rationis, distinguitur per illud a se ipsa, ut habente[1] ens rationis. Ad secundum membrum respondeo: cuilibet conceptui tota res obiicitur, ita ut in re ipsa non sit aliud et aliud quod repræsentatur per duos conceptus, sed idem omnino in re, quæ tamen res, cum propter suam perfectionem præstare possit ea omnia, quæ a multis rebus distinctis præstantur, concipi potest, solum ut præstat unum eorum. V. gr. homo concipi potest, ut est principium sentiendi, quo conceptu licet tota natura humana concipiatur, non tamen explicite nisi secundum unam rationem; posset autem concipi alio conceptu secundum aliam rationem, quam ut dixi, revera habet nullo intellectu cogitante, licet quia a parte rei illæ omnes rationes sunt distinctæ,[2] ex imperfecto nostro concipiendi modo *(provenit,)* ut his modis diversis eandem rem concipiamus.

[1] Adde: aliud

[2] indistinctæ

Circa secundum sciendum est, controversiam esse solum de distinctione rationis ratiocinatæ. Dupplex autem potest esse sensus difficultatis. Primum est: an ut intellectus excitetur ad formandos diversos conceptus de eadem re, ac proinde ut advertat virtualem multiplicitatem, necessaria sit cognitio rerum distinctarum realiter, ita ut nunquam nos facturi fuissemus de eadem re diversos conceptus, nisi excitati fuissemus a cognitione aliarum rerum realiter distinctarum. Et in hoc sensu conveniunt omnes cum Ferrariensi 3. Phys. q. 5., ad huiusmodi distinctionem prærequiri conceptus rerum distinctarum realiter, ut patet ex *(experientia,)* quia, cum videmus hominem sentire, ideo distinguimus in illo gradum animalis viventis etc. Similiter in Deo intellectum a voluntate distinguimus, quia hæc in creaturis vel realiter distinguuntur, vel certe ratione solum, ita tamen, ut ad hanc distinctionem excitati simus a reali distinctione aliarum potentiarum, vel ex effectibus et operationibus realiter distinctis. Contra vero, multas differentias non distinguimus a gradibus genericis, quia non videmus aliquam operationem distinctam, per quam excitetur intellectus ad hanc distinctionem faciendam.

Secundus sensus est: an non solum requirantur realiter distincta, ut motiva ad faciendam talem distinctionem, sed etiam ut terminativa duorum horum conceptuum, quos de eadem re formamus, id est, ut nunquam de eadem re distinctos conceptus formemus, nisi iisdem conceptibus aliqua realiter distincta cognoscantur, in ordine ad quæ, res diversis conceptibus apprehendatur; in qua re, prima sententia est Scoti 1. dist. 8. q. 4., qui ait, id non esse necessarium. Probatur primo ex Occam 1. dist. 2. q. 2., nam si id necessarium esset, non posset eadem res diversis conceptibus cognosci, nisi simul conciperentur illa realiter distincta. Sed cum distinguimus actum quo Deus se intelligit, ab ipso Deo, non concipimus aliquid realiter distinctum a Deo, v. gr. angelum se intelligentem, vel hominem etc., ut ex *(experientia)* constat, et idem est cum Deum concipimus in abstracto et concreto etc. Secundo: visus percipit colorem, non percipiendo bonitatem illius, quæ tamen est idem cum illo, et hoc sine illo ordine ad aliquid extrinsecum. Ergo similiter intellectus proterit percipere unam rationem in obiecto sine alia, absque ordine ad extrinsecum. Confirmatur: nam in re sunt omnes ille rationes, quas concipit intellectus diversis actibus: ergo potest eas concipere sine ordine ad aliquid realiter distinctum. Secunda sententia, et nostra conclusio est: non posse concipi diversas illas rationes obiectivas in re simplici sine ordine ad res taliter distinctas, quæ per illos conceptus intelligantur, ita ut semper conceptus ejusmodi aliquid habeant etiam reale distinctum, quod repræsentent. Est communis sententia D. Thomæ 1. dist. 2. q. 1. art. 3., et q. 7. De potentia art. 6., Durandi in 1. dist. 2. q. 3. n. 10., Capreoli 1. dist. 8. q. 4. art. 1., Niphi 12. Metaph. disp. 13. c. 4., Hervæi Quodl. 8. q. 3., qui attributa divina, aiunt, non posse a nobis concipi et nominari, nisi ordine ad creaturas realiter distinctas. Probatur inductione: nam cum eandem rem concipio ut sensitivam, concipio ut est principium sensationis, ac proinde illo conceptu ipsa sensatio expresse cognoscitur; cum vero concipio ut hominem, concipio ut principium discursus, ac proinde et ipsum discursum. Simili modo gradus metaphysicos in eadem re distinguimus, nam quatenus concipimus eandem rem ut completum principium sentiendi: est animal, ut vitæ: vivens etc. Similiter albedinem concipio ut accidens, in quantum afficere potest substantiam per inhæsionem vel unionem, et ut albedinem, in quantum est disgregativa visus. Et hinc sumitur ratio a priori, cur eadem

simplex entitas diversis conceptibus cognoscatur. Nos enim non cognoscimus quidditative et intuitive rerum naturas, sed per earum operationes et effectus: unde gradum animalis alio modo concipere non possumus, quam quod sit principium sensationis, et ita debemus concipere etiam ipsas operationes. Cum vero unico actu non possint omnes rei operationes etc. concipi, concipimus interdum solum, ut est principium huius, postea ut illius operationem,[1] ut q. 5. dicetur. Ad primum respondeo: nisi in creatis abstracta et concreta distingueremus, nunquam in Deo possent distingui. Et similiter cetera attributa, vel distinguimus in ordine ad diversos effectus reales, — quomodo omnipotentia in ordine ad effectum productum, bonitas in ordine ad illa quæ nobis communicat, sapientia in ordine ad rerum administrationem, — vel certe in ordine ad res creatas, per quarum analogiam divina cognoscimus; et ita nunquam distingueremus Deum ut intelligentem et intellectum, nisi intellectionem a re intellecta distinctam, non quidem huius vel illius rei, sed in communi conciperemus. Ad secundum: potest intellectus rem percipere sine ordine ad extrinsecum, ut hominem, Deum etc., si tamen in illa re simplici distinguas diversas rationes, id quod sensus facere non potest, dicitur illas in ordine ad diversa concipere. Ad confirmationem: in re sunt illæ rationes, sed indistinctæ; ac proinde, eo quod sunt in re, sequitur, quod possint concipi, non tamen sine ordine ad extrinsecum realiter distinctum. Quod vero aliqui dicunt, ea sola non posse concipi sine extrinseco, quæ dicunt relationem transcendentalem ad aliud extrinsecum, in cap. de relatione refelletur, ubi ostendetur, non dari huiusmodi relationes, et hac disparitate sublata, non est maior ratio, cur aliqua dicantur non posse concipi sine extrinseco, posse alia.

[1] operationis

Circa tertium: hi omnes, qui asserunt in Deo distingui attributa, et ab ipso Deo et â beato dicere tenentur, eum qui rem perfecte cognoscit, posse dividere et distinguere in diversas rationes obiectivas; ita Canariensis 1. part. q. 8. art. 2. disp. 2. dub. 1., favet Caietanus 1. part. q. 13. art. 4. circa ad 3-um. Probatur: nam in re simplici sunt omnes illæ rationis, quas intellectus in ea concipit; ergo eas cognoscit, qui rem perfecte comprehendit. Contra vero Capreolus 1. dist. 8. q. 4. art. 3. ad 9. ait, non posse ab eo, qui rem simpliciter intuitive cognoscit, distingui illa plura prædicata, seu rationes distinctas. Probatur 1-o ex D. Thoma q. 7. De potentia art 6., ubi docet distinctionem diversarum rationum in

re simplici provenire ex imperfectione intellectus nostri, non percipiẽntis non [1] sicuti est, et ex perfectione rei simplicis, quæ æquïvalet multis rebus. Ergo qui intelligit rem sicuti est, non distinguit etc. Secundo: intellectus cognoscens rem sicuti est, eo modo illam cognoscit, quo est â parte rei; sed â parte rei est una et simplicissima res, nec ulla est distinctio inter illas rationes obiectivas, quas nos distinguimus, sed omnes illæ sunt simplicissima entitas: ergo qui intuitive cognoscit, licet totum id quod nos distinctis conceptibus cognoscimus percipiat, non tamen distinguit, sed qui intuitive cognoscit v. g. albedinem, cognoscit simplicem entitatem, quæ simul est respectiva et absoluta, sine ulla distinctione. Ad argumentum in contrarium respondent: ad huiusmodi distinctionem rationis non sat esse, ut concipiatur res, quæ virtualiter æquivalet diversis rationibus; sed debet repræsentari per unum conceptum una ratio sine alia, quando [2] non repræsentatur ab eo, qui rem cognoscit intuitive.

[1] pro non, lege rem

[2] quo modo

Ego vero existimo, quod licet, qui rem intuitive cognoscit, si consideretur eius cognitio, ut præcise terminatur in illud obiectum, nullo modo distinguat huiusmodi rationes, ut ostendunt argumenta secundæ sententiæ, nec præscindat unam ab alia, et consequenter Deus et angeli ut præcise cognoscunt rem simplicem, non distinguant in ea plures rationes; si tamen cognoscat is, qui intuetur rem [3] non solum rem illam, sed etiam conceptus nostros, quibus in eadem re diversas rationes distinguimus, ut cognoscit Deus: tunc certum est, cognoscere in re simplici aliquam distinctionem, quia tunc non solum cognoscit rem, ut est in se, et ut terminatur ad illam eius intuitiva cognitio, sed etiam ut est repræsentabilis per diversos conceptus nostros, cum modo præcisionis et distinctionis quo â nobis cognoscitur, et â nostra cognitione et præcisione denominatur, ac proinde cognoscitur distinctio, quam habent illæ res per nostrum intellectum. Et hæc, de re difficili et lubrica, et parum ab authoribus tractata.

[3] Dele hanc vocem.

DUBITATIO 6.

QUOMODO ISTORUM MODORUM NATURA, QUAE DICITUR UNIVERSALIS EXISTENS IN SINGULARIBUS, DISTINGUATUR AB ILLIS

Prima sententia est: naturam quæ per abstractionem fit communis, quamvis in singulari non sit communis, sed singularis, tamen ex natura rei distingui â singulari, tanquam includens et

inclusum. Individuum enim, seu singulare includit et naturam v. gr. humanam tanquam essentiam, et differentiam quandam individualem quæ ex natura rei differat â natura hominis, et illam contrahat; atque ita naturam humanam contractam, differe a natura communi, per differentiam individualem, quam quodlibet individuum includit. Ita Scotus 1. dist. 3. q. 1. §: Ad quæstionem igitur, Iandunus 5. Metaph. q. 12., et cititandi *(dubitatione)* sequenti pro prima sententia. Probatur primo: essentia hominis etc. ex natura rei intelligi et definiri potest, non intellectis singularibus: ergo essentia hominis non includit singularitatem: ergo ex natura rei differt ab illa. Secundo, singularia eiusdem speciei, ex natura rei conveniunt, et sunt similia in natura; hæc convenientia nasci non potest ex differentia individuali singularium, ex his enim potius nascitur diversitas illorum: ergo ex sola essentia: ergo hæc essentia â singularitate vel differentia individuali distincta. Tertio: si ex natura rei non distinguitur essentia a singularitate, non poterunt univoca ab analogis distingui, siquidem non magis præscinderet tunc ratio univoca ab inferioribus, quam analoga, eo quod utraque sola ratione præscinderet; at vero si distinguantur ex natura rei, clarum est distinctionem, [1] quia univocis respondet conceptus obiectivus ex natura rei distinctus et præcisus re ab iis de quibus univoce dicitur, non vero analogis. Quarto: si non distinguitur natura humana, v. g. mea â sua individuatione: ergo seipsa est hæc: ergo ipsi essentiale est esse hanc, quia nihil est [2] essentiale rei, quam res ipsa sibi, et præterea, quia nisi hæc consequentia admittatur, probari non poterit, quod existentia sit de essentia Dei etc.; si autem concedatur consequentia: ergo duo individua ejusdem speciei, distinguuntur essentialiter. Quinto: si non distinguuntur: ergo per idem constituitur Socrates homo et hic homo, ex quibus sequitur: individua non posse multiplicari, sicut de angelis probat D. Thomas et de Deo theologi.

[1] Adde: esse

[2] Adde: magis

Secunda sententia est, communis omnium fere: nam [3] quæ universalis dicitur et est in singularibus, non distingui ex natura rei â singulari et eius differentia individuali, sed solum per intellectus considerationem. Ita Doctores cum universaliter docent, prædicata superiora non distingui ex natura rei ab inferioribus vel eorum differentiis, ut D. Thomas 1. part. q. 50. art. 2. ad 1-m, q. 76. art. 3. ad 4-m, et 1 parte q. 39. art. 1., ubi substantiam, ait, individuari se ipsa; Alensis 3. Metaph. tex. 12. eandem

[3] Pro nam, lege naturam

ait rem, quam dicit universalem,[1] dicit singulare, et 5. Metaph. text. 10., lib. 7. tex. 11. et 43.: non debemus ait imaginari, quod genus sit aliud a specie, sed id totum, quod dicit species, dicit et genus, et tex. 54.: quælibet res, ait, est una per suam substantiam; Durandus 2. dist. 3. q. 2. n. 14., et q. 3. in tertio argumento 2-di articuli; Capreolus 1. dist. 8. q. 2.; Cajetanus in loca cit. D. Thomæ, et q. 6. de Ente et essentia §. ad 2-di dubii evidentiam, ubi idem ait esse, realiter et sola ratione distingui etc.; Soncinas 7. Metaph. q. 36.; Iavellus q. 18. eandem ait esse rem, solum diverso modo conceptam, genus, differentiam etc.; Niphus 7. Metaph. disp. 5. cap. 3. et 4.; disp. 12. cap. 3.; Sotus q. 1. Universalium, conclusione 3-ia; et q. 3. art. 2.; Hervæus Quodl. 1. q. 9., ubi ex professo hoc probat; Henricus Quodl. 7. q. 8.; Gregorius 1. disp. 8. q. 3.; Gabriel ibidem; Occam ibid. q. 1.; Holcot q. 6.; Baconus[2] disp. 9. q. 1.; Mayronis Quodl. 6. art. 5.; Canariensis 1. part. q. 28. art. 1. genus ait, species, individuum, idem re sunt in Socrate; idem citandi in sequenti dubitatione.

[1] universale

[2] Vero nomine Thomas Southwell. S. J. + 1637.

Dico primo: naturam, quæ dicitur universalis existens in singularibus, non distingui ex natura rei â singularibus, nec ab earum singularitate. Probo primo authoritate Aristotelis, qui 3. Metaph. text. 11. et 12. universale, ait, non esse præter singularia multa, quod verum non esset, si universale non esset idem cum singularibus, quamvis illis unitum esset, sicut non recte diceretur: accidentia (quamvis sint unita substantiæ) non esse aliud præter substantiam. Deinde hanc conclusionem docent omnes authores secundæ sententiæ. Responderi posset: cum isti authores dicunt, naturam universalem distingui ratione tantum etc., per rationem intelligere definitionem et essentiam rei. Contra: nam D. Thomas, et alii, non solum aiunt, distingui ratione, sed solo conceptu, intellectione, per operationem intellectus etc., quæ illam *(interpretationem)* non admittunt. Præterea, multi ex citatis agunt ex professo contra Scotum, qui solum distinguebat universalia formaliter, ex natura tamen rei, â singularibus. Unde nos quidem concedimus, definitione distingui v. g. gradum animalis â singulari, sed negamus diversam definitionem inferre distinctionem â parte rei, ut infra dicemus. Secundo probatur ratione. Si natura, quæ dicitur universalis, differt â singularibus, maxime: quia â differentia individuali rei singularis distinguitur; sed nullum ens reale seu singulare differt

ex natura rei â sua differentia individuali per quam est hæc numero: ergo nec a singularibus. Maior patet: nam universalia includuntur in singularibus tanquam partes illius: ergo solum possunt differre a singularibus propter aliam partem, quam singulare includit, quæ nulla alia esse potest præter differentiam individualem: ergo solum ideo distinguetur, quia â differentia individuali distinguitur. Minor probatur: quia nullum est efficax argumentum ad colligendam talem distinctionem. Nam argumenta allata, illam non concludere, certum est, siquidem in divinis essentia et relationes, sapientia et bonitas, intellectus et voluntas, et in creatis ratio entis in communi, et quodlibet ens in specie, diverso modo definiuntur, et tamen non sunt distincta ex natura rei. Idem est in actione et passione, relatione et fundamento etc.; et ratio est: quia supposita distinctione rationis supra explicata, diversæ definitiones possunt explicare plures rationes, quæ in eadem re sunt identificatæ, eo quod, quælibet illarum definitionum non explicet, nisi illam rationem, quam expresse significat. Similiter ex 2-do argumento sequeretur divinas personas compositas esse â parte rei; nam pater et filius conveniunt in natura, distinguuntur relationibus. Et in creatis etiam ipsæ differentiæ individuales conveniunt inter se in eo quod sint rationes absolutæ, quod distinguant individualiter etc.; et ex alia parte certum est, distingui illas inter se, ex quo tamen non bene infertur realis compositio in illis. Deinde supra ostendimus, ex nullo alio principio colligi posse distinctionem ex natura rei, quam ex separabilitate, vel oppositione: ergo si in eodem individuo ex natura rei differt, ista separari posset natura a propria differentia individuali. Licet enim modus esse non possit sine re, cuius est modus, res tamen sine modo esse potest. At natura v. g. humana respectu differentiæ, per quam contrahitur, se habet sicuti res respectu modi: ergo sine illo existere potest. Ex quo sequitur: posse existere rem, quæ non sit singularis, contra Aristotelem 3. Metaph. text. 2.; et quod eadem natura conservata, successive posset habere diversas differentias numericas, sicut eadem quantitas, diversas figuras. Secundo probatur illa minor: si res constituitur singularis per differentiam ab ea distinctam ex natura rei, quæro: illa natura actualis, quæ recipit hanc differentiam, ut ab illa distincta est, sit ne universalis vel singularis? Si hoc secundum: ergo non eget alia differentia per quam fiat singularis. Si primum, contra est: nam hæc entitas realis, recipiens hanc diffe-

rentiam individualem, realiter differt â quacunque entitate reali, possibili existere in aliquo individuo: ergo hæc entitas, recipiens hanc differentiam, non est communis multis individuis. 3-o. Probatur eadem minor efficacius. Sola intrinseca entitas rei existentis, seclusis omnibus aliis ab ea distinctis, sufficiens est ad distinguendam rem ab omnibus aliis: ergo frustra fingitur differentia individualis distincta ab ea ex natura rei. Antecedens probatur, tum quia entitas illius naturæ seipsa sufficiens est, ut distinguatur â differentia individuali per quam contrahitur, ut adversarii fateri debent, nisi in infinitum, processum admittant: ergo similiter eadem entitas, sine alio superaddito, sufficiens erit, ut distinguatur â qualibet alia entitate. Cur enim, sicut seipsa differt ab individuali differentia, cui unita est, non differat seipsa ab aliis rebus, quibus unita non est? Tum quia, ut recte arguit Gabriel 1. dist. 2. q. 3. et 6., omnes res per id ipsum constituitur distincta ab aliis, per quod constituitur in esse actualis entitatis extra causas existentes;[1] sed omnis res constituitur in esse actualis entitas,[2] seipsa: ergo et seipsa distinguitur. Minor alibi ostendetur. Maior probatur: nam unitas rei, et diversitas ab aliis, est passio proxime et immediate nascens ex entitate, quatenus entitas est. Ergo actualis diversitas ab aliis, *(ex illo esse)* nascitur, unde habet res, ut sit actualis entitas. Confirmatur: quælibet res seipsa, et non per aliud superadditum, est una numero: ergo illa actualis entitas quam dicunt adversarii per differentiam contrahi, seipsa est una numero: ergo, cum eo ipso, quod intelligatur una numero, sit distincta â quolibet alio, inutiliter additur differentia individualis, per quam distinguatur ab aliis. Antecedens capite de quantitate q. 5. expendetur et probabitur. Iam factum argumentum est Aristotelis 4. Metaph. text. 3., ubi idem esse dicit hominem et unum hominem, et ratio est: quia ut possit esse[3] unum per aliquod â se distinctum, sicut nec ens, siquidem unitas sequitur entitatem: ergo sicut omnia seipsis sunt entia, ita et una.

[1] existentis,
[2] entitatis
[3] quia non potest esse

Dico secundo: essentia, quæ dicitur universalis, differt a singulari in quo est, ac proinde ab eius differentia individuali, ratione ratiocinatæ. Probatur. Nam intellectus de natura communi demonstrat passiones, eam definit etc., nihil cogitans de singularibus; ergo intellectus tunc abstrahit essentiam â singularitate. Deinde eadem entitas concipi potest ut est principium operationum, et sic dicitur essentia seu natura; ut vero est principium determinatæ unitatis, per quam est divisa â qualibet alia re, dicitur differentia

individualis. Ergo sicuti in eadem entitate animæ rationalis distinguitur esse rationale, ab esse sensitivo: ita in præsenti. Ex quo etiam apparet, hanc distinctionem esse rationis ratiocinatæ, nam huiusmodi diversi conceptus non ex sola voluntate concipientis formantur, sed â natura rei intellectæ postulantur. Ex eo enim, quod intellectus videt in singularibus similes operationes, cogitur apprehendere individuum, ut est principium talis operationis, passionis etc., et in huiusmodi conceptu obiectivo conveniunt individua; et similiter apprehendit ea, quæ differunt inter se: ergo in ipsa obiecti fœcunditate est ratio, ut istis diversis modis concipiatur. Ad primum 1-æ sententiæ: sufficit ad hoc distinctio rationis, ut in prima probatione minoris, et superius dub. 3. ad tertium dixi, et præclare docet Alensis 5. Metaph. text. 20. sub finem. Ad 2-dum: dicemus dubio sequenti. Ad 3-ium: distinguemus, Deo volente disp. 2. in Anteprædicamenta. Ad 4-um: manifeste falsum colligit, nam relatio in divinis est omnino idem cum natura divina, non tamen de eius essentia; similiter actio cum passione etc., unitas cum ente. Respondeo ergo: illam simplicem entitatem per intellectum nostrum distribui in aliqua, quæ sunt essentialia, et alia, quæ non sunt essentialia; et ita essentia dicitur illa entitas cum certa,[1] ut est principium proprietatum et operationum, ut recte D. Thomas c. 1. De essentia et ente in fine, et 1. p. q. 39. art. 2. ad 3-m. Et quia unitas rei non concipitur a nobis ut principium passionum etc., ideo non est essentia rei, ut præclare docuit Alensis loco citato. Ad 5-m: differentiam individualem contrahentem naturam humanam, seipsa esse hanc, etiam adversarii fateri coguntur, et tamen multiplicatur huiusmodi differentia: ergo eodem modo, licet ista natura humana, Socrates scilicet, sola sit hæc, potest esse alia, quæ se ipsa sit hæc alia. Verum est, si essentiale esse[2] naturam humanam esse hanc, non posset esse alia; et tamen[3] essentialiter non esset[4] hæc natura.

[1] concepta,
[2] esset
[3] attamen
[4] est

DUBITATIO ULTIMA.

AN GRADUS GENERICI ET SPECIFICI EX NATURA REI DISTINGUANTUR IN EODEM INDIVIDUO.

Hæc quæstio videri posset alicui ex præcedente soluta esse. Si enim quælibet natura, quæ universalis dicitur, cum singularitate rei identificatur in eodem individuo: ergo non possunt diversi

gradus universalium inter se realiter distingui; nam quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, et ita quæ sunt eadem inter se differentiæ individuale,[1] esse idem inter se. Hoc tamen non convincit. Dici enim posset, quod sicut integra essentia constituitur ex diversis prædicatis essentialibus: ita et integrum individuum constitui ex partialibus differentiis individuantibus illorum graduum. Quare prima sententia est: distingui gradus genericos et specificos in eodem individuo ex natura rei, eo quod species includebat[2] differentiam, ex natura rei distinctam â generica natura; quamvis in diversis individuis, realiter distinguantur, cum nihil sit idem realiter in diversis individuis. Ita Scotus 1-o dist. 3. q. 1. et 7. Metaph. q. 13., Antonius Andreas q. 13., Valentia 1. p. q. 3. puncto 5., Fonseca 2. Metaph. c. 2. sec. 11. et lib. 5. c. 6. q. 6. sec. 2. initio, et q. 7. sec. 1. ubi de hoc, ait, non esse dubitandum, et c. 7. q. 1. sec. 3., q. 3. sec. 3. ad 2. tertiæ sententiæ, quamvis, ait, Thomistæ contrarium sentiant, Molina 1. p. q. 3. art. 4. disp. 2. § Tertio quoniam, Jandunus 2. Metaph. q. 10. Probatur primo: similitudo et dissimilitudo, seu convenientia et differentia non potest esse eiusdem secundum idem â parte rei; sed inter essentiam hominis et equi est â parte rei similitudo, in eo quod sint animalia, et dissimilitudo, ut patet: ergo sunt distincti gradus, per quos conveniunt et differunt. Maior vero patet, nam similitudo et dissimilitudo respectu eiusdem, sunt oppositæ relationes: ergo non conveniunt eidem secundum idem. Confirmatur: videmus gradum vegetativum separari a sensitivo in planta, sensitivum a rationali in equo: ergo etiam in eodem distinguantur plus quam ratione. Secundo: Si genus et differentia sola ratione distinguuntur: ergo compositio ex genere et differentia est solum compositio rationis; at hæc Deo non repugnat: ergo constabit genere et differentia, et ita creatura erit æque simplex ac Deus. Similiter ultimæ differentiæ constabunt genere et differentia, nam et in illis distingui potest per intellectum id, in quo conveniunt, et in quo differunt. Tertio sequetur: nulla esse summa genera, nam iis ipsis non repugnat compositio per intellectum. Confirmatur ex Aristotele De morte et vita, ubi per aliud, ait, vivimus, per aliud sentimus; sed non per aliam animam: ergo per alium gradum animæ. Adde argumenta, dubio præcedenti allata pro prima sententia. Confirmatur 2-do: homo nullo intellectu cogitante est vivus, sensitivus etc.: ergo non per solum intellectum habet hos gradus.

[1] individuali

[2] includat

Dico tamen: gradum genericum non esse partem essentiæ distinctam ex natura rei â differentia, ac proinde nec â gradu specifico in eodem individuo, sed solum per intellectum. Ita expresse D. Thomas et omnes authores dubio præcedenti pro secunda sententia citati, Zimara comment. 4., Iandunus in 2. Metaph. in errore tertio, Toletus c. de substantia q. 1. fundamento 2., et favet q. 3. postprædicamentali, ubi vegetativum, sensitivum et rationale in homine eandem rem esse, et sola ratione distingui, ait; idem Canariensis 1. p. q. 28. art. 2. disp. 3. parte 2. in tertia probatione conclusionis quartæ, et â fortiori ii omnes, qui etiam *(accidentia)* aliqua sola ratione distingui aiunt; et est Aristotelis in 4. Top. loco 2., ubi idcirco, ait, album non est genus nivis, quia non est id ipsum quod nix. Probatur primo: essentia non differt ex natura rei â differentia individuali, ut probatum est: ergo nec natura generica *(a differentia specifica, quia eodem modo contrahitur natura generica)* per differentiam specificam, quo specifica per individualem. Secundo, si genus ex natura rei distinguitur a differentiis, potest sine iis produci vel conservari; habet enim propriam existentiam, diversam ab existentia differentiæ, et quia genus esset quasi res, in qua differentia quasi modus reciperetur, res autem produci potest sine modis. Tertio et efficacius, si genus et differentia ex natura rei distinguuntur: ergo tam in rebus spiritualibus, quam in corporalibus distinguentur, siquidem rationes primæ sententiæ æque probant de utrisque; at sequelam esse falsam sic ostendo. Si[1] in angelo v. g., qui est substantia spiritualis, distinguitur ratio substantiæ actualiter existens, â differentia per quam sit spiritualis; at hoc est manifeste falsum, nam quælibet entitas realiter existens in angelo, est spiritualis: ergo entitas illa, per quam est substantia, etiam præcisa â qualibet alia entitate in angelo existente, est spiritualis. Antecedens probatur: nam spiritualitas est perfectio quædam positiva, quæ â nobis explicatur per carentiam corporis vel independentiam â materia, cuius negationis spiritualitas est radix, ac proinde hæc perfectio in iis omnibus est, in quibus negatio corporis et dependentiæ ab illo, nec adversarii poterunt aliam rationem spiritualitatis assignare; at omnis entitas realis in angelo existens est huiusmodi, etiam præcisa qualibet alia entitate, cum nihil eorum, quæ sunt in angelo, dependeat â materia: ergo quidquid est in angelo, intrinsece spirituale est: ergo etiam gradus supremus substantiæ. Et eadem est ratio de aliis differentiis angelorum

[1] Si ita: tunc

etiam per se sumptis, ut intellectivo etc.; sunt enim independentes â materia: ergo se ipsis sunt spirituales. Idem argumentum fieri potest de omnibus accidentibus spiritualibus, ut qualitatibus, vbi, etc., nam omnia prædicata huiusmodi accidentium, quantumvis præcisa sumantur ab aliis entitatibus, sunt spiritualia, per intellectum tamen abstrahi potest ratio substantiæ, â ratione spirituali, licet tota illa entitas in re sit spiritualis; et ita distingui poterunt hi gradus per intellectum, non tamen â parte rei. Idem argumentum fit in rebus corporeis: nam in lapide illa entitas formalis substantiæ, quæ per corporeum dividitur, et reliqua omnia prædicata, quamtumvis præscindantur ab alia entitate â parte rei existente in lapide, se ipsa sunt corporea, cum nihil sit in lapide, quod non dependeat â materia: ergo ratio substantiæ inclusa in re corporea, non distinguitur ex natura rei â ratione corporea, nec ab aliis prædicamentis inferioribus in lapide inclusis distinguitur gradus corporeus propter eandem rationem: ergo nec alia prædicata essentialia inter se distinguentur, cum eadem sit omnium ratio. Confirmatur: entitas illa per quam homo constituitur vivens, non est accidens, sed substantia: ergo illa differentia se ipsa est substantia, et non per genus summum, quod non includit replicam contra hanc rationem disp. de Differentia q. 1. afferemus. Hoc argumento victus Fonseca 5. Metaph. c. 8. q. 4. sec. 3. aliquoties dicit, genus superius et inferiora esse idem re ipsa, et eandem omnino rem, quamvis in fine sectionis dicat, non esse eandem entitatem, quæ, meo iudicio, sunt paradoxa. Quarto: Si huiusmodi gradus inter se distinguuntur ex natura rei, vel eodem modo distinguuntur a composito physico, vel non. Si primum: ergo isti gradus sunt tertia entitas â materia et forma unitis, et ita non identificatur materiæ nec formæ, et consequenter nec toti composito, quod non est aliud, quam materia et forma unita: ergo isti gradus substantiæ, viventis etc. distinguuntur a composito substantiali ex natura rei. Si non distinguuntur, quæro: vel quilibet huiusmodi graduum identificatur cum materia et forma simul; at hoc modo identificarentur rebus realiter distinctis, et duo, quæ sunt eadem uni tertio, non erunt idem inter se; vel non quilibet gradus totus identificatur materiæ et formæ, sed sicut compositum physicum ex materia et forma constat, ita gradus substantiæ etc. integer conflatur ex partialibus entitatibus, ita ut partialis gradus substantiæ identificatus materiæ, et partialis alter identificatus formæ, confi-

ciant unum integrum gradum substantialem, distinctum ex natura rei ab aliis gradibus, qui similiter ex huiusmodi patialibus gradibus componuntur. Contra hoc tamen est primo: quia materia non habet ullam entitatem, nec quidem partialem differentiæ rationalitatis, quia hæc ex natura sua specialis[1] est. Deinde homo est substantia corporea corruptibilis etc., at in anima rationali nulla est etiam partialis entitas corporea cum tota sit specialis.[2] Respondent aliqui: differentiam, quæ contrahit substantiam ad corruptibile, non dicitur esse corruptibile, sed sufficere, ut partes physicæ eius, quod dicitur corruptibile, sint separabiles; unde, aiunt, differentia contrahens corpus ad corruptibile, abstrahit ab esse corruptibili et incorruptibili, et eius formalis conceptus est solum, reddere formam separabilem â materia, sive corrumpatur forma, sive non. Similiter differentia per quam res fit corporea, non est necesse ut sit corporea ipsa. Unde non tam est differentia hæc corporea, quam differentia constituens corpus. Contra: nam nulla entitas est in anima rationali, quæ non sit spiritualis, ac proinde quæ seipsa non sit separabilis â materia, eo quod uniatur materiæ per corruptibilem unionem: ergo quilibet gradus animæ se solo habet, ut sit separabilis: ergo ad hoc non eget differentia, quæ sit distincta ab aliis prædicatis animæ. Deinde id quod aiunt de corpore, magis etiam urget. Nam illa differentia constituit corpus in esse corporis, idque non effective, sed formaliter. At omnino impossibile est, ut in genere causæ formalis det esse corporis: ergo omnino spiritualis est; siquidem in genere causæ formalis non dat aliud quam seipsam: ergo si ipsa est spiritualis, dat esse spirituale, non corporis. Dicere autem, quod illa differentia abstrahat esse â[3] corporali et spirituali, falsum est. Siquidem illa entitas a parte rei existens, præciso quocunque alio gradu, vel dependet a materia, et est corporea, vel non dependet, et est spiritualis; ergo si est in anima rationali aliqua differentia, per quam homo constituitur corpus, erit corporea. Responderi potest, gradum corporis esse in materia sola, rationalis, in sola forma etc. Contra: nam si est in sola materia: ergo ille gradus est ens incompletum, quia sicut materia essentialiter est incompleta, ita et ille gradus: ergo non ponetur in prædicamento. At vero si dicamus hos gradus non esse aliud, quam totum compositum physicum diverso modo conceptum â nobis, facile est hæc explicare. Nam physicum compositum, cui debetur quantitas tanquam passio, conceptum ut principium quantitatis, est corpus. Ita,

[1] spiritualis

[2] spiritualis.

[3] ab esse

ut homo sit corpus, sufficit, ut sit substantia completa constans materia et forma, cui debeatur quantitas ut passio, licet ratione unius duntaxat partis, nempe materiæ; similiter ut sit rationalis, sufficit, ut compositum constans ex materia et forma sit principium discurrendi, quod revera habet homo, quamvis ratione animæ. Anima igitur non dicitur dare esse corporis composito, se ipsa et formaliter, eo quod sit corporea, sed solum quia se ipsa facit cum materia compositum substantiale, cui debeatur quantitas ratione materiæ; facit consequenter ut compositum sit corpus complete. Confirmatur ultimo iis argumentis, quibus in libro De anima contra Jandunum prignamus; ut enim legenti patet, nihil aliud docet, quam quod authores primæ sententiæ.

Ex his sequitur solutio alterius quæstionis: an scilicet compositio ex genere et differentia sit realis; cum enim ostenderimus, genus et differentiam non distingui ex natura rei, certum est, compositionem eorum non esse realem. Ratio est: nam compositio non est aliud, quam unio duorum ad componendum aliquid; sed genus et differentia in eodem, non sunt duo ex natura rei, sed tantum per intellectum: ergo nec conponunt nisi per intellectum. Maior probatur: nam per hoc distinguitur compositum â toto, quod compositum sit quod habet partes, totum vero dicitur etiam res simplex, si sit integra: ergo sicut compositum est, quod habet partes unitas, ita compositio erit unio partium. Unde ulterius sequitur, non habere genus et differentiam relationem realem partis inter se; nam huiusmodi relatio non est, nisi cum datur realis compositio et distinctio partium, imo nec est realiter pars genus et differentia, sed ab intellectu concipiuntur per modum partis et inter se componere, postquam distincta sunt ab illo. Ad hoc enim, ut aliquid sit realiter pars vel compositum, non sufficit id, quod dicatur pars vel compositum esse reale, nisi partes constituentes totum ex natura rei sint distinctæ. Ut autem intelligatur hæc compositio, sciendum est, antequam illa fiat, debere in intellectu præcedere distinctionem rationis, qua in eadem re plures gradus et prædicata distinguantur. Compositio enim fieri non potest, nisi partes componentes distinctæ sint; cuius distinctionis fundamentum sunt diversæ proprietates et perfectiones, quas in eadem re cognoscit intellectus, ut supra dixi. Et hæc est causa, cur genus dicatur materia, differentia forma ab Aristotele 5. Metaph. tex. *(10.)* et lib. 8. cap. ultimo, eo quod genus sumitur ex gradu universa-

[1] universaliori liorum [1] et qui alteri non adhæret, supponens illud; differentia autem universaliorem gradum contrahit, et illi velut inhæret, atque in eo recipitur, qua etiam de causa differentiæ vocantur ab eodem qualitates generis. Ex quo constat ulterius: genus non esse materiam primam, quod aliquibus forte visum est, eo quod Aristoteles 7. Metaph. tex. 24. et lib. 10. tex. 24., lib. 8. tex. 9. innuit genus esse potentiam, ut Pererius lib. 5. cap. 17. multa habet in quibus cum materia prima convenit; quamvis, ut recte Toletus c. de differentia dub. 3., non pauciora sint, quibus ab ea differat,
[2] prædicetur cum nec prædicatum [2] *in quid** materia prima de composito, nec reperiatur in omnibus, in quibus genus, ut in angelis etc. Ab Aristotele autem, ut Alexander recte lib. 2. Natural. quæst. cap.
[3] quia ultimo, solum dicitur esse materia per metaphoram, qui [3] scilicet ita se habet in compositione metaphysica, ut materia in physica, id est, contrahibile est per differentiam, ut materia per formam. Hinc etiam patet, huiusmodi gradus metaphysicos significare totum compositum physicum et a toto desumi, id est â materia et forma unitis, et accedentia in concreto â subiecto et forma accidentali, in abstracto vero a tota entitate accidentis, ut recte Aristoteles 7. Metaph. tex. 35. universale, inquiens, totum quoddam est ex materia et forma; idem tex. 37. et 39., quamvis D. Thomas p. 1. q. 50. art. 2. ad 1-mum in materialibus a sola forma velit desumi gradus generis. Et ratio huius dicti est: quia huiusmodi gradus significant naturam aliquam, ut est principium alicuius operationis, vel perfectionis alterius, et ex eo desumitur, quod habet talem perfectionem. Sed omnis huiusmodi perfectionis principium et origo
[4] compositum, est ipsum principium,[4] ut v. gr. sensationis etc.: ergo cum huiusmodi gradus significent naturam, quæ est completum principium talium operationum, significabunt totum compositum. Unde apparet, quod genus, species, differentia in eadem existentia ut v. g.: homo, animal, rationale, eandem omnino rem denotant, sed non eodem modo. Nam genus significat totum, quod est in specie, sed non totaliter et explicite, solum enim explicat perfectionem aliquam rei ignobiliorem, quæ contrahi possit; differentia explicite significat perfectionem aliquam nobiliorem speciei; species totam essentiam conflatam ex genere et differentia, licet non explicite significet rationem generis et differentiæ, sed solum id totum, quod ex illis conflatur; definitio autem explicite significat genus et differentiam rei.

* Id est, in quæstione, cum quæritur, quidnam aliquid sit?

Ad primum, primæ sententiæ: Iam supra ostendimus dubio 4. ad 2., falsum concludere argumentum exemplo naturæ communis in divinis et relationis quæ non est communis, ut dubio præcedenti in 2-da ratione primæ conclusionis. In forma autem, ut omittam responsionem Durandi allatam dub. 3. ad 4., respondeo: posse eandem entitatem secundum se totam esse similem et dissimilem alteri entitati, si sit talis, quæ ex natura sua distingibilis sit in plures gradus per intellectum propter eminentiam et perfectionem, ut dub. 5. explicavi; et ratio est: quia hæc similitudo non consistit in alio, quam ut sit utraque entitas principium aliquarum rationum eiusdem operationis v. g. sensationis. Neque enim cogitandum est, similitudinem et dissimilitudinem hominis, v. g. cum equo, esse duas relationes realiter distinctas; est enim unica tantum relatio in qua tamen distinguitur ab intellectu ratio similitudinis et dissimilitudinis, (sicut in ipso homine distinguitur gradus animalis et rationalis) ita ut similitudo sit, quatenus intelligitur præcise fundata super illos gradus, in quibus conveniunt, dissimilitudo, quatenus supra gradus, in quibus non conveniunt. Sed huiusmodi distinctio fundamentorum et relationum, est per solum intellectum. Sicut ergo in omni sententia, ut recte argumentatur Occam 1. dist. 2. q. 6., duæ differentiæ ultimæ, quæ sunt omnino simplices, ut hominis et equi, habent aliquam inter se similitudinem, quam non habet differentia hominis cum differentia caloris, quod scilicet sint substantiæ partiales: ita etc. Ad confirmationem: ex eo, quod in aliis separantur, ridiculum est colligere, quod in eodem distinguuntur; eodem enim argumento colligeretur: in Deo sapientiam â justitia, et in homine tres animas ex natura rei distingui, vegetativam quæ in planta separata est â sensitiva etc. Respondeo ergo: quæ in aliis sparsa sunt, in uno alio identificari posse ut dub. 5. diximus. Ad 2-dam respondeo: licet verum sit, Deo non repugnari aliquam compositionem per intellectum ex attributis et essentia etc., eo quod talis compositio per intellectum non inferat in Deo imperfectionem, nego tamen ex hoc sequi Deum habere genus et differentiam, ac proinde contineri cum creaturis sub eodem genere. Nec enim ideo Deus caret genere et differentia quia repugnat ei omnis compositio per intellectum, sed propter rationes, capite de substantia adferentes. [1] Ad id, quod additur, creaturam fore æque simplicem a parte rei ac Deum, respondeo: non ita esse, nam creatura componitur a parte rei ex

[1] adferendas

natura et substantia, accidentibus, actibus re distinctis. Item nec istam compositionem ex genere et differentia inveniri in Deo, loco citato ostendemus. In differentiis vero ultimis dari quidem conceptum aliquem communem, iam dixi; nihilominus dicuntur simplices metaphysice, quia conceptus ille communis obiectivus, est analogus, ut cap. de differentia q. 1. ostendam, ac proinde non componit cum inferioribus, ut in simili de ente dicemus alibi. Imo, ut disp. 4. q. 3. dicam, ab ipsis differentiis individualibus abstrahi potest ratio communis differentiæ individualis, quamvis analoga. Ad ultimum: cur in huiusmodi compositione infinitus processus dari non possit, ratio est: quia licet sit tantum compositio rationis, habet tamen fundamentum in re, perfectionem et eminentiam, ratione cuius est principium diversorum effectuum. Qui[1] igitur quælibet res habet finitam et limitatam perfectionem, hinc fit, ut cum fundamento non possit in ea distinguere intellectus infinita prædicata realia, quibus tota rei natura explicatur; atque ideo veniendum est ad prædicata simplicia, quæ careant omni compositione; si enim quælibet prædicata ex aliis composita essent, infinita prædicata essent in re, quæ arguerent infinitam rei perfectionem. Ad confirmationem: in sensu reali certum est, animam simplicem esse qua vivimus, movemur, intelligimus. Si tamen distinguamus per intellectum gradum vegetativum, sensitivum etc., tunc recte dicitur, nos non sentire per gradum per[2] vegetativum, seu quod idem: hominem non sentire formaliter, ut est principium vitæ, sicut in Deo dicimus Deum per voluntatem non intelligere. Ad ultimum: homo non habet per intellectum, ut sit vivens, sed ab intellectu habet gradus viventis in homine, ut distinguatur â gradu sensitivo, ut dub. 5. explicavimus.

[1] Quia

[2] Dele hanc vocem

QUAESTIO TERTIA.

An natura communis in eodem vel diversis individuis habeat unitatem ante opus intellectus distinctam a singularitate.

Ostendimus, naturam quæ dicitur universalis, in eodem individuo non distingui a singularitate; nunc videndum est, an præter unitatem, per quam res est singularis, detur alia unitas, minor quam hæc, id est quæ non constituat ex se rem incommunicabilem? Ex quo constabit: an detur unitas propria universalium â parte rei.

Prima sententia est: naturam quæ dicitur universalis, in singulari habere unitatem aliquam, etiam seclusa unitate singulari per intellectum, ita ut, licet per singularitatem efficiatur natura una numero, non tamen amittat unitatem aliam, quam formalem vocant, ab ista distinctam; et hanc vocat Scotus unitatem minorem numerali. Ita Scotus citandus, Caietanus c. 4. de Ente et essentia q. 6.; Iandunus 5. Metaph. q. 12., Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 3. sec. 2. et 4. Metaph. c. 2. q. 5. sec. 5. Fundamentum est: gradus animalis, viventis etc., sicut [1] entitates quædam distinctæ ex natura rei â singularitate, etiam in eodem individuo: ergo quatenus distinctæ, habent aliquam unitatem non numericam, per quam sit res singularis, ut ex terminis patet: ergo aliam. Prima consequentia probatur: natura animalis ut distincta ab individuatione in me v. g., est indivisa in se, et sua entitate distincta a quolibet alio: ergo una. Confirmatur: nam intrinsece quamlibet entitatem sequitur sua unitas: ergo distinctam entitatem, distincta unitas, ut dub. 6. diximus. Vocatur porro hæc unitas formalis, eo quod sit naturæ et essentiæ. Unitas autem singularis vel numeralis vocatur materialis, ait Caietanus, quia singulare subiicitur omnibus prædicatis superioribus, qùemadmodum materia subiici solet formis.

[1] sunt

Secunda sententia est: non tantum in eodem individuo dari huiusmodi unitates distinctas, sed etiam naturas, quæ existunt in pluribus singularibus, quamvis sint distinctæ â parte rei numero et materialiter, habere unitatem formalem, et ita aiunt: naturam Socratis et Platonis, numero diversas, habere unitatem formalem. Ita Scotus 2. dist. 3. q. 1., ubi postquam docuerat id, quod in prima sententia retuli, obiicit sibi, sequi ex hoc dari aliquid simile in creatis ac in natura divina, quæ unica est in tribus personis. Respondet: non esse simile, nam una numero natura divina ibi est communis, at vero id, quod commune est in creatis, est unum, unitate minore numerali. Idem Paulus Venetus in sua Metaphysica c. 2., Antonius Andreas 7. Metaph. q. 16.; Trombetta ibid. q. 8.; Mayronis Quodlib. 7. puncto 1.: sicut, ait, natura divina est communicabilis una numero tribus personis, ita natura creata una specie vel genere; et puncto 2.: naturam huiusmodi communicabilem esse etiam in individuo, si per se spectetur, seclusa singularitate. Fundamentum est: â parte rei mea et tua natura non differunt specie et essentialiter: ergo sunt indivisæ specie et essentialiter: ergo una. Videre est id quod desumsit ex Aristotele 4.

Metaph. q. 3., lib. 10. tex. 12. Confirmatur 1-o: singularia eiusdem speciei, habent similitudinem inter se in natura, et maiorem quam cum singularibus diversæ speciei: ergo cum similitudo fundetur super unitate, ex Aristotele 5. Metaph. tex. 20., quod etiam innuit 10. tex. 11., natura diversorum singularium est una aliquomodo; et cum hæc relatio similitudinis realis sit, et unitas realis erit. Confirmatur 2-do ex Aristotele 5. Metaph. tex. 8. et cap. 2.; 1. Phys. tex. 16.; 1. Top. c. 6.; 7. Top. c. 1. ubi unitatem dividit in genericam, specificam, et numericam, seu individualem; ergo est aliqua unitas specifica naturarum. Et 7. Metaph. tex. 51. eandem ait esse naturam animalis in omnibus animalibus; et 2. de Anima tex. 45.[1] eandem dicit *(inesse naturam)* in aëre et aqua. Confirmatur 3-o: natura humana existens in omnibus hominibus una dicitur, potest definiri; sed ratio, quod definiri potest[2] una est, ex 4. Metaph. tex. 10., 7. Metaph. tex. 13.; sed cum sint[3] ab intellectu, quod possit definiri: *(ergo)* nec quod sit una. Confirmatur 4-o: natura humana de se est ens seu una, cum omne ens sit unum, non unitate numerica, sed formali.

[1] text. 68.

[2] Supplc: est, quia

[3] sed cum non sit

Dico primo: in eodem individuo natura non habet aliquam unitatem distinctam â numerica seu singulari; ac proinde nulla datur unitas formalis â parte rei distincta ab unitate singulari. Hæc conclusio est eorum omnium, qui gradus metaphysicos non distunguunt â singularitate nisi per intellectum. Probatur: natura non distinguitur reipsa â singularitate seu a differentia per quam fit singularis: ergo reipsa non habet unitatem distinctam ab unitate singulari. Si quæ enim esset talis unitas distincta â singularitate, illa unitas non esset distincta ab entitate illius gradus, cuius est unitas, ut dub. 6. dicto 1-o in fine ostendi: ergo nec ab unitate singulari, quia quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Illud tamen verum est, quod cum natura distinguitur per intellectum ab unitate numerica, concipitur cum unitate minore numerali, quæ propterea est *(formalis)* ut q. 5. ostendam. Ex quo apparet, quid respondendum sit, si quæratur: an in quolibet singulari sit â parte rei propria unitas formalis naturæ. Dicendum enim est, quod si per unitatem formalem intelligatur unitas solius essentiæ, distincta ab unitate singulari, non detur ulla huiusmodi unitas â parte rei, cum â parte rei omnino identificetur cum singularitate. Si vero sermo sit de veritate[4] essentiæ formali, non distincta ab unitate singulari, quæ dicitur unitas

[4] unitate

numerica et naturalis, tunc fateor in quolibet singulari esse unitatem formalem; est enim in quolibet una natura et essentia, hæc tamen unitas formalis realiter identificatur cum unitate singulari, et in hoc sensu verum est: tot esse unitates formales, quot individua.

Dico secundo: naturam existentem in diversis singularibus nullam habere â parte rei unitatem, atque ideo singularia nullo modo esse unum â parte rei. Ita D. Damascenus de fide c. 11.: natura, ait, duorum singularium sola cogitatione una est; idem D. Thomas cap.[1] De ente et essentia; ibi Caietanus, Soncinas 7. Metaph. q. 40.; Capreolus 3. dist. 5. q. 3.; Occam; Gabriel 1. dist. 2. q. 4. et deinceps. Et manifesta est ex Aristotelis locis citatis qu. præcedenti dub. 1. ubi contra Platonem tanquam absurdum infert, esse unam naturam in pluribus, et tamen sermo erat de unitate specifica. Probatur primo: nulla differentia individualis habet â parte rei unitatem realem cum differentia vel natura alterius individui; sed natura existens â parte rei omnino identificatur cum differentia individuali ut ostendimus: ergo natura existens in aliquo individuo, non est ullo modo â parte rei una cum natura alterius singularis. Maior patet: nam differentia individualis est principium diversitatis individuorum, et ideo intellectus constituit, differentiam individualem habere unitatem cum alia differentia. Confirmatur 7. Top. loco 5. Quæ eidem, non sunt eadem, non sunt eadem inter se; sed natura Socratis â parte rei non est eadem cum differentia individuali Platonis, et tamen est eadem cum differentia individuali propria: ergo. Ex quo constat, essentiam et naturam Petri et Pauli diversas esse â parte rei propter identitatem cum differentiis individualibus eorum, ita ut principium istius distinctionis sit ipsa differentia individualis ratione distincta ab essentia Petri. Et hæc est ratio, cur natura Petri et Pauli non dicantur essentialiter differre; licet enim reipsa diversa sit eorum essentia, hæc tamen diversitas non nascitur ex essentia ut essentia est, eo quod essentia, ut essentia, non dicat esse Petrum vel Paulum etc., sed quatenus cum hac et illa differentia individuali identificatur: unde non est diversitas essentialis. Illa enim sola differentia appellatur essentialis, quæ radicem habet in ipsa essentia ut essentia est, cum scilicet prædicata essentialia, ex quibus integrum esse constat, dissimilia sint. At vero in natura Petri et Pauli, licet diversitas orta ex differentia individuali ita intime sit penetrata cum tota essentia, ut nullam

[1] cap IV.

permittat unitatem in eorum essentia quæ sit actu et â parte rei, non tamen tollit similitudinem *(prædicatorum)* essentialium. Ex quo apparet, non esse idem, distingui essentialiter, et essentias esse realiter et se totis diversas. Primum enim significat ipsa prædicata essentialia, ex quibus constat tota essentia, dissimilia esse, vel saltem aliquod ex illis prædicatum, ac proinde differentiam illam oriri in rebus ab ipsa entitate earum, prout concipitur â nobis tanquam essentia. Secundum vèro id non dicit, sed tantum esse differentiam inter illa (quamvis similia sint) ratione differentiæ individualis, cum qua identificantur. Secundo probatur: si anima existens in pluribus, actu et â parte rei est una, actu et â parte rei erit universalis, quia universalis non est aliud, quam unum existens in multis, seu quod communicatur multis. Ergo si natura existens in multis est una, erit universalis. Respondent aliqui: illam unitatem non esse positivam, sed esse carentiam divisionis, ac proinde negativam. Contra: nam perfecta unitas, si entitati addit aliquid, solam carentiam divisionis addit, quod enim est indivisum, necessario est unum; sed illa a natura habet istam carentiam: ergo habet perfectam unitatem. Tertio probatur: vel natura et essentia realis, quæ est in Petro, est simul in Paulo, vel non. Si primum: sequuntur omnia illa absurda, quæ Soncinas et Occamus citati et Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 4. inferunt, scilicet non posse esse nisi unum hominem, siquidem ad hoc, ut sint plures homines, debet natura humana esse multiplicata; ideo enim tres divinæ personæ non dicuntur, nisi unus Deus, quia habent eandem naturam. Similiter non posse Deum annihilare unum hominem, nisi omnes annihilaret, nec creare de novo aliquem hominem, siquidem nihil illius, quod annihilatur, remanere debet, sicut nec eius, quod creatur, præfuisse; at si aliquid reale quod est in me, esset etiam in te, illud remaneret in te, quamvis ego annihilarer. Confirmatur: nam illud reale, quod mihi et tibi commune est, non minus est de intrinseca entitate mea, quam materia v. g.: ergo sicut si materia, quam habeo non annihiletur, sed in alio remaneat: ita in præsenti. Si secundo: ergo nihil reale est in uno, quod sit etiam in altero: ergo nec unitas illa realis est naturæ Petri et Pauli. Probatur consequentia: nam unitas realis non est aliquid distinctum ab entitate reali eius, quod dicitur unum, ut q. 2. dub. 6. dixi. Alia argumenta habet Occamus, loco citato, pro hac sententia. Argumenta vero secundæ sententiæ solvit Pavesius disp. 3.

Metaph. cap. 30., sed multa falsa miscet. Quare ut ad illa respondeamus, supponendum est ex q. 2. dub. 6. ad 4. argumentum: in eadem simplici entitate, â parte rei omnino indistincta, per intellectum distingui posse aliqua essentialia, alia non essentialia; et ita in singularibus distinguimus ratione essentiam ab eius singularitate, licet in re nulla sit eorum distinctio, sicut in simili ostendi, loco citato. Ad fundamentum primæ sententiæ respondeo: supposito illo falso fundamento, quod individuatio distinguatur ex natura rei â gradibus metaphysicis, demonstrant argumenta. Ad fundamentum secundæ respondeo: cum aliqua dicuntur â parte rei differre specie et esse eiusdem speciei, non est sensus, quod habeant â parte rei unitatem specificam, quæ, recte Durandus 2. dist. 3. q. 3., per solum intellectum consurgit. Solum ergo sensus est: illa esse similia in natura, seu in eo, quod sint principia similium operationum, velut ait Canariensis 1. p. q. 42. art. 1. in fine, solumque significat, posse ab illis abstrahi conceptum essentialem utrique communem, et ita, quæ â parte rei conveniunt duobus hominibus, ut possit ab illis abstrahi ratio communis hominis, dicuntur esse eiusdem speciei, licet â parte rei nullam habeat eorum natura unitatem. Et hæc est causa, cur natura Petri et Pauli, licet sint distinctæ, non differant essentialiter, quia nullius operationis principium concipi potest in uno, quod non sit commune alteri, ac proinde nullum prædicatum essentiale, et ita radix diversitatis eorum est differentia individuans, quæ non est essentialis rei, cum non sit principium alicuius distinctæ operationis. Ad primam confirmationem negat antecedens Durandus citatus q. præced. dub. 3. ad 4. Respondeo tamen: maiorem esse similitudinem inter duos homines, quam inter hominem et equum, quod â posteriori colligimus, eo quod plurium operationum similium sunt causæ duæ naturæ humanæ, quam humana et equina, et hanc similitudinem esse relationem prædicamentalem, ostendam capite de relatione; quamvis ut quæstione præcedenti, dubio ultimo, ad primum dixi: eadem realiter relatio sit similitudo et dissimilitudo, et sola ratione distinguantur. Fundamenta autem huius *(relationis)* sunt ipsæ naturæ substantiales, unitas autem est ratio fundandi, ut eo loco dicemus; hæc autem unitas, quæ est ratio fundandi, specifica est, non tamen est nisi unitas per intellectum, ut innuit Aristoteles 1. Metaph. tex. 1., lib. 1. tex. 11., sicut etiam unitas, quæ est ratio fundandi relationem similitudinis inter duo alba, est solum per intellectum,

id est unitas rationis specificæ; quæ fit per abstractionem intellectus. Et hæc sufficit ad relationem realem, ut recte Soncinas loco citato ad 3. Sicut enim actio, quæ est ratio fundandi paternitatem, non est necesse ut sit realis, ad hoc ut detur realis relatio paternitatis; nam actione cessante, manet relatio; ita in præsenti etc. Aliter respondet Occamus 1. dist. 2. q. 6. ad 2.: similitudinem fundari super unitate numerica, ita ut similitudo, quæ est in me, fundetur in unitate numerica mea; quæ est in te, in tua, et hæ unitates reales sunt. Idem Soncinas 5. Metaph. q. 34. in conclusione 3. docet de æqualitate. Unde non est necessaria unitas utriusque extremi. Ad secundam confirmationem: tota est illa divisio ita, ut sola numerica sit realis, alia rationis.

QUAESTIO QUARTA.

An Universalia sint ante opus intellectus.

Prima sententia est, quam refert Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 5. sec. 2. dicentium: naturas communes non solum ex se et sine operatione intellectus esse universales, sed etiam in suis singularibus habere universalitatem, licet impeditam per singularitatem. Videtur Pauli Veneti in sua Metaph. c. 2., tribuitur Scoto 2. dist. 3. q. 1., sed revera ipse conatur explicare, quomodo admissa unitate minore numerali, non sequitur dari universalia â parte rei: nam ut notat Gabriel 1. dist. 2. q. 6., ipse solum docuit naturam distingui a differentia individuali, et ita ex se indeterminatam et indifferentem esse ad hanc differentiam vel illam; negat tamen aptitudinem esse in una natura, ad existendum in pluribus copulative, qui [1] tamen requiritur ad universale. Unde Scotus 1. dist. 23. q. 1. docet universalitatem convenire rei per solum intellectum. Ait tamen Fonseca citatus q. 4. sec. 3. esse opinionem Juniorum. Fundamentum est: nam gradus generici v. g. ex natura rei differunt â specifica differentia, et ex se indifferens est ut habeat hanc vel illam, licet postquam habet unam, alteram simul habere non possit. Probatur primo: universale est id, quod est aptum esse in multis; at natura humana sine operatione intellectus est apta esse in multis: ergo. Minor probatur: si non est apta: ergo illi repugnat; id enim cuique repugnat, ad quod non habet aptitudinem. Si autem repugnat: ergo nec per intellectum habere potest

[1] quod

istam aptitudinem, nec esse in multis. Secundo: quod est per solam operationem intellectus, non est ens reale, sed est ens rationis: ergo nec prædicatur essentialiter de singularibus, nec inest illis: etc. Tertio: universale et singulare sunt relativa; sed singulare formaliter sumptum est â parte rei: ergo et universale, quia cum datur unum relatorum, dari debet etiam alterum, vel saltem erunt contraria; uno autem contrariorum existente reali, et alterum est reale. Quarto: natura secundum se â parte rei est communicabilis multis: ergo universalis. Confirmatur: natura absolute accepta est in multis et de illis prædicatur: ergo universalis.

Secunda sententia est Fonsecæ illa q. 5. sec. 3., ubi veram et omnium veterum sententiam theologorum esse ait (ut pie creditur, neminem enim citat): naturas communes ex se, et ante omnem intellectus operationem, qua a singularibus abstrahuntur universalia, nempe prius natura, quam in suis singularibus existant contractæ, esse actu et non tantum potentia universales, tametsi non habeant suam universalitatem existentem, nisi cum intellectu [1] sine differentiis individualibus obiiciuntur. Addit q. 3. sec. 4.: prius non tantum natura, sed et tempore contrahit [2] genericam naturam per differentias specificas, et specificam per individuales, quam realiter existant. Nam ex omni, ait, æternitate homo est animal rationale, Socrates est hic homo; cum tamen eorum realis existentia ab æterno non fuerit. Ex quo constat, eum velle aliquid reale fuisse ab æterno, siquidem universalia ait esse entia realia, et addit, fuisse universalia antequam producerentur individua. Probat hanc sententiam illa q. 5. sec. 3.: natura, quæ habet actum aliquem sine operatione intellectus, habet aptitudinem ad illum actum; sed natura humana habet actum existendi in pluribus sine operatione intellectus: ergo et aptitudinem esse in multis. Hanc autem non habet ut est in singularibus: ergo ut prior illis. Secundo: si hanc aptitudinem essendi in multis habet natura per intellectum: ergo natura lapidis haberet aptitudinem essendi in multis hominibus; per intellectum enim non magis habet aptitudinem essendi in multis lapidibus, quam in multis hominibus. Tertio addunt Iuniores: antequam ullum individuum existeret, verissimum erat hominem esse animal rationale: ergo prius est, hominem esse animal rationale, quam existere; sed in illo priori, natura humana est indifferens ut sit in multis: ergo est univer-

[1] intellectui

[2] contrahi

salis. Confirmatur: scientiæ sunt de rebus æternis, et essentiæ sunt æternæ, ut communia axiomata habent; singularia autem æterna non sunt: ergo naturæ communes priores sunt singularibus, et in illo priori, nullo intellectu cogitante sunt universales. Aliter hanc sententiam explicat Fonseca 4. Metaph. c. 2. q. 6. sec. 14.: nullam rem, inquiens, præcisa omni operatione intellectus esse universalem, sed ea, quæ ab omni æternitate comparatione intellectus divini sunt universalia, fieri â nobis universalia per abstractionem intellectus â singularibus. Et si hoc tantum vellet Fonseca in 5. Metaph., non male sentiret, nam ut q. 2. dub. 5. dixi, etiam Deus, quatenus cognoscit operationes nostras per quas naturam â differentia individuali præscindimus, præscindit illam, ac proinde per operationem intellectus divini natura est universalis.

Dico primo: Natura existens in singularibus, non est universalis in illis, quod probat Fonseca illa q. 4. sec. 4.; estque omnium, quos citat, tamen [1] ibi, tum q. 5. ad marginem; D. Thomæ 1. parte q. 85. art. 2. ad 2-dum; Scoti loco citato; Durandi 2. dist. 3. q. 2. et sequentibus; Soncinæ 7. Metaph. q. 36. et 40.; Niphi 7. Metaph. disp. 17.; Aristotelis locis citandis. Primum vero et secundum argumentum Fonsecæ nihil probat, ut ex replicis, id est solutionibus, quas adfert apparet; solum enim ostendit, naturam simul cum singularitate non esse aptam, ut sit in multis, ut quæstione præcedenti dicebam. Probatur ergo conclusio unica ratione: si natura existens â parte rei est universalis: ergo est una, et apta esse in multis; sed nulla natura creata â parte rei existens habet aptitudinem essendi in multis individuis: ergo non est universalis. Minor probatur: quid-quid est in singulari, seipso et extrinsece [2] singulare est, eo quod differentia individualis sit penitus identificata illi: ergo impossibile est, ut non habeat differentiam individualem quam semel habuit, vel ut habeat illam, quam semel non habuit, cum ea, quæ â parte rei separari possunt quoad existentiam, realiter distincta sint. Verum est, quod si per aliquid illi superadditum natura esset singularis, posset seipsa communis esse, licet per individuationem fieret propria, sicut paries, quamvis per albedinem habeat, quod sit albus, ex se tamen indifferens est ad albedinem et nigredinem, et similiter materia prima ad hanc vel illam formam, quamvis dum habet unam, simul habere non possit aliam. Ad fundamen-

[1] tum

[2] intrinsece

tum primæ sententiæ: si verum esset quod assumitur, efficax esset argumentum. Ad 1-um: natura humana existens, cum necessario sit singularis, quatenus est â parte rei, non est apta esse in multis, et ita repugnat naturæ existenti â parte rei ut sit in multis, quia id repugnat naturæ singulari; nec per intellectum natura singularis, fit apta esse in multis. Natura vero *(communis)* præcisa â singularibus (qua ratione non est sine operatione intellectus, siquidem in re semper habet sibi identificatam singularitatem) se ipsa est apta esse in multis, ut dicemus. Ad secundum: quæstione sequenti ostendam, quomodo sint entia realia, et prædicentur de singularibus. Ad tertium: universale et singulare solum habent relationem rationis, quæ non exigit extrema â parte rei existentia. Similiter singulare non est contrarium universali, sicut nec singularitas pluralitati, cum singulare idem sit, quod unum et opponatur multis. Ad quartum: si illud *secundum se* significet essentialiter et per se communicabilem esse: falsum est, ut docet D. Thomas cap. 4. De ente, et recte Fonseca q. 3. sec. 4.; si enim esse commune esset eius prædicatum essentiale, etiam natura cuiusvis individui esset communicabilis. Si autem per illud *secundum se* intelligatur natura solitaria et præcisa a singularitate esse communicabilis, verum est, sed talis natura â parte rei non est præcisa a singularitate, sed per solum intellectum. Ad confirmationem: natura, quæ â parte rei est in multis, non est una, sed multiplex, ac proinde nec universalis.

Dico secundo: natura, antequam existeret in singularibus, non fuit universalis, nisi quatenus per intellectum divinum est abstracta â singularibus, ut supra dixi. Ita D. Thomas 1. parte q. 85. art. 3. ad 1., et Aristoteles 1. de Anima tex. 8., ubi universale, ait, aut nihil, aut quid posterius est; idem fere 2. de Anima tex. 6. Probatur: antequam natura humana produceretur a Deo in Adamo, natura humana possibilis produci, penitus nihil fuit: ergo si natura præcedens productionem Adami fuit universalis, universale penitus nihil fuit, atque ita tolluntur universalia. Antecedens vix â Christiano *(negari potest)* ut Capreolus recte 2. dist. 2. q. 1.; Zumel 1. parte q. 10. art. 3. §. unica, Soncinas 9. Metaph. q. 4. et 5., Mayronis Quodlib. 5. punct. 4., ubi late probat essentias rerum possibilium ante creationem non habuisse realitatem, nec fuisse reales; et D. Thomas, quem citat Zumel q. 3. De potentia art. 5., rerum quidditates nihil fuisse, ait, antequam â Deo producerentur,

et id quod significatur illa propositione: homo est animal etc., ab æterno fuisse nihil; Toletus autem q. 3. Postpræd.: Antichristum, ait, esse ens rationis. Et probatur antecedens: tum, quia si ante creationem natura humana non fuisset nihil, sequeretur: eam â Deo non esse creatam, siquidem creatio est ex nihilo tanquam â termino *a quo;* tum, quia si non fuit nihil: ergo aliquid; vel ergo illud fuit â se, et ita Deus erit; vel â Deo: et tunc necessario erit existens realiter. Nam impossibile est ut â Deo habuerit esse extra nihil, nisi ut â causa efficiente; actio autem causæ efficientis terminatur ad singulare et actuale. Dices: essentias rerum fuisse quidem ab æterno omnino nihil, connexionem tamen illam: homo est animal, et similium propositionum, esse æternam. Contra: nam ista connexio æterna, vel est realis, vel per intellectum aliquem. Non primum; si enim illa connexio non est nihil: ergo ab æterno fuit aliquid extra Deum. Præterea impossibile est connexionem esse realem, nisi connexa sint realia; at ab æterno non erat homo, nec animal rationale: ergo nihil erat ista connexio. Nec secundum: nam ante creationem, cum nullus fuerit intellectus nisi divinus, solum in mente Dei fuerunt huiusmodi propositiones veræ ab æterno; at hoc etiam propositionibus in quibus prædicatum aliquod contingens enunciatur, convenit, siquidem ab æterno verum fuit Adamum esse creandum, peccaturum etc.: ergo hoc modo æque omnes propositiones veræ, sunt æternæ veritates. Unde eleganter D. Thomas 1. parte q. 16. art. 7.: si nullus, ait, intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna; sed quia solus intellectus divinus est æternus, in illo solo est veritas æterna. Et ad 4-m.: veritatem enunciabilium, quæ â nobis formantur, ait, non esse æternam, quia antequam nos formaremus illas propositiones, veritas illius enunciabilis non erat nisi in intellectu divino, et huiusmodi propositiones de rebus antequam fierent, ait, esse de non entibus. Ex quo apparet, quod cum dicuntur huiusmodi propositiones æternæ veritates, sit idem, ac si diceretur: in huiusmodi propositionibus enunciari aliquod prædicatum, quod necessario conveniat subiecto, sive illud sit reale, sive non. Unde licet ab æterno verum fuerit, Antichristum ambulaturum, non tamen dicitur propositio æternæ veritatis, quia ambulatio non est prædicatum necessarium. Dices: homo etiam non existens est animal rationale: ergo est ens. Respondeo: esse ens possibile, licet sit nunc omnino nihil; unde id, quod nunc

nihil est, possibile est ut sit ens, et ita ens possibile, ac proinde recte Soncinas 3. Metaph. q. 10. notabili 3., huiusmodi enunciabilia, ait, non dici entia, quasi sint aliquid, cum nihil omnino sint; et ex hoc confirmatur nostra sententia. Nam res antequam existat, nihil est; sed universalia etiam secundum Fonsecam non habent existentiam sine operatione intellectus: ergo sine illa nihil sunt. Ad primum Fonsecæ respondeo: natura humana â parte rei habet aptitudinem essendi in multis, hæc tamen aptitudo non est unius naturæ humanæ, sed plurium â parte rei existentium; nam mea natura solum est apta esse in me, tua solum in te, eo quod omnino implicet contradictionem, ut mea natura identificetur cum tua differentia individuali, ut dicto 1-o ostendimus. Aptitudo autem quæ ad universale requiritur, est aptitudo non plurium sed unius naturæ; hæc enim est propria aptitudo illius naturæ; plurium naturarum aptitudo sunt plures aptitudines, tot scilicet, quot sunt naturæ diversæ in singularibus; et ita non est illa aptitudo, quæ requiritur ad universale. Sicut ergo plures sunt naturæ, quæ habent actum essendi in multis, ita et quæ habent aptitudinem realem essendi in multis. Natura vero quæ præcedit hunc dum[1] essendi in singularibus, nihil est, et sane miror hoc argumentum fieri a Fonseca, cum ipse q. 4. sec. 5. ad primum, eodem fere modo, quo nos ad hoc, argumentum resolvit. Ad secundum: non habet quidem natura hanc aptitudinem, nisi per intellectum separetur â conditionibus individuantibus; natura tamen, ut sic separata, seipsa est indifferens ad multa individua, non tamen est indifferens ad ea, cum quibus habet repugnantiam, qualem habet insensibile cum sensibili etc., sed ad illa sola, cum quibus potest identificari; ex propria autem cuiusque gradus præcisi ratione oritur, ut possit identificari cum his, non cum illis, ut q. sequenti dicetur. Ad ultimum: patet ex argumento pro nostra conclusione. Ad confirmationem: recte D. Thomas 1. parte q. 16. art. 7. ad 2-dum, et Soncinas, loco citato, dicunt: universalia dici æterna, incorruptibilia, eò quod non habeant in se, quo determinentur ad hunc locum, tempus etc., quia abstrahunt â loco et tempore; nec qualitates contrarias etc., ac proinde non possunt per se corrumpi sed in individuis, quo ferme modo etiam chymæra dici posset æterna.

[1] actum

QUAESTIO QUINTA.

Quid sit et quomodo fiat universale.

Ut confusio evitetur placet dubitationibus aliquot hanc quæstionem expedire.

DUBITATIO 1.

AN UNIVERSALIA SINT ENTIA REALIA.

Dico primo: natura non est universalis nisi per actum intellectus concipientem prædicata essentialia, seu naturam sine differentia individuali; est omnium citatorum, quæstione præcedenti dicto 1-o, et q. 3. dicto 2-o, Avicennæ, Averrois, Alberti, Alensis 2. cap., citatorum â Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 5. sec. 3., quod antequam probem, explico sic. In eadem re simplici diversa ab intellectu considerari possunt prædicata, eo quod illam totam[1] imperfectionem intellectus unico actu non adæquemus, et eorum prædicatorum aliqua esse rebus essentialia, alia extra essentiam, ut supra explicavi, ut[2] unum illorum sine alio concipere potest, atque sine ullo errore, ut explicat optime D. Thomas 1. parte q. 85. art. 1. ad 1.; abstrahentium enim, inquit Aristoteles 2. Phys. tex. 18., non est mendacium, siquidem non affirmant, hoc esse sine illo, sed solum concipiunt hoc sine illo, quomodo etiam oculus in lacte videt albedinem, non dulcedinem. Iam ergo, quia videt intellectus homines omnes in eo convenire, quod discurrant, licet ex alia parte videat illos inter se distingui, eo quod uno existente alterum[3] corrumpatur; hinc fit, ut cum fundamento in re concipere possit naturam humanam, seu quod idem est, principium discurrendi, non concipiendo differentiam individualem, vel hanc aut illam naturam humanam, et hoc est abstrahere, seu præscindere naturam. Natura ergo sic concepta est illa, quæ dicitur universalis, eo quod â differentia individuali sit præcisa, id est per intellectus considerationem avulsa, ac proinde indifferens ad singularia. Iam ergo probatur conclusio: natura universalis est illa[4] est et apta esse in multis; at sola natura præcisa per intellectum â singularitate est una ea unitate, quæ compossibilis est cum aptitudine essendi in multis; ergo sola natura sic præcisa est universalis. Minor probatur: natura existens in singularibus nullam habet uni-

[1] Supple: ob

[2] et

[3] alter

[4] Supple: quæ una

tatem nisi individualem, ut ostendimus, quæ omnino incommunicabilis est alteri individuo. Si enim communicari ei posset, posset illi identificari, siquidem differentia individualis non distinguitur â re individua. Sed hoc fieri non posse, quæstione præcedenti dictis ostendi. Quod vero eo ipso, quod sic præscinditur, natura sit universalis sine alio ente rationis, dubio sequenti dicetur. Ex hoc iam gravis oritur difficultas; videtur enim huiusmodi natura physica non esse ens reale, quia, vero[1] hæc natura, quæ dicitur universalis, est illa eadem quæ est â parte rei, vel non. Non primum: tum quia â parte rei non est nisi natura singularis; at implicat naturam singularem esse universalem: ergo implicat naturam existentem â parte rei esse universalem; — tum quia natura abstracta â singularibus, abstracta est â vera realitate, quia sic intellecta natura non magis est communis rebus existentibus, quam non existentibus; prædicari enim potest de Antichristo; at nihil reale et existens â parte rei, potest esse commune rebus non existentibus, quæ sunt omnino nihil: ergo etc.; — tum quia si natura universalis est, quæ existit â parte rei: ergo, cum in singulis individuis hominis,[2] singulæ naturæ humanæ realiter distinctæ existant, sequitur: naturam humanam universalem abstractam â Petro et Paulo realiter differe (suppono enim nunc ab unico individuo abstrahi posse naturam universalem), vel saltem omnes naturas individuorum reales esse unicum universale reale. Si secundum: ergo cum illud solum est ens reale, quod habet actualem entitatem â se vel ab illo:[3] universale non erit ens reale.

[1] vel

[2] humanis

[3] alio

Dico secundo: natura universalis, cuius aliquod individuum est reale, est verum ens reale, estque nihil aliud quam natura cuiuscunque singularis, ut obiicitur intellectui sine singularitate, cum qua in re est idem, ita ut immediatum obiectum actus intellectus, per quem fit universale, sit natura cuiusvis singularis abstracta a singularitate. Id enim est universale, quod cognoscitur per actum intellectus, per quem fit universale; sed sola natura cuiusvis individui sine singularitate cognoscitur per actum intellectus, quo sit universale: ergo. Dixi tamen immediatum obiectum; nam mediata obiecta dici possunt aliquo modo singularia ipsa. Cum enim in quolibet individuo sit tota natura significata per conceptum communem, quodlibet individuum non quidem explicite, sed in confuso cognoscitur per illum actum, quia natura communis

in eis reperta cognoscitur. Iam ergo probatur conclusio, quæ est etiam Fonsecæ loco cit. q. 9. sec. 1.: nam genus et differentia prædicantur essentialiter et *in quid* de individuis realibus; at quod non est reale, non potest essentiale esse alicuius rei realis, nec de illo *in quid* prædicari. Deinde scientiæ, definitiones, divisiones etc. sunt de rebus realibus, et tamen de solis universalibus, ut locis q. 1. citatis docet Aristoteles: ergo sunt universalia. Ratio a priori est: quia natura universalis non est alia, quam illa, quæ existit in singularibus per intellectum præcisa a differentia individuali, ut Pavesius disp. 3. Metaph. c. 29.; Durandus 2. dist. 3. q. 3., ubi naturam universalem et singularem, ait, solum differe ut conceptam velut differentem; D. Thomas 1. parte q. 85. art 2. ad 2-um: sicut, ait, oculus colorem pomi percipiens sine sapore, realem colorem percipit, quamvis color sine sapore non sit, nisi in visione: ita ait, esse in universali etc. Hæc vero præcisio facit quidem, ut natura sic præcisa non sit nisi in intellectu, non facit tamen, ut illa natura, quæ præcisa est, non habeat veram et realem existentiam in re, quamvis per illum actum intellectus non concipiat eius existentiam, sicut nec singularitatem cum qua identificatur, eo quod non concipit nisi essentialia naturæ in singulari, existentia autem essentialis non[1] ex eo tamen non sequitur, illam naturam non habere existentiam, sicut ex eo, quod concipio sine singularitate, non sequitur non habere singularitatem, sed tantum illo conceptu non repræsentari eius singularitatem.

[1] Adde: est;

Dixi: cuius aliquod individuum est reale, nam res possibiles, quarum nulla existunt singularia, reales dici absolute non possunt, sed tantum possibiles, id est, quæ iam non est ens reale, potest tamen esse ens reale, quia potest produci; et hoc sufficit, ut de illis detur scientia, quæ est de rebus realibus saltem possibilibus. Et hæc est causa cur universalia non habentia aliquod singulare existens, non sint quidem entia realia, tamen dici debeant entia rationis; revera enim sunt entia realia possibilia, quamvis antequam aliquod eorum individuum existat sint omnino nihil, et ita de eo, quod nihil est, potest tamen produci realiter, datur scientia. Ex his apparet: cur recte prædicentur universalia de singularibus, ut Petrus est animal, et non sit sensus, quod Petrus sit animal abstractum a singularibus. Ratio autem est: nam id solum prædicatur, quod conceptu illo animalis cognoscitur et concipitur; at solum concipitur principium sensationis in numero singulari, nulla

alia re concepta, ac proinde nec singularitate: ergo solum significatur illa enunciatione, Petrum esse principium sensationis. Neque enim conceptu illo significatur gradus animalis, ut simul etiam significetur esse gradus præcisus a singularitate; per conceptum enim animalis non cognosco hunc gradum præcisum esse, sed tantum illum præscindo, id est, cognosco principium sensationis sine individuatione. Licet ergo natura præcisa reduplicative non sit in singularibus, neque de illis ut sic prædicetur, natura tamen quæ præcisa est, in singularibus est, et de illis praedicatur; nec in huiusmodi prædicationibus prædicatur nisi natura in communi concepta, quæ causa est ut propositio non sit identica. Ad argumenta contraria respondeo: universale esse realem entitatem existentem. Ad primam impugnationem: natura, quæ est singularis, per intellectus præcisionem fit universalis. Ad secundam: concedo, naturam illam per intellectum abstrahi a reali existentia, ac proinde non concipi ut ens reale, et hæc est causa, cur prædicari possit de rebus existentibus et non existentibus. Licet enim res existens, ut existens, non possit esse res non existens, natura rei tamen existente,[1] considerata tantum secundum prædicata essentialia, prædicari potest de re non existente. Ratio est: nam non prædicatur nisi quod significat conceptus ille, quo abstrahitur universale; sed ille conceptus non significat hanc naturam esse realem, vel esse naturam rei existentis, sed tantum v. g. principium discurrendi: ergo quamvis prædicetur de re, quæ actu non existit, non prædicabitur de illa quod sit aliquid reale, sed solum quod sit principium v. g. talis operationis discurrendi etc., quod ut vere dicatur, sufficit, ut sit principium potentiale, licet non actuale; ac proinde si sit ens possibile, licet actu nihil sit, hoc tamen non tollit, quin sit realis illa natura, in individuo existente. Ad tertiam: aliqui volunt naturam universalem v. g. humanam ut abstractam a Petro, realiter differe a natura humana universali abstracta a Paulo. Probatur: quia cum intelligo naturam Petri sine eius individuatione, intelligo naturam realem, similiter cum intelligo naturam Pauli. Hæ autem naturæ realiter distinguuntur etiam conceptæ sine suis individuationibus, nam quæ semel sunt realiter distincta, coalescere non possunt in unum; præterea, cum natura illa universalis identificari possit cum differentiis individuorum in quibus[2] (non enim est alio modo in illis, quam per identitatem cum eorum differentia individuali) sequitur: aliquid unum realiter, nempe unam

[1] existentis,

[2] Adde: est,

naturam realem communem, identificari posse rebus distinctis realiter. Respondeo tamen, nullam dari huiusmodi distinctionem realem universalium a diversis singularibus abstractorum. Ratio est: nam in natura abstracta ab uno individuo, nihil consideratur ab intellectu per quod natura universalis sit potius Petri, quam Pauli; sic enim revera non abstraheretur a singularitate: ergo in illa natura abstracta per intellectum non est aliquid, per quod distinguatur ab alia natura eiusdem speciei, ac proinde in natura universali eiusdem speciei nulla datur numerica distinctio realis: solum ergo habet natura universalis unitatem formalem per intellectum, ut mox dicam, cui unitati non repugnat, ut sit coniuncta distinctio numerica individuorum. Et ita si loquamur de eo solum, quod formaliter significatur per conceptum communem, illud, ut sic, non est plura numero, ut tamen est a parte rei, multiplicatur in individuis, et ita unicum est universale reale commune omnibus individuis distinctis realiter. Ad argumentum contrarium respondeo: cum abstraho a Petro et Paulo naturam humanam, non sunt duæ naturæ abstractæ, sed unica, unitate formali, atque adeo non datur una numero natura communis pluribus distinctis realiter, sicut in mysterio Trinitatis; nam natura universalis, quæ identificatur pluribus distinctis realiter non est una numero, sed formaliter et per intellectum, unitas vero formalis per intellectum, minor est numerali reali, et ita secum compatitur distinctionem realem numericam.

DUBITATIO 2.

PER QUID FORMALITER HUIUSMODI NATURA FIT UNIVERSALIS? UBI DE APTITUDINE ET UNITATE UNIVERSALIUM.

Prima sententia est: naturam formaliter esse universalem per aliquod ens rationis, ac proinde universale formaliter esse ens rationis; est sententia multorum Juniorum. Fundamentum est: nam natura habens aliquod esse, quod potest non habere, per aliquid formaliter constituitur in illo esse; ergo natura constituitur in esse universalis per aliquid formaliter. Non[1] nisi per aptitudinem, quia si non per illam: ergo se ipsa formaliter erit universalis: ergo ubicunque est natura formaliter, est universale formaliter, ac proinde etiam in individuis. Probatur consequentia 1-mo: quod formaliter præstat aliqua forma, non potest non præstare, si maneat: ergo si

[1] autem per aliud,

formaliter se ipsa est universalis natura, non potest non esse universalis. Dices: naturam formaliter quidem esse universalem, requirere tamen conditionem sine qua non, aptitudinem. Contra: si aptitudo est conditio: ergo per eam identificatur universale. Deinde, quod seipsa formaliter est tale, intelligi non potest, quomodo requirat conditionem sine qua non, ut sit tale. Si enim seipsa formaliter est tale; ergo implicat, ut manente illa natura, non sit tale, et ita non poterit dari aliqua conditio, qua posita, seipsa formaliter aliquid sit tale, sed huiusmodi aptitudo est ens rationis. Et probatur: est enim relatio quædam rationis concepta in natura quæ dicitur universalis. Nam natura etiam abstracta a differentia individuali, nondum dicit aptitudinem ad plura, nisi concipiatur a nobis cum habitudine ad actum existendi in multis; ergo ut sit apta, debet concipi cum tali relatione, quæ est ens rationis. Antecedens probatur: natura taliter concepta dicit tantum prædicata essentialia; at illa non magis sunt universalia, quam particularia, cum ad utrumque se negative habeant: ergo ut sint universalia, debet in illa concipi ens rationis, per quod positive referatur ad plura. Ex quo inferunt, hanc aptitudinem non esse solam non repugnantiam, quam inquiunt esse *(insufficientem, quia)* non repugnantia non potest magis efficere naturam universalem, quam singularem, siquidem non repugnet illam naturam esse singularem: ergo illa non repugnantia æque dici potest aptitudo rei singularis ac universalis, cum sit indifferens ad utramque. Confirmatur: aptitudo est respectus positivus, non repugnantia sola negatio; at in universali debet inveniri aptitudo: ergo positivus respectus. Et quod dicunt de aptitudine, idem fere de unitate; aiunt enim, ad hoc, ut natura sit una, debere in illa concipi indivisionem, quæ est ens rationis. Probant: natura considerata secundum prædicata quidditativa, nihil dicit inessentialia; unitas non est prædicatum essentiale: ergo. Confirmatur: illa unitas non est nisi obiectiva: ergo cognita; at cum solum cognoscuntur prædicata essentialia, non cognoscitur unitas: ergo illa natura nondum habet unitatem propriam universalis.

Secunda sententia est dicentium: naturam secundum se sumptam esse materiale universalis, formaliter autem universale esse ipsam naturam ut subest illis entibus rationis, quæ prima sententia dicebat esse formale. Ita multi Juniores, qui cum præcedenti sententia in eo conveniunt, quod natura præcisa secundum se non sit univer-

salis, sed illa entia rationis esse necessaria, quæ tamen non sunt esse formale universalis. Probant: nam sequeretur, prædicamenta esse formaliter entia rationis, similiter definitiones etc. esse de ente rationis. Confirmatur: universale est id, quod est in multis 7. Metaph. tex. 45.; sed quod est in multis formaliter, est ens reale; deinde universale prædicatur de inferioribus: ergo si includit ens rationis, tanquam formale, aliquod ens rationis prædicabitur de singulari. Respondent cum Caietano c. 4. de Ente q. 6. dub. 6., solam naturam prædicari. Contra: universale est, quod prædicatur; ergo si natura est universalis formaliter per ens rationis, non magis prædicabitur natura, quam ens rationis, imo potius id, quod formale est prædicabitur. Ego existimo, authores secundæ sententiæ recte probare, universale non esse formaliter ens rationis; similiter argumentis in prima sententia allatis convinci, entia rationis prædicta non esse conditiones sine quibus non, si natura formaliter est universalis se ipsa.

Dico primo: natura eo ipso, quod est abstracta â conditionibus individuantibus, est una ea unitate, quæ sufficiens est ad eius universalitatem sine ullo ente rationis. Quod sit una, probatur primo. Natura humana v. g., intellecta sine differentia individuali, est indivisa in se, eo quod nihil concipiatur in ea, per quod dividatur in plura, ut dubio præcedenti ad 3. dixi. At id, quod est indivisum, necessario unum est, ut Aristoteles ait 5. Metaph. tex. 11., lib. 10. c. 5. Ergo. Confirmatur: ens et unum convertuntur, 4. Metaph. tex. 3.; illa natura ut sic considerata est ens: ergo una. Respondet Caietanus loco citato, esse unam negative; sed hoc oppugnavi q. 5. in secunda probatione dicti secundi. Secundo: sicut impossibile est, ut voce aliqua significetur res, nisi vel in numero singulari, vel in plurali, ita impossibile est, ut concipiatur, nisi vel in numero singulari, vel in plurali; voces enim externæ significant res, ut conceptas â nobis. At sicut impossibile est, quod si concipitur in numero plurali, non concipiatur ut multa: ita impossibile est, ut si concipiatur in numero singulari, non concipiatur una. Ergo illa natura præcisa â differentia individuali concipi debet in numero singulari, vel plurali. Certum autem est, non concipi in numero plurali, eo quod concipitur sine iis per quæ multiplicatur, scilicet differentiis individualibus; ergo in numero singulari et una; ergo unitas illius expresse concipitur. Quod vero huiusmodi unitas sit suffiens ad universale, probatur primo authoritate

Aristotelis, qui locis citatis quæst. 3. in secunda sententia, non agnoscit nisi unitatem genericam, specificam et numericam seu individualem; et ratio est: quia quidquid est in re, vel est differentia individualis, vel genus, aut differentia; ergo et quælibet unitas eius naturæ, quæ est in re, erit vel individua, generica, aut specifica. At ista unitas naturæ præcisa â differentia individuali non est unitas individua. Ergo est unitas generica vel specifica. Præterea non potest esse in individuo, nisi unitas singularis vel formalis, illi identificata. Ergo si præscindatur ab hac identitate, seu quod idem est, ab hac differentia, erit propria universalium. Ex quo apparet, hanc unitatem esse formalem, est enim naturæ essentia. Huiusmodi autem unitas convenit naturæ per intellectum, nam unitas essentiæ, quæ â parte rei convenit naturæ singulari, eo quod indivisa in se, identificata est cum unitate singulari, ut q. 3. explicavi. Unde nos non negamus unitatem formalem essentiæ singularis, sed tantum dicimus, non esse distinctam â singularitate, sed ab illa per intellectum præscindi posse, et ut sic præcisam unitatem formalem propriam esse universalium.

Ad argumentum primæ sententiæ. Non ita concipiuntur essentialia rei, ut non concipiantur in singulari, vel in plurali, ac proinde ut non concipiatur una vel multiplex. Ad confirmationem retorqueo argumentum. Nam naturæ ut conceptæ nihil convenit, nisi quod in illa concipitur; sed in illa non concipitur divisio in se: ergo non convenit illi divisio in se: ergo negatio divisionis: ergo unitas. Præterea respondeo: illam unitatem esse obiectivam, quæ cognoscitur, ut superius dixi. Dices: ergo hæc unitas universalium prædicabitur de singularibus, nam totum id prædicatur, quod concipitur conceptu v. g. animalis. Respondeo: sicut natura universalis prædicatur de singularibus, et est in illis, cum singularitate tamen: ita hae unitæ [1] prædicatur de individuo, in quo tamen est omnino idem cum unitate numerica, ac proinde non est cum præcisione illa, quæ solummodo est propria universalium. Ex his constat, cur unitas propria universalium non reperiatur in individuis, quia scilicet illa est unitas avulsa per intellectum â differentia singulari, qualis non est in singulari. Illud solum quæri posset: an hæc unitas sit numeralis, quod affirmat Fonseca illo cap. 28. q. 3. sec. 2. Ego breviter existimo: unitatem numericam dupliciter sumi posse: 1-o. pro unitate individuali, propria singularium, quomodo

[1] hæc unitas

sumit Aristoteles cum unitatem dividit in genericam, specificam, et numeralem, et 3. Metaph. tex. 14. unum numero, ait, et singulare, idem est. Singulare autem constitui per differentiam quandam positivam, per intellectum solum distinctam â gradu generico, innuit Molina 1. q. 50. art. 4., et per hanc res fit incommunicabilis pluribus per identatem. Si ergo de hac unitate numerica sit sermo, de qua plura dicemus disp. 4. q. 3., certum est, naturas communes non esse unas hoc modo, quia non est singularis. 2-do sumi potest unitas numeralis pro ea omni unitate, quæ cum aliis numerum effïcit, et hoc modo quælibet unitas est numeralis, nec eam distingui ab entitate rei, cap. de quantitate ostendam, et hoc sensu universalia sunt unum numero, quomodo dicere solemus prædicamenta decem esse, et substantiæ[1] esse unum numero prædicamentum.

[1] substantiam

Dico secundo: natura eo ipso quod abstracta est per intellectum, habet tamen aptitudinem essendi in multis, sufficit ad hoc, ut sit universalis, sine ullo ente rationis superaddito. Ita Scotus et citati a Fonseca illo cap. 28. q. 4. sec. 2., qui docent, hanc aptitudinem esse non repugnantiam essendi in multis, non quod velint ipsam negationem esse hanc aptitudinem, sed quia ipsa natura sic abstracta â determinatione ad hoc potius quam illud, seipsa sit apta. Cum autem D. Thomas et alii aiunt, naturam secundum se nec esse aptam, nec ineptam etc., solum sensus est: aptitudinem hanc non esse prædicatum essentiale. Sciendum ergo est, hanc aptitudinem naturæ universalis, immediate esse ad actum existendi in pluribus, sicut potentiæ visivæ habitus immediate respicit actum, quod valde notandum est ad hoc, ut recte assignemus species universalis. Sicut enim potentia, ita et hæc aptitudo speciem sumit ab actibus; et ita tot erunt species universalis, quot sunt modi existendi in multis. Actus autem essendi in multis, proprius universalium, est actus essendi per identitatem, ut Fonseca 5. q. 4. sec. 1., Soa.[1] disp. 6. sec. 4. n. 4., quod tamen de genere, specie et differentia solum est verum: nam proprium et accidens est in multis subiectis, et non per *(identitatem, ut patebit)* ex q. 7. dub. 2. dicto 5. ad 3-ium.[2] *(Suarez vero Metaph. disp. 6. sect. 4. n. 4. etiam de proprio et accidente verum esse tradit, quod sint in multis per identitatem. Ratio est: nam propria et accidentia non habent rationem universalium, ut sunt formæ quædam physicæ informantes subjecta. Hoc enim modo, ait, abstracta posse*

[1] Suarez

[2] dicto 1. ad ultimum.

*proprie dici universalia, quatenus in concreto sumpta apta sunt prædicari de subjectis et sic sunt idem cum subjectis ratione suppositi. In tantum enim unum de multis vere prædicatur, in quantum est idem cum illis, ut si vera sit propositio, qua dicitur: hoc est illud, requirit identitatem aliquam prædicati et subjecti, quia pro eodem supponunt, hoc est, ut natura universalis ita sit in multis individuis, ut sit omnino idem cum illis, quod ex qu. 2. dub. 6. videbimus).** Ex quo apparet, aptitudinem similem esse potentiæ, non tamen esse potentiam, ut Fonseca sec. 2. Et ratio est, quia potentia est intrinseca capacitas ad id, respectu cuius est potentia, ut materia respectu formæ, atque adeo natura sua exigit illum actum, ad quem est in potentia. At vero gradus v. gr. sensitivus, quamvis eo ipso quod sine differentiis specificis concipitur, compossibilis sit cum gradu rationali et irrationali, ad id tamen nulla potentia requiritur. Sicut enim frigus et calor in gradu remisso se ipsis sunt compossibiles in eodem subiecto absque nova potentia superaddita: ita similiter sensitivus et rationalis gradus seipsis compossibiles sunt in eadem entitate; gradus vero rationalis et irrationalis seipsis sunt incompossibiles per identitatem. Ex quo apparet, compossibilitatem dicere solum rem talis naturæ, quæ habeat negationem alicuius rei repugnantis cum altera, et huiusmodi compossibilitas, quæ etiam explicatur per hoc, quod est non repugnantia, est aptitudo illa, quæ requiritur in universali. Iam ergo probatur conclusio: eo ipso, quod natura intelligitur suis[1] differentiis individuantibus, vel est communicabilis pluribus individuis, vel incommunicabilis. Si communicabilis: ergo apta ut communicetur; si incommunicabilis: ergo habet aliquid per quod redditur incommunicabilis atque præcisa est ab omnibus, quodque eam limitat et determinat ad unum, ita ut non possit communicari. Si autem seipsa est incommunicabilis, quocunque ente rationis addito erit incommunicabilis, cum semper maneat ipsa natura, quæ formaliter et[2] incommunicabilis est. Confirmatur primo: ut res possit esse in

[1] sine

[2] Adde: seipsa

* Passus hic in manuscripto ita est: Soar vero disp. 6. sec. 4. in 4. etiam de proprio et accidente . . . . esse nihil, quod in multis per identitatem. Ratio: nam propria et Accidentia non habent rationem Universalium . . . . . infirmantis subjecta hoc enim modo ait abstracta posse . . . . . Universalia quatenus in concreto sumpta apta sunt prædicari de subjectis et sic sunt idem cum subiectis rationum propositi. . . . . In . . . enim unum de multis non prædicatur. In quarum est idem cum illis, ut si vera sit propositio, qua dicitur. Hoc est illud . . . identitatem aliquam prædicati et subjecti, quia . . . . . supponunt, hoc est ut natura Universalis, ita sit in multis individuis, ut sit omnino idem cum illis, quod ex qu. 2. dub. 6. videbimus.

multis, sufficit ut possit esse in illis per identitatem; at hoc nullum ens rationis præstare potest, nihil enim præstat ens rationis, nisi seipsam in genere causæ formalis: ergo quod ipsa non est, alteri non præstat. Sed ipsum non est aptum ut sit in pluribus per identitatem; ergo id præstare non potest alteri. Confirmatur secundo argumento, quod quæst. 1. pro Durando fecimus. Nam hoc ens rationis vel est singulare, vel universale. Non primum, quia sic non daret universale. Si secundum, quæro: an per se ipsam? et idem dici potest de natura; an per aliud ens rationis? et ita ibitur in infinitum, ut ibi dixi. Ad argumentum primæ sententiæ contra hoc allatum respondeo: natura considerata sine differentia individuali, seipsa est apta ut sit in multis; nihil enim est hæc aptitudo aliud, quam natura considerata sine differentiis, quæ quoniam expresse cognita est, ideo et hæc aptitudo cognita est, et habet esse obiectivum. Negatur ergo, prædicata essentialia sine differentiis spectata, esse indifferentia ad universale et singulare; vere enim ut sic, sunt universalia. Quod si per intellectum concipere velimus hanc aptitudinem cum relatione ad actum essendi in multis, consequenter ac veluti secundario cum relatione ad multa, id quidem fieri potest, non est tamen necessarium ad rem nostram.

Dico tertio: natura abstracta a differentiis individuantibus seipsa formaliter est universalis. Probatur: seipsa formaliter est una et apta esse in multis, ut ostendimus; ergo seipsa formaliter est universalis, et hoc solum voluit Durandus qu. 1. citatus. Dices: si seipsa est universalis: ergo ubicunque erit, universalis erit: ergo etiam in singularibus. Deinde sequitur ex hoc, universalitatem esse passionem naturæ, atque ita descendere cum illa ad singularia. Respondeo: seipsa est universalis natura præcisa â singularibus; ubi tamen præcisa non est, universalis non est; et universalitas est passio conveniens rei ut præcisæ â singularitate. Cum ergo dicitur: naturam præcisam, secundum se esse universalem, si sensus sit: universalitatem esse prædicatum illius essentiale, falsum est; si tamen significet, nullo alio superaddito naturam separatam esse universalem, verissimum.

DUBITATIO 3.

PER QUEM ACTUM INTELLECTUS FIAT UNIVERSALE.

Suppositis iis, quæ Toletus q. 2. de universalibus fundam. 3. docet de modo, quo fit intellectio nostra, sciendum est, in intellectu duplicem esse cognitionem. Absolutam, qua res cognoscitur in se absque habitudine ad aliud; et comparativam, per quam cognoscitur aliquid cum habitudine ad aliud, eo quod quasi comparetur ad illud, quæ comparatio esse potest vel in prima operatione intellectus, ut si apprehendatur accidens cum potentia ad existendum in subiecto; vel in secunda, ut si iudicetur naturam habere aptitudinem ad existendum in multis; vel in tertia, ut cum iudicium illud ex discursu habetur. Supposito ergo, quod per solum actum intellectus fiant universalia, sensus enim sola singularia percipit, ut Fonseca loco cit. sec. 2., et D. Thomas 1. 2-æ, q. 29. art. 6. docent, et ratio â priori est, quia non habent sensus, a quo producantur species universalium in ipsis; hoc supposito in hac sententia, sequitur:

Prima sententia: universalia omnia fieri primo per actum intellectus agentis, producentis speciem intelligibilem. Fundamentum est, quia intellectus agens, solius naturæ communis speciem efficit, non vero singularium, quæ indirecte tantum, et non per propriam speciem cognoscuntur. Ergo natura, quam repræsentat hæc species, est præcisa â singularibus. Ita Scotus q. 2. de universalibus, Toletus q. 2. fundam. 3. et concl. 5., et q. 2. de secundis intentionibus, Caietanus c. 4. de Ente q. 3., in quo fundamento convenit cum illis Fonseca lib. 5. Metaph. cap. 28. q. 7. sec. 1., et lib. 1. cap. 2. q. 3. sec. 4. et 5. Item citati a Fonseca illo c. 28. q. 10. sec. 1. in quarta opinione.

Secunda sententia est: fieri universalia per actum intellectus possibilis, ita tamen, ut licet necessarium non sit plura existere individua ad hoc, ut talis abstractio fiat naturæ â differentiis individuantibus, ut q. 2. dicetur, aiunt tamen, debere intellectum plura individua, saltem possibilia, cognoscere et inter se conferre ut abstrahi possit natura communis, ac proinde universalia fieri per actum comparativum. Fundamentum est: ut abstrahatur natura universalis, debet abstrahi natura, in qua conveniunt singularia, et

ita magis vel minus universales naturæ sunt, in quibus plura vel pauciora individua conveniunt, ut homo, vivens etc.; ergo sine cognitione huiusmodi convenientiæ non potest fieri hæc abstractio. Talis autem convenientia cognosci non potest, nisi per effectus similes individuorum inter se comparatorum. Et favent huic sententiæ qui dicunt, universalia requirere actu plura individua.

Tertia sententia: abstrahi quidem posse naturam sine comparatione, non tamen esse universalem, nisi comparetur ad multa individua; ita authores, qui dub. præcedenti primam sententiam sequuntur, Scotus 2. dist. 3., Antonius Andreas 7. Metaph. q. 16., Niphus 7. Metaph. disp. 17. Probatur primo: natura non est universalis, nisi concipiatur cum relatione ad inferiora, per quam habet aptitudinem ad illa; sed hæc relatio concipi non potest, nisi natura comparetur ad multa: ergo debet comparari. Maior patet: nam illa aptitudo est ens rationis; ergo non est nisi cognoscatur. Minor probatur: comparatio ista non est aliud, quam cognitio rei cum habitudine ad aliud; ergo si natura intelligitur cum relatione ad multa, seu cum aptitudine ad multa, comparabitur necessario ad illa. Secundo: species universalis, est [1] ipsum universale in communi, per idem genus intellectionis fiunt. Sed species universalium fieri non possunt per intellectionem absolutam, sed per comparativam. Ergo. Minor probatur: omnes naturæ, quæ ab inferioribus abstrahuntur, simili modo abstrahuntur, nec est ulla diversitas in modo abstractionis, solum enim abstrahuntur â differentiis individuantibus; sed ex modo similis abstractionis non potest oriri in natura dissimilis universalitas: ergo per abstractionem absolutam non fiunt species universalis, sed per comparativam. Minor probatur: si abstrahatur v. gr. coloratum â conditionibus individuis, non est ratio, cur sit genus potius, quam accidens prædicabile quintum, nisi comparetur ad inferiora, ac proinde sit genus respectu albi et nigri; si vero concipiatur ad subiectum, sit accidens. Ergo species universalis per comparationem ad inferiora constituuntur.

[1] et

Dico primo: Fundamentum primæ sententiæ, quod scilicet solæ naturæ communes habeant species in intellectu, falsum est, ut alibi ostendemus et probat Durandus 2. dist. 3. q. 7.; vere enim intellectus cognoscit singularia per propriam speciem. Verissimum tamen est speciem per quam cognoscitur natura communis,

esse naturæ universalis speciem; eius enim est species, quod cognoscitur per actum intellectus ad quem illa determinat, et ita, priusquam natura cognoscatur sine conditionibus individuis, repræsentatur per speciem natura [1] communis sine inferioribus, ut Toletus locis citatis; et ita natura sic repræsentata præcisa est et universalis ante cognitionem illius, et consequenter per actum intellectus agentis fit primo natura universalis, licet, quia notior est modus quæ [2] fit per actum intellectus possibilis, explicari soleat acsi fieret primum per actum *(illius)* intellectus. Existimo tamen, hoc non posse dici ab iis, qui aptitudinem et unitatem universalis dicunt esse ens rationis. Respondeo: [3] nam illa species non repræsentat ullum ens rationis, sed solam naturam sine singularitate. Ergo secundum illos, natura repræsentata per illam speciem non est universalis, quia nondum habet ens rationis antequam illud ens rationis actu cognoscatur.

[1] naturæ

[2] qui

[3] Probo:

Dico secundo: non est necessaria cognitio plurium singularium ad hoc, ut abstrahatur universale. Ratio est: quia universale non est aliud, quam natura sine individuatione; sed cognito solum uno homine, considerari potest per intellectum eius natura sine conditionibus individualibus, ut si solum concipiam principium sensationis, vitæ etc.; ad hoc enim nulla comparatio vel cognitio convenientiæ cum aliis necessaria est, sed sufficit nosse, hunc hominem esse principium sensationis, vitæ etc. Argumentum secundæ sententiæ solum ostendit, non posse gradus istos universales distribui â nobis in superiores ac inferiores, nisi cognoscatur, quod sint pluribus vel paucioribus communes, ac proinde sine ejusmodi comparatione non posse prædicamentalem seriem confici, bene tamen potest abstrahi natura universalis animalis etc., quamvis non cognoscatur, quod hi gradus sunt universales, et quis illorum sit universalium [4] etc., eo quod principium vitæ concipi potest absque ulla comparatione. Unde natura sic abstracta revera erit genus vel species etc., quia erit una et apta esse in multis, vel tanquam pars materialis, vel formalis etc., quamvis nos non cognoscamus illam naturam esse genericam.

[4] universalior

Dico tertio: universalia fieri per primam operationem intellectus absolutam, per quam cognoscitur natura sine differentiis individuantibus; ita Durandus 1. dist. 2. q. 4., et 2. dist. 3. q. 3.; Div. Thomas 1-a parte q. 85. art. 1. ad 1. Dixi per primam operationem, quia ut dub. 1. ex D. Thoma et Aristotele dicebam, per

illam operationem fit, in qua non est veritas, licet universalia etiam in secunda operatione et tertia cognoscantur; quia ut 1. Perih. ostendam, iidem conceptus, qui fuerunt prima operatio, deserviunt secundæ operationi. Probatur: natura abstracta â differentia individuali, est una eo ipso, ut supra ostendi, et eo ipso apta esse in multis; siquidem per comparationem non potest acquirere hanc aptitudinem essendi in multis, imo potius idcirco intellectus potest comparare ad multa illam, quia apta est esse in illis: ergo natura eo ipso, quod præcisa est, habet totam essentiam universalis, quæ ex dubio secundo confirmantur, ubi ostendi, unitatem et aptitudinem propria [1] universalium, convenire naturæ præcisæ sine ulla relatione rationis.

[1] propriam

Dico ultimo: licet universale fiat per actum absolutum, ut tamen cognoscatur, quod sit universale, vel quod hæc aut illa natura sit universalis, necesse est concipere illam in ordine ad plura. Ratio est: nam universale est unum, aptum inesse in multis; ergo licet aliqua natura fiat universalis per abstractionem absolutam, qua cognoscitur sine differentia individuali, ut tamen cognoscatur, quod hoc sit universale, dicitur cognosci, quod sit apta esse in multis: ergo in ordine ad multa.

Ad primum tertiæ sententiæ: si aptitudo esse [2] relatio rationis, convinceret argumentum, sed cum non sit, nihil concludit. Ad secundum respondeo: convincere argumentum, quod non possint [3] omnes species universalium inter se, sine comparatione ad inferiora. Unde album v. g. consideratum in communi, universale est, adhuc tamen indifferens, ut sit genus vel proprium, vel accidens; nec nisi per comparationem ad inferiora cognoscitur esse genus, vel proprium. Ex hoc autem solum sequitur, posse esse aliquid universale, quamvis non cognoscatur an sit genus etc., quod nihil absurdi est; unde huiusmodi naturæ, antequam comparetur ad inferiora, tantum convenit quod sit universale, non autem quod sit hæc vel illa species universalis. Quamvis enim fieri non possit, ut aliquid sit sub genere et non participet aliquam speciem, ut ait Aristoteles 4. Top. loco 6.; id tamen intelligendum est de rebus realiter existentibus, quamvis per intellectum abstrahi possit ratio generis ab omni specie, imo et convenire possit ratio generis, quamvis cognoscatur illi convenire rationem speciei.

[2] esset

[3] Adde: dignosci

DUBIUM 4. ET ULTIMUM.

QUID DEFINIATUR IN DEFINITIONE UNIVERSALIS? ET RESPONDETUR AD QUAESTIONES PORPHYRII.

Attulimus q. 1. definitiones universalis, et ex dictis facile intelliguntur; explicavimus enim, per quid natura sit una et apta esse in multis, quomodo etiam recte prædicantur, id enim hac quæst. dub. 1. ad 3-ium explicavi. Difficultas solum superest, quid sit definitum in his definitionibus, et præcipue in posteriori definitione, qua universale definitur esse id, quod est aptum prædicari de multis. Et eadem quæstio fieri potest de genere, specie etc. Unde, quod de hac definitione dicetur, idem de illis sentiendum est, et contra, quod authores sentiunt de definitione generis etc., idem dicerent in hac quæstione.

Prima sententia est Nominalium dicentium, definiri conceptus, quos, aiunt illi, prædicari, quatenus supponunt pro rebus, ut q. 1. dixi. Fundamentum est: id definitur, quod est universale et quod prædicatur; at soli conceptus et voces sunt huiusmodi, ut argumentis q. 1. allatis probant Nominales.

Secunda sententia est: non definiri naturam, sed entia rationis, per quæ formaliter aiunt constitui universale, ita Scotus q. 14. universalium, loquens de genere. Probant primo. Non definitur natura; tum, quia Logicus non considerat naturas rerum, ars autem, quæ definit aliquam naturam, considerat eius *quid,* nec conflatum ex natura et universalitate; tum, quia huiusmodi conflatum est *ens per accidens,* quod non definitur ex 7. Metaph. tex. 13.; tum, quia hoc totum aggregatum non prædicatur de individuis, — id autem definitur, quod prædicatur: ergo solum ens rationis est definitum in hac definitione. Secundo: quod definitur definitione generis et universalis, commune est univoce decem summis generibus; at nulla natura communis dari potest substantiæ et accidenti, ut alibi ostendetur: ergo solum ens rationis, quod univoce convenire potest substantiæ et accidenti, definitur.

Idem Caietanus cap. de genere q. 1., cap. 4. de ente in fine et pro se citat D. Thomam. Pro explicatione suæ sententiæ dicit Caietanus, prædicationem formaliter non esse aliud, quam relationem rationis. Quando enim, ait, intellectus facit hoc iudicium:

homo est animal, significat gradum sensitivum *(unitum)* esse cum rationali, quæ *(unio)* est â parte rei, illis autem terminis per reflexum actum attribuit intellectus aliquas relationes, scilicet termino: homo, relationem subiecti, termino: animal, relationem prædicati, verbo: est, relationem prædicationis; et ita prædicationem formaliter, ait, esse hanc relationem fundatam in verbo substantivo est, vel alia copula, quo posito confirmatur[1] sententiam. Id definitur, ait, cui definitio quidditative convenit, explicat enim rei quidditatem. Sed prædicari, non convenit quidditative naturæ, sed intentioni secundæ, quia, si per prædicari intelligatur idem quod, esse *(unitum)* in re, certum est, naturæ universali v. g. animalis, non convenire quidditative esse boni[2] v. g.; si vero per prædicari intelligatur dicta relatio, certum etiam est, eam non esse quidditativam naturæ, sed secundæ intentionis. Si obiicias: naturas ipsas prædicari, respondeo: universalitatem esse, quod formaliter prædicatur, id est, quod habet relationem prædicationis ad inferiora, denominative vero naturas, sicut album est formaliter disgregativum visus, *(nix)* denominative, et ita res, quæ dicitur prædicabilis, est natura, licet formaliter prædicetur secunda intentio. Quamquam idem ipse Caietanus illo cap. 4. Post. q. 6. doceat, naturam esse quæ prædicatur, conditionem sine qua non: universalitatem. Idem fere docet Sotus q. unica in cap. de genere: scilicet universalitatem definiri ut *quo,* seu formaliter, naturam ut *quod,* seu denominative, quæ duo distinguenda esse notavit Toletus in cap. de genere q. 1. Ratio Soti est: quia universalitas est ratio cur natura sit una et apta esse in multis, licet natura, quæ una, est et apta. Ex quo apparet, non urgeri hos authores illo communi argumento, scilicet rem ipsam esse, quæ existit in multis, et quæ significatur inesse illis; ergo rem esse, quæ apta est prædicari, et non ens rationis. Respondet enim Sotus et Caietanus, res ipsas denominative prædicari, formaliter tamen ens rationis.

[1] confirmat

[2] bovis

Dico primo: conceptus non definiuntur hac definitione. Probatur: universalia non sunt soli conceptus, sed naturæ significatæ per illos, et illæ insunt pluribus, et prædicantur de illis, ut ex q. 1. patet. Ergo et licet si per prædicari intelligamus, uniri conceptus inter se, quod Nominales intelligere videntur, ut q. 1. innui, et vere conceptus uniantur in mente cum facimus propositiones, ut disp. 2. in libros Periher. ostendemus, tamen non ista prædicatio est proprie universalis, sed illa, quæ supponit aptitudinem essendi

in multis, ex qua nascitur aptitudo ad prædicandum; quod conceptibus non convenit, ex quo solvitur argumentum Nominalium.

Dico secundo: argumentis secundæ sententiæ convincitur, nec naturam secundum prædicata essentialia, nec aggregatum ex natura et secundis intentionibus definiri, quod ex sequentibus clarius etiam apparebit.

Dico tertio: nullam secundam intentionem, vel ens rationis hac definitione definiri. Probatur: id definitur, quod prædicatur, seu quod potest prædicari, ut omnes fatentur. Sed natura universalis est, quæ potest prædicari, et non secunda intentio. Ergo. Minor probatur: nam prædicare non est aliud, quam elicere vere[1] et reale intellectus iudicium, quo unum alteri inesse significetur. Tunc enim principium unum dicitur prædicari de alio, cum huiusmodi propositio[2] formatur iudicium. Ergo si prædicare est iudicare inesse, prædicari ait: iudicari inesse, hæc siquidem non distinguuntur, nisi grammaticaliter. Ergo illi convenit prædicari, quod iudicatur inesse alteri; at in isto actu intellectus: homo est animal, animal iudicatur inesse homini: ergo id prædicatur: ergo illi convenit prædicari. Ratio autem formalis propter quod iudicatur inesse, non est aliquod ens rationis, sed quia â parte rei principium sentiendi connexum esse cum homine videmus; ergo nec id, quod prædicatur, nec ratio propter quod prædicatur, est ens rationis. Qua de causa dixit Aristoteles 1. Prior. cap. 1., idem esse prædicari de omni et esse in omni, hoc est: prædicatione affirmativa universalium nihil aliud significari, quam quod prædicatum insit subiecto, et ratio propter quam vere prædicatur, esse illam inexistentiam; ex quo apparet, prædicari non esse, nisi denominationem extrinsecam ab actu intellectus, sicut et enunciari, affirmari etc. Confirmatur: Caietanus concedit, naturam prædicari et habere relationem prædicati: ergo quamvis prædicatio sit illa relatio verbi *est,* nihilominus id, quod refert illa relatio, erit natura, ac proinde naturæ conveniet prædicari, tamen prædicatio alterius non suiipsius: ergo nullomodo dici potest illa secunda intentio prædicari. At id definitur, quod aptum est prædicari, non vero ipsa prædicatio, seu per quod convenit rei prædicari: unde in definitione universalis non dicitur, quod universale sit prædicatio *(vel relationem)* prædicari, sed id, cui convenit prædicatio, hoc enim est secundum Caietanum cui convenit illud ens rationis, quod ipse notat[3] prædicationem:

[1] verum

[2] proposito

[3] vocat

ergo non relatio, sed id, quod per illam refertur, hac definitione definitur.

Dico quarto: si unitas et aptitudo naturæ universalis sint entia rationis, revera hac definitione formaliter definietur ens rationis, ut ratio Soti probat, quia per illa formaliter haberet natura, ut esset apta esse in multis. Ergo sicut cum definitur album esse disgregativum visus, formaliter definitur albedo, ita hic, si per ens rationis formaliter convenit rei posse esse in multis, et consequenter posse de illis prædicari.

Dico quinto: definitum huius definitionis est universale in concreto, id est natura ut abstracta per intellectum â singularitate, seu quod idem est, natura una et apta esse in multis; et quia in toto hoc nullum ens rationis includitur, ut supra ostendi, definitum huius definitionis nullo modo est ens rationis. Probatur: nam huiusmodi natura est, quæ multis potest inesse ut ostendi q. 5., et consequenter de illis affirmari per intellectum. Et idem proportionaliter dicendum est de definitione generis, speciei etc. additis propriis singulorum rationibus.

Ad primum secundæ sententiæ. Natura ut abstracta per intellectum, definitur non secundum propriam et peculiarem essentiam et quidditatem. Ad secundum respondent aliqui: id, quod definitur, esse omnia universalia, in confuso tamen concepta. Sed contra hoc late agemus disp. de Analogia q. 4. Dico ergo: naturam universalem in communi conceptam analogice dici de inferioribus, sicut et genus de omnibus generibus; convenire autem prædicamenta in aliqua ratione analoga, nullum est inconveniens. Ad confirmationem Caietani respondeo: hanc non esse definitionem essentialem, sed per passionem, ut ex q. 8. constabit; essentialis autem definitio universalis est, quod sit una et apta esse in multis, quæ prædicatur essentialiter de natura abstracta, non tamen de natura simpliciter, sicut de pariete albo essentialiter prædicatur, quod sit coloratus.

Ex his apparet quomodo responderi possit ad quæstiones propositas a Porphyrio, ad quas respondet Fonseca 5. Metaph. c. 8. q. 9., Toletus q. 4. de universalibus. Prima quæstio est: an sint in solo conceptu universalia? Respondeo ex q. 5. dub. 1.: naturam quæ est universalis, etiam realiter existere in singulari, licet ut abstracta non sit nisi obiective in intellectu, quia ut in se existit, non est abstracta â singularibus. Secunda: an sint corporea? Respondeo:

universalia abstracta â rebus corporeis, quæ illis solis conveniunt, cum non sit[1] aliud, quam ipsæ naturæ corporeæ, sunt corporea; â rebus spiritualibus abstracta, sunt spiritualia; si vero abstrahantur â singularibus[2] et corporalibus, ut substantia, qualitas etc., in genere nec sunt corporea, nec incorporea. Tertia: an existant seorsim â singularibus? Respondeo: obiective in intellectu existere sine singularibus, in re tamen existunt in ipsis singularibus, et non separata ab illis, ut volebat Plato. — Ex quibus apparet universalia non esse ab æterno, quomodo autem dicantur incorruptibilia, semper et ubique esse, q. 4. in fine explicavimus.

[1] sint

[2] spiritualibus

QUAESTIO SEXTA.

Qualis natura possit fieri universalis.

Explicavimus quid sit universale. Nunc eius veluti materiale examinemus, quale esse debeat; ubi tria sunt examinanda. Primo: an, ut aliqua natura fieri possit universalis, seu abstrahi possit, necessarium sit, ut habeat actu plura individua existentia, sive eiusmodi, sive diversæ speciei? Secundo: an saltem sit necessarium, ut possit habere plura individua, si abstrahi debet gradus specificus; an potius abstrahi possit universale ab uno individuo, quamvis illa natura non possit multiplicari? Tertio: an omnia multiplicabilia possint fieri universalia?

Circa primum existimant aliqui, non posse abstrahi genus, nisi existant multæ species, nec speciem nisi existant plura individua. Ita D. Thomas 1. Post. lec. 12. et locis citatis â Fonsaca lib. 5. c. 28. q. 15. sec. 2.; favet Niphus 4. Top. c. 3., Boëthius in lib. de Divise[1] lib. 5., ubi genus ait esse collectionem multarum specierum; Fonseca citatus sec. 3. ait: si naturam genericam et specificam pro re sustenta[2] in uno individuo unius speciei inveniri, quod non est aliud dicere, quam quod: si ego solus essem in mundo, essem homo, animal, etc., si tamen genus et species sumantur, ut universalia sunt, ait, non servari illa in uno individuo, quia in illo nec habet aptitudinem essendi in multis, nec actum huiusmodi aptitudinis. An vero abstrahi possit ab uno individuo genus etc., controversia est, quam non resolvit Fonseca. Probatur D. Thomas,[3] nam genus dividitur per oppositas differentias ex 10. Metaph. cap. 8.; at dato uno contrariorum, datur et aliud, ex

[3] De divisionibus

[4] substrata sumamus, eam

[5] a D. Thoma loco supra citato,

Aristotele 2. Cœli tex. 18.: ergo si datur una differentia, dari debet et necessario alia. Unde 4. Top. loco 29. ait Aristoteles, quod si sub aliquo non sint plures species, illud non esse genus, et idem fere 6. Top. et 10. Metaph. tex. 18.

Vera tamen sententia est, non requiri actu plura individua, vel plures species ad hoc, ut abstrahatur universale, ita D. Thomas opusc. 56. et 1. Periher. lec. 1., Scotus q. 18. universalium, Cajetanus cap. 4. de ente §. Sciendum, et 1. p. q. 13. art. 9. Divus autem Thomas loco citato pro prima sententia non ex propria sententia loquitur, sed postquam propriam expositionem loci attulerat, ait dici etiam posse, genus exigere plures species. Probatur: universale est id, quod pluribus aptum est inesse; at natura, quæ de facto in uno individuo tantum existit, si consideretur si [1] differentia individuali, eo ipso est apta esse in multis, ut supra ostendimus: ergo. Confirmatur: nam præcisa â differentia individuante, nihil amplius habet, si plura existerent eius individua, quam si unicum, et ab eo abstraheretur. Ratio â priori: quia universale non constituitur ex eo, quod partiçipatur realiter ab inferioribus, sed solum quod possit participari: ergo si potest participari â pluribus tanquam pars essentialis et materialis, erit genus, si tanquam tota essentia, species etc., quamvis non habeat plura actu inferiora. Neque est ulla disparitas in hoc generis et speciei, nam quod ait Fonseca, genus dividi per species, quæ naturali potentia in illa continentur, speciem per accidentia, multa falsa docet. Imprimis enim differentiam individualem, per quam species contrahitur non esse accidens, sed gradum metaphysicum intrinsecum naturæ, alibi ostendam. Deinde, qualis sit illa potentia generis activa ad producendam effective differentiam, vel passiva, ad eam recipiendam, non sat capio, cum hæc receptio non fiat â parte rei, sed tantum per intellectum, cum â parte rei sint eadem entitas. Dices: natura non potest prædicari de multis, nisi illa multa existant. Respondeo: falsum esse, nam ad talem prædicationem non requiritur realis existentia inferiorum, quia in prædicatis essentialibus verbum *est* non significat realem existentiam, ut docet Fonseca loco citato q. 20. sec. 8. Imo ex hoc confirmatur nostra conclusio, nam etiamsi nulla existat species, tamen genus de illis prædicari potest: ergo posse prædicari de pluribus, convenit generi, licet species non existat. Unum tamen concedendum: de facto nullum esse genus, sub quo non sint plures species, quamvis sint multæ species, quæ non

[1] sine

habent, nisi unum individuum, ut sol, phœnix etc. Et ratio est: nam multiplicatio specierum pertinet ad universi perfectionem, individua autem per se non pertinent ad illam, sed solum quatenus continent perfectionem speciei, quæ in quolibet individuo ex æquo invenitur; unde natura in incorruptibilibus non multiplicat individua, talis enim multiplicatio datur ad speciei confirmationem ex 1. Cœli tex. 4., 2. de Anima 34.[1] Ad argumentum contrariæ sententiæ respondeo: Aristoteles ipse in cap. de oppositis docet, uno oppositorum existente, non necessario existere aliud, ac proinde 2. de Cœlo loquitur de contrariis physicis, quæ se necessario ab eodem subiecto expellunt, quorum uno posito, an alterum necessario poni debeat, disputatione Postprædicamentali dicemus; illo vero 4. Top. solum vult genus esse, quod de pluribus aptum est prædicari, et si aptum non sit, non esse genus, vel certo vult de facto nullum esse genus, sub quo non sunt plures species.

[1] text. 35.

Circa secundum prima sententia est dicentium: abstrahi posse universalia etiam â natura, quæ multiplicari non potest. Ita Scotus q. 18. loco citato, Caietanus cap. 4. de ente et 1-a parte q. 14. art. 9., ubi tamen huiusmodi naturas non secundum rem, sed tantum secundum rationem ait esse universales, id est, ut ipse explicat, non habet[2] in re fundamentum, quale habent ea, quæ ex se non sunt hæc, id est, quæ possunt multiplicari; solum ergo habent fundamentum in nostro modo intelligendi. Fundamentum est: nam huiusmodi natura intelligitur â nobis ad modum rerum materialium, et multiplicabilium, et ita in illis concipimus naturam, non concipiendo ut hanc, quod â signo probat, quia imponimus illis nomina concreta, quæ significant naturam in aliquo; jam vero universale non est aliud, quam natura separata ab individuatione: ergo, cum per intellectum separari possit hujusmodi natura ab individuatione, fieri potest universalis.

[2] habent

Dico breviter: naturam, quæ non potest esse in multis, non esse universalem; est D. Thomæ 1. Periher. lec. 10., et 1. part. q. 13. art. 9., ubi hac de causa ait naturam divinam non esse universalem, quia non potest multiplicari, et ibi commentatores, idem Molina 1. part. q. 5. art. 4., Ferrariensis l. 2. Contra gentes c. 3., Pavesius disp. 3. Metaph. c. 29. in fine. Probatur primo: universale est unum aptum esse in multis; sed sola natura multiplicabilis est apta esse in multis: ergo illa sola est universalis. Respondent aliqui: natura ipsa, quæ re non est multiplicabilis, est multiplicabilis in intellectu, eo quod intelligatur ad modum mate-

rialium, et hoc sufficere ad universale. Contra: nam ex hoc sequitur, etiam naturam divinam esse universalem, cum et ipsa intelligatur â nobis per similitudinem rei materialis. Dices: in divina natura nulla est compositio, qualis est v. g. in angelica, et ideo non est fundamentum universalitatis in natura divina. Contra: nam rei universalitas non pendet â compositione, et potest natura angelica abstrahi ab omnibus, quæ non sunt essentialia, in qua sic concepta nulla est compositio, nisi per intellectum; ergo defectus compositionis in natura divina non sufficit, ut dicamus non esse universalem. Confirmatur: natura omnino non multiplicabilis, universalis est secundum Cajetanum, quia concipitur, ut multiplicabilis. Ergo natura omnino simplex, qualis est divina, concipi potest etiam ut universalis, siquidem concipitur per speciem rei materialis. Secundo: si res intrinsece singularis concipi potest ut universalis, sequitur, quodlibet individuum posse esse universale, ac proinde aptum esse in multis, quod supra rejecimus. Tertio: etiam est argumentum Molinæ, ad hoc ut natura fiat universalis, concipi debet abstracta â singularitate; sed si singularitas est essentialis, non potest illa natura specifica abstrahi â singularitate, siquidem non intellecta singularitate non intelligitur essentia rei specifica, quamvis natura generica abstrahi possit: ergo saltem illa natura non potest habere universalitatem speciei. At vero natura quæ non potest multiplicari, non alia est ratio cur non possit multiplicari, nisi quia individuatio est illi essentialis, ita ut per eundem gradum sit talis speciei, et hoc individuum, quod de angelis docet D. Thomas. Et ratio est manifesta, quia identitas cum individuatione, non sufficit ad hoc præstandum, nam ut supra ostendimus, quælibet natura singularis habet singularitatem sibi identificatem; ergo si non potest multiplicari, ideo est, quia differentia individualis est essentialis rei. Verum est, hoc argumento solum ostendi, â natura, quæ essentialiter est hæc, non posse abstrahi rationem specificam universalium, quamvis non ostendat rationem genericam abstrahi non posse; et ideo, licet recte hoc argumento probetur, naturam divinam non esse specificam, seu universalem universalitate speciei, eo quod intrinsece sit singularis, nec sine errore intelligi possit communicata pluribus naturis singularibus: non tamen ostendit hoc argumentum, gradus genericos ab ea abstrahi non posse, sicut ab angelis abstrahi potest gradus substantiæ spiritualis etc. etiam secundum D. Thomam,

quamvis angeli sint essentialiter singulares. Quare aliunde ostendendum est, in cap. de substantia, in Deo non posse distingui gradus genericos. Ad fundamentum Caietani respondeo: natura incommunicabilis, quamvis intelligatur per speciem rei materialis, intelligitur tamen per speciem rei singularis, eo quod sit intrinsece singularis; quod si per intellectum fingatur illa natura multiplicabilis, iam non concipietur natura specifica essentialiter singularis. Ex eo autem, quod concretis nominibus significetur huiusmodi natura, solum sequitur, distingui in illa per intellectum naturam et subsistentiam, gradum genericum et differentiam specificam, quamvis hæc essentialiter sit etiam individuans.

Circa tertium. Dico primo: prædicata communia tribus divinis personis, ut persona, relatio etc. aliquomodo sunt universalia, quamvis, ut alibi ostendemus, non dicantur univoce de Deo et creaturis. Est D. Thomæ 1. part. q. 30. art. 4., Canariensis ibidem, Durandi 1. disp. 525.[1] q. 2. Probatur. Nam sicut intelligimus tres homines convenire in natura humana, ita tres personæ in ratione personæ, et tres relationes in ratione relationis; ergo per intellectum concipi potest ratio in qua conveniunt, et illa erit una in multis. Has tamen rationes etsi Durandus absolute dicat esse universales, non tamen D. Thomas, forte quia nomine universalis communiter intelligimus rationem communem existentem in pluribus diversis secundum totam entitatem. Divinæ autem personalitates et relationes communicant in eadem divina natura, et ideo D. Thomas non vult proprie dici universales. Sed quæstio est de nomine.

[1] dist. 25.

Dico secundo: natura substantialis integra in concreto sumpta, tam spiritualis, quam corporea, potest esse universalis, si sit multiplicabilis; et similiter natura accidentalis in abstracto sumpta, ut albedo, respectu huius et illius albedinis etc. Probatur: quia huiusmodi naturæ sine differentia individuali conceptæ, sunt aptæ esse in multis, ut patet: ergo.

Dico tertio: naturas substantiales etiam in abstracto acceptas, posse esse universales respectu abstractorum minus communium; ita Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 13. sec. 3. et 4. Probatur: si non sunt universalia, maxime quia sunt partes et ens incompletum, ut concedunt, qui contrarium docent. Et ratio est manifesta, quia animalitas v. g. in communi considerata, est una et apta esse in multis: ergo, si non est impedimentum quod sit incompletum, erit universale; sed hoc non obstat, nam naturæ substantiales in

abstracto non sunt magis incompletæ, quam accidentia in abstracto, quæ tamen secundum omnes universalia sunt: ergo. Sed de hoc late ibi Fonseca loco citato. Dixi: respectu abstractorum etc., nam respectu concretorum non sunt universalia, nec de illis prædicari possunt, ut inferius dicemus.

Dico quarto: substantiæ partiales, ut materia, forma etc. possunt esse universales; est contra Soncinatem 7. Metaph. q. 39., Caietanum c. de specie, Toletum ibidem q. 1. ad 3., D. Thomam c. 4. de ente. Fundamentum illorum est: quia universale significari debet per modum totius, quod non convenit huiusmodi partibus. Probatur conclusio primo: authoritate Aristotelis, qui 1. de Anima cap. 1. et 2. definiens animam, ait, rationem animæ communem esse omnibus animabus. Secundo: si non sunt universalia, maxime quia sunt pars, nulla enim alia ratio dari potest, cum possint concipi sine differentia individuali; sed hoc non impedit, tum quia etiam natura accidentalis et substantialis in abstracto sunt pars, tum quia etiam differentia est pars speciei, et tamen sunt universalia. Confirmatur: ratio materiæ in communi prædicatur *in quid* de anima hominis et equi; ergo est universalis. D. Thomas solum negat esse universale, quod directe ponatur in prædicamentis. Ad fundamentum respondet Fonseca citatus sec. 5. ad 1.: licet abstracta, respectu suppositorum sint pars, respectu tamen abstractorum minus communium significantur ut totum; eodem ergo modo ratio animæ respectu compositi est pars, non tamen respectu animarum. Ex quo apparet, quod licet huiusmodi universalia dici possint incompleta, eo quod hæ naturæ sint incompletæ; tamen rationem universalis æque perfecte participant, ac naturæ completæ.

Dico quinto: accidentia in concreto sunt universalia. Probatur: duo ultima prædicabilia proprie sunt universalia, ut ostendemus, et tamen necessario sumi debent in concreto; ergo concreta accidentalia sunt universalia. Antecedens probatur: nam extra essentiam et *in quale,** non prædicantur nisi accidentia in concreto; sed proprium et accidens etc. Secundo: in tractatu de prædicamentis ostendam, accidentia in concreto esse summa genera. Est tamen hæc conclusio contra Caietanum cap. 7. de ente, ubi negat huiusmodi accidentia esse universalia, quia inquit, concreta componuntur ex substantia et forma accidentali; ergo non habent unitatem

* Id est in quæstione, cum quæritur quale quid sit?

necessariam ad universalitatem. Sed hæc ratio nihil valet. Sicut enim compositum ex materia et forma habet unitatem sufficientem ad hoc, ut sit universale, quamvis non sit simplex essentia, non [1] eodem modo concretum accidentale?

[1] cur non

Dico sexto: complexa, ut homo albus etc., esse universalia, non quidem unica et simplici universalitate, sed duplici. Primum patet: nam animal rationale, eodem modo prædicatur de hoc et illo homine, ac homo: ergo universale. Secundum probatur: nam complexa, sicut diversis vocibus significantur, ita diversa eorum ficata [2] diversis conceptibus concipiuntur: ergo cum intellectus concipit illa duo sine differentia individuali, quodlibet illorum est universale per se, et ita sunt duo universalia; quando autem illa eadem res, quæ significatur illis duobus conceptibus: animalis et rationalis, concipitur in confuso, ut significetur hoc nomine homo, tunc per modum unius concipitur, et est unicum universale. Idem dicendum de homine albo, homine docto, doctus et album absolute. Unum tamen addo, quod cum universalitas generis et speciei etc. sit unica simplex, et ipsum genus sit unicum universale; huiusmodi autem complexa, cum sint duo universalia, non sunt genera vel species, sed conflata ex pluribus universalis. [3]

[2] significata

[3] universalibus.

QUAESTIO SEPTIMA.

De universali comparato ad suas veluti species.

DUBITATIO 1.

AN UNIVERSALE SIT GENUS RESPECTU QUINQUE PRAEDICABILIUM.

Prima sententia est: esse universale univocum ad quinque prædicabilia; ita Scotus q. 8., Sotus q. 4. universalium, Toletus q. 2., Lovanienses in procemio Porphyrii. Explicat Fonseca lib. 5. q. 18. sec. 2.,[4] quod per universale, quod dicunt esse genus, intelligant relationes rationis, ita ut non natura realis,[5] sed ens rationis dicant esse genus univocum; et Scotum ad[6] solum velle, ex q. 5. dub. 4. patet, ubi docuerat definitione universalis definiri formaliter ens rationis; quod probabat, quia nulla dari potest natura communis, univoce *(conveniens)* prædicamentis; ergo cum universale dicit esse genus univocum ad omnia genera et species, per universale intelligit ens rationis. Si obiicias Scoto, ex hoc

[4] lib. V. cap. 28. q. 12. sec. 2.

[5] naturam realem,

[6] id

sequi, universale contineri sub sua specie, nempe sub genere, et præterea genus esse speciem universalis, ac proinde genus et speciem non esse duas species universalis, respondet: essentialiter quidem contineri genus sub universali, et illam prædicationem: genus est universale, essentialem esse. At vero genus non nisi denominative prædicatur de universali, quod nihil absurdi est, sicut etiam genus dicitur esse species universalis, quæ tamen prædicatio non est essentialis, cum species dividentes idem genus non prædicentur de se essentialiter. Solum ergo genus dicitur esse species denominative, quod late Fonseca loco sit. sec. 3. ad 2-dum.

Secunda sententia est citatorum â Fonseca sec. 1., hoc est Ammonii, Boëthii, Simplicii, Alberti, etc. dicentium: universale non esse genus respectu harum specierum, sed, ut expresse ait Albertus, tantum analogice dicitur de illis.

Dico primo: universale, quod dividitur in has quinque veluti species, dicit rationem aliquam communem et abstractam ab illis speciebus, et non illas omnes species in confuso. Hoc ex disp. de analogia q. 4. constabit. Nunc probatur breviter: nam quod definitur ab Aristotele dicente: universale esse unum aptum esse in multis, vere concipitur et cognoscitur â nobis; sed id, quod cognoscimus, non est natura quælibet specifica et generica in particulari: ergo aliqua ratio communis illis, nempe natura abstracta â differentia individuali, abstrahens ab iis, per quæ contrahitur ad genus vel speciem. Minor eodem modo probanda est ut quæst. 1. contra Nominales dicto 1-o, et q. illa 4. disp. de analogia probabitur, impossibilem esse conceptum aliquem in confuso, cui non responderet una ratio abstractiva, præcisa, quæ quia invenitur in pluribus, illa plura dicuntur significare in confuso, ut superius q. 5. dub. 1. dicto 2. diximus. Confirmatur: omnia universalia conveniunt in eo, quod sint naturæ quædam,[1] esse in pluribus; at ea, quæ conveniunt, habent aliquomodo eandem illam rationem in qua conveniunt: ergo omnia universalia habent unam rationem communem.

[1] Supple: aptæ

Dico secundo: hæc ratio communis non dicitur univoce de suis inferioribus, ut etiam q. 5. dub. 4. diximus, ac proinde non est genus respectu inferiorum. Ratio est, quia universale, ut probavi, dicit naturam aliquam abstractam â singularitate, et nihil præterea etc., ut patet ex definitionibus universalis allatis q. 1.,

ac proinde abstrahit â substantia et accidente; ergo si universale est genus respectu generis, speciei etc., aliquid univoce dicetur de substantia et accidente, et de decem summis generibus, contra Aristotelem 7. Metaph. tex. 14. 19. etc., et sic etiam ens poterit esse univocum respectu illorum. Probatur consequentia: nam ex Aristotele 4. Top. loc. 28. genus et species univoca esse debent respectu inferiorum; loco 25. idem repetit: ergo si aliquid est, erit necessario univocum. Est ergo huiusmodi ratio analogica, analogia proportionis, eo quod illa ratio participetur ab aliis dependenter ab uno, quod sufficere ad analogiam, disp. de analogia ostendemus. Nam genera naturæ, aliæ sunt substantiales, aliæ accidentales; accidens autem pendet â substantia, sicut proprium â specie etc. Recentiores quidem[1] et Caietanus cap. de ente, disputant quidem de hoc, loco: an entia rationis, quæ putant esse necessaria ad confirmationem[2] universalis, possint habere rationem communem univocam; sed disputant de re nullius momenti et ad universalia impertinente, cum ut ostendimus, ad universalium constitutionem nullum ens rationis requiratur. Id, quod diximus de universali respectu suarum veluti specierum, dicendum est de genere respectu naturarum genericarum, et de specie etc. Nam genus dicit in communi naturam aptam, abstractam â singularitate etc., communem substantiæ et accidenti, ac proinde analogicam, et ita in definitione generis etc. definitur natura aliqua communis analogice decem prædicamentis, et omnibus generibus subalternis; idem de specie dicendum est etc., unde Boëthius et Simplicius in cap. de æquivocis aiunt, genus summum dici æquivoce de prædicamentis, non univoce.

[1] quidam

[2] formationem

DUBITATIO 2.

AN SINT QUINQUE UNIVERSALIA.

Non quærimus, quot sint naturæ universales; certum enim est: quot sint naturæ specificæ vel genericæ distinctæ, tot posse esse universalia; sed tantum quærimus, quot sint veluti species universalium, ad quas omnia universalia â quacunque natura abstracta revocentur; deinde ex cap. de specie suppono, individuum vagum non esse universale; solum igitur nunc aliæ sententiæ sunt explicandæ.

Prima sententia est: duo tantum esse universalia, scilicet genus et speciem. Probant primo ex Caietano cap. de ente 1. q. 1.

art. 3., nam tria ultima prædicabilia abstrahi possunt vel â suis inferioribus, et hoc modo sunt genera vel species, ut albedo respectu huius et illius albedinis, color respectu albedinis et nigredinis; vel â subiecto. Id autem non sufficit ad universale, quod abstrahi debet â differentiis individuantibus; at subiectum non est differentia individuans accidentium etc., quatenus abstrahitur solum â subiectis, non abstrahuntur abstractione necessaria ad universale, sed tantum, ut ipsi aiunt, abstractione formali. Confirmatur: diversa universalia desumuntur ex diverso modo essendi in multis; sed duplex tantum est modus essendi in multis, scilicet vel in individuis immediate, vel in speciebus: ergo sunt tantum duo universalia. Secundo probant Iuniores: omne universale est de essentia eius, respectu cuius est universale; sed accidens et proprium sunt de essentia subiecti: ergo respectu subiectorum non sunt universalia, sed tantum respectu inferiorum. Tertio: universalium prædicationes sunt sempiternæ veritatis; at prædicatio accidentium de subiecto non est talis, nam subiectum propositionis, in qua accidens prædicatur, debet existere ut sit vera propositio, ut homo est albus, ut docet Fonseca lib. 8. Inst. c. 36., D. Thomas 1. p. q. 3. art. 4. et c. 4. de ente, et nos disp. 6. q. 2. dicemus. Confirmatur: universale et singulare ponuntur in eodem prædicamento tanquam superius et inferius; at subiectum et accidens non ponuntur hoc modo etc. Quod vero differentia non sit universale, probant: nam universale superius est respectu singularis; differentia autem non est superior respectu speciei et individuorum, siquidem superius et inferius solum cernitur inter illa, quæ ponuntur in recta linea prædicamentali, differentia autem non ponitur in prædicamento: ergo, etc. Deinde universale dicitur contrahi ad inferiora, differentia non contrahitur. Si enim contrahitur, vel per differentiam essentialem, et est genus; vel per numericam, et est species, quæ sola per individuationem contrahitur; at hoc universale prædicatur immediate de pluribus, differentia autem immediate solum prædicatur de unica ultima specie, quam constituit. Ultimo: universalia debent esse univoca respectu eorum, de quibus prædicantur, unde Aristoteles citatus q. 1. negat ens etc. esse universale, ut habet Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 1. sec 1.; at accidens respectu subiecti, quod est substantia, non est univocum: ergo non est universale, ut ex cap. de univocis constat.

Secunda sententia est, septem esse universalia. Nam præter

quinque vulgatas species poni debent duæ aliæ, videlicet transcendens, quale est ens, verum etc., et accidens respectu novem prædicatorum, et modus intrinsecus, qui contrahit ens ad certum genus; et addunt, duos esse tales modos maxime universales, scilicet subsistentiam et inhærentiam. Ratio est: nam transcendens et modi intrinseci prædicantur de pluribus, siquidem substantia dicitur esse ens subsistens etc.; accidens dicitur esse ens inhærens etc. Sed hi modi prædicandi sunt distincti â modis prædicandi, qui conveniunt quinque speciebus vulgatis. Ergo sunt distincta universalia. Minor probatur de transcendentibus. Nam modi prædicandi sequuntur modum essendi. At transcendentia non sunt in inferioribus per modum generis, speciei etc., nam quod genus est, habet differentias per quas contrahitur, transcendentia autem non habent huiusmodi differentias; siquidem differentia non potest includere in suo conceptu genus, ut disp. 5. ostendemus, transcendentia autem, ut ens etc., includuntur in modis, per quos contrahuntur. Ergo non est genus. Et hoc argumento probat Aristoteles ens non esse genus 3. Metaph. tex. 10., 7. Metaph. cap. 2., 4. Top. loc. 9. De modis intrinsecis iidem, idem probant. Nam non prædicantur per modum generis et speciei, nec *in quid,* cum non sint partes essentiales rei; nec per modum proprii vel accidentis, cum non sint accidentia rei, vel passiones, sed termini substantiales vel accidentales; nec per modum differentiæ, tum quia differentia est extra rationem generis, et isti modi non sunt extra rationem entis respectu cuius solum esse possent differentiæ divisivæ, tum quia non sunt pars speciei essentialis. Confirmatur ex D. Thoma 1. part. q. 30. art. 4. ad 3-ium, ubi ratione[1] personæ ait, esse communem multis personis, non tamen genus, vel differentiam: ergo est distinctum universale modorum intrinsecorum.

[1] rationem

Dico primo: differentia, proprium et accidens, sunt universalia proprie, et distincta â genere et specie; ac proinde falsum est, duo tantum esse universalia. Probatur: nam ad hoc, ut aliquid sit universale, nihil aliud necessarium est, quam ut sit unum et aptum esse in multis, ac de illis prædicari[2] ut ex definitione patet, ac proinde ut natura sit abstracta â differentiis individuantibus; sed hæc conveniunt tribus illis prædicabilibus: ergo etc. Minor probatur in accidente, in qua maior potest esse difficultas; et eadem est ratio de proprio et differentia. Nam album v. g. dicit naturam præcisam ab hoc et ab illo albo, atque adeo præcisam â singula-

[2] Adde: possit,

ritate; experimur enim nos concipere album, non concipiendo hoc vel illud *(album, nivem v. gr.)* vel parietem. Et sane, nulla est ratio, cur præscindere non possemus, siquidem differentia individualis huius albi, non est ipsi essentialis; et ratio est: quod sicut ex eo, quod videmus multa convenire in ratione substantiali, v. g. quod sint principium sentienti, possumus abstrahere gradum animalis, ita ex eo, quod videmus multa convenire in ratione accidentali, abstrahere possumus ab illis rationem accidentalem. Natura autem sic abstracta â singularitate, et ab hoc et illo subiecto, licet non a subiecto in communi, eo ipso est una; nam ut q. 5. dub. 2. ostendimus, eo ipso, quod natura aliqua est præcisa â conditionibus individuantibus, non habet per quod dividatur, ac proinde est indivisa in se, quæ indivisio semper coniunctam habet unitatem. Est præterea apta esse in multis, non solum inferioribus, — ut coloratum in albo et nigro, album in hoc et illo albo, quomodo accidentia in concreto sunt genera vel species, et constabit etiam ex disp. 3. de prædicamentis q. 3. quomodo prædicantur essentialiter de inferioribus tanquam pars essentialis illorum, quod idem dicendum est de proprio; et similiter differentia, licet genus esse non possit ex disp. 5. q. 2., potest tamen esse species, ut rationale respectu huius et illius rationalis, — non solum, inquam, natura accidentalis in concreto, album v. g., abstracta ab individuis apta est esse in suis inferioribus tanquam pars essentialis, sed etiam in subiectis, et de illis prædicari extra essentiam et *in quale:* ergo cum diversa sit aptitudo accidentalis respectu subiecti, et respectu inferiorum, diversum universale erit respectu subiecti, et respectu inferiorum; et idem dicendum est de proprio et differentia. Dices: accidens in concreto significat subiectum et formam. Sed subiectum et forma accidentalis simul non sunt apta essendi in multis per inhæsionem; subiectum enim accidentis non inhæret. Ergo solum est aptum esse in multis per identitatem, v. g. album in hoc et illo albo, sicut animal in hoc et illo animali; sed ut sic, non est nisi species: ergo accidens non habet aptitudinem essendi in multis, nisi ut genus vel species. Respondeo ut illa disp. 3. citata dicam de prædicamentis: id quod prædicatur et inest subiecto, est solum accidens quod significatur nomine concreto, et ita id solum, quod formaliter significat nomen concretum, scilicet formam accidentalem inhærentem, dicimus constituere distinctum universale, et prædicari de subiecto, non autem etiam subiectum ipsum; et ita sensus

huius propositionis: paries est albus, non est, paries est subiectum et albedo, sed paries est habens unitam sibi albedinem. Ex quo apparet, accidentia in concreto prædicari v. g. album, non solum de hoc et illo albo, sed etiam de hoc et illo subiecto, quæ tamen prædicationes ut veræ sint, debet subiectum habere albedinem.

Ad primum primæ sententiæ respondeo: una prorsus et eadem abstractione abstrahi accidens in concreto ab hoc et illo subiecto, licet non â subiecto in communi, et ab hoc et illo inferiori; et ita quatenus abstrahitur ab uno, constituit unum universale, quatenus ab alio, altero.[1] Ex quo patet, hanc abstractionem esse universalem, non vero formalem, quia accidens in concreto non abstrahitur â subiecto in communi, sed tantum ab hoc et illo subiecto. Ad confirmationem: illa, quibus insunt universalia, sunt tantum species et individua, diversi tamen sunt modi, quibus illis inesse possunt, ut dicto 3. ostendam, et ut recte Fonseca q. 12. sec. 3. ad ultimum: numerus universalium ex diverso modo essendi sumitur, non ex diversitate eorum, quibus insunt. Ad secundum nego maiorem: nunquam enim Aristoteles vel alius philosophus requisivit hanc conditionem ad universale, ut essentialiter dicatur de iis, respectu quorum est universale, sed tantum ut sit unum et aptum esse in multis. Ad tertium: si sensus maioris sit: necessario convenire debet universale ei, respectu cuius est universale, falsum est, et gratis fingitur. Si vero sensus sit: in mente Dei ab æterno fuisse verum, v. g. quod homo sit animal, idem in propositionibus contingentibus accidere q. 4. diximus; nec alius sensus verus esse potest illius maioris. Ad confirmationem: maior vera non est, nisi de genere et specie, universim vero de universali, id gratis affirmatur. Similiter id quod subdunt, universale debere esse superius in eodem prædicamento respectu plurium, et differentiam non posse contrahi per individuales differentias, et universalium[2] debere immediate prædicari de pluribus — gratis dicuntur, quamquam, ut disp. 5. q. 2. ostendam, differentia immediate prædicatur de individuis speciei. Ad ultimum: nescio unde colligant, omnia universalia debere esse univoca. Licet enim, si per univocum intelligatur id, quod est absolute unum, et dicit unam rationem multis communem, omnia universalia sunt univoca hoc modo, nam universale est unum commune multis, et hoc modo paries, cygnus etc. in albo sunt unum, ac proinde album univoce de illis dicitur; contra vero transcendentia, ut q. 1. diximus, hoc modo unum non sunt. Si

[1] alterum.

[2] universale

tamen univocum sumatur eo modo, quo Aristotelem sumpsisse in anteprædicamentis ostendam, pro iis nempe, quæ essentialiter prædicantur etc., talem univocationem necessariam esse ad universale, nulla probabili ratione asseritur. Ex his constat, actum essendi in multis proprii et accidentis, non semper esse per identitatem, cum sæpe realiter distinguantur ab iis pluribus, in quibus sunt; et ideo, quod q. 5. dub. 2. dicto 2. ex Fonseca diximus, actum essendi proprium universalium esse, ut sit per identitatem in illis, solum universaliter verum esse de genere, specie et differentia, quæ nec ab invicem, nec â differentia individuali, ante ex natura rei distinguuntur.

Dico secundo: transcendentia non sunt universalia, nec materia extrinsece[1] constituunt distinctum universale. Primum patet ex Aristotele citato q. 1., negante ens esse universale; et præter rationem ibi allatam, probatur: quia universale debet esse aptum, ut sit in multis; ergo cum idem omnino, sibi ipsi non insit, nec possit inesse, debet aliqua ratione, saltem per intellectum, id, cui inest, ab eo, quod inest, distingui, et præscindi natura a differentia individuali; at vero ea, quibus insunt transcendentia,[2] in quod per intellectum possint distingui a transcendentibus, sicut nec præscindi ab illis, ut infra constabit: ergo transcendentia non habent conditiones universalis. Argumentum secundæ sententiæ solum probat, ens non esse genus, quod ultro concedimus, non tamen ostendit, esse universale distinctum. Modus autem prædicandi transcendentium, vel est *in quid,* ut entis, vel *in quale*, ut bonum, verum etc., et ita habent modum prædicandi aliqua ratione similem generi, proprie tamen non sunt universalia transcendentia propter dictas rationes.

[1] modi intrinseci

[2] Adde: non habent

Secunda pars conclusionis probatur: nam licet persona, subsistens, inhærens etc. sint universalia, eo quod sint prædicata quædam incomplexa, præcisa per intellectum, et apta esse in multis, non tamen sunt distincta ab his quinque. Nam, vel prædicantur de hac et illa personalitate, aut de personalitate hominis et angeli diversæ rationis, et hoc modo sunt vel genera vel species; vel de hoc et illo homine, ut homines sunt, non vero personæ, et tunc prædicatur ut proprium et passio, quia extra essentiam, necessario tamen naturæ rationali convenit; licet enim personalitas sit aliquid substantiale, non tamen est essentiale huic homini ut homo est, et ideo de illo prædicatur ut proprium. Similiter dicendum de subsistente, inhærente etc.

Singulare autem respectu Petri et Pauli prædicatur ut proprium, vel ut differentia individuans, ut disp. 4. q. 3. circa primum dicetur. D. Thomas quid velit, quæstione præcedenti circa tertium explicavimus. Quod si authores huius sententiæ[1] noluit quidem transcendentia esse universalia sed tantum simplicia prædicata, et ita licet quinque universalia, plura tamen esse simplicia prædicata, contra est: nam si velint, septem tantum veluti numero esse simplicia prædicata, falsum est, cum substantia, quantitas etc., sint diversa numero simplicia prædicata, et ita ad minimum decem summa genera, decem prædicata simplicia erunt. Si autem solum volunt tradere modos omnes, quibus simplicia prædicata prædicantur, tunc male sentiunt; omnia enim prædicantur, vel *in quid,* vel *in quale quid,* seu *in quale,* et ita tres tantum erunt modi prædicandi, et ens eundem modum habebit prædicandi cum genere *in quid,* nempe bonum, verum etc., cum accidente scilicet *in quale.*

[1] Subaudi: dicant,

Dico tertio: quinque sunt universalia, nam essentia universalis consistit in aptitudine ad existendum in multis: ergo quot sunt diversi modi existendi in multis, tot sunt diversi[2] rationis aptitudines, essendi in multis, ut q. 2. dicto 2. notavimus. Sed non sunt nisi quinque modi essendi in pluribus. Nam eorum, quæ sunt e. g. in Petro et Paulo, quædam sunt illis essentialia, alia extra essentiam, qui modi essendi in alio diversi sunt, ut clarum est. Quæ sunt intra essentiam, aut sunt partes, aut tota essentia eorum in quibus sunt. Si sunt partes, aut est pars materialis et recipiens partem, seu in qua convenit res cum aliis, et est genus; aut formalis, et qua res differt ab illis, et est differentia, in quam revocatur etiam differentia individuans, quamvis non sit de essentia; si tota essentia: est species; quæ sunt extra essentiam, aut necessario connexa sunt cum illa, et sunt propria, aut contingenter, et sunt accidentia. Ergo sunt quinque diversi modi essendi in multis pluribus: ergo quinque diversi modi aptitudinum essendi in pluribus: ergo quinque universalia. Eadem ratione colligi potest, idem numerus ex diverso modo prædicandi, ut colligit Fonseca lib. 5. q. 28. c. 9. sec. 2.: cum prædicantur, vel prædicantur intra essentiam, vel tanquam aliquid extra essentiam. Sed objici potest contra hanc conclusionem, nam inter prædicata, quæ sunt extra essentiam, quæ[3] prædicantur *in quale,* alia *in quantum,* ut quantitas, alia autem *ad alia,* ut relatio etc., at isti diversi modi prædicandi sufficiunt ad distiguenda prædica-

[2] diversæ

[3] quædam

bilia: ergo erunt plura, quam quinque. Minor probatur: tum quia diversi modi prædicandi isti, sufficiunt ad distiguenda prædicamenta: ergo et prædicabilia; tum,[1] non sit necessaria maior distinctio in his, quam in illis; tum, quia non est ratio, cur prædicatio *in quid* et *in quale* sufficiat ad distinguenda prædicabilia, non autem prædicatio *in quantum*. Quod si concedas, his argumentis convinci accidens non esse speciem infimam universalis, sed subalternam, et dividi in quantum quale:[2] contra est, nam ex eo, quod naturæ quæ prædicantur sint diversæ, non recte colligitur distinctio universalium, alias ratio generis in animali et colore essent diversæ rationis, quia illud prædicatur, *in quid* substantiale, hoc *in quid* accidentale. Præterea, si ex eo, quod diversum effectum tribuit substantiæ quantitas, diversum qualitas, colligatur diversitas prædicabilium: ergo cum quælibet species infima qualitatis, diversum effectum tribuat substantiæ ab alia qualitate, erit diversum prædicabile, et ita aliud est prædicabile caloris, aliud frigoris etc. Dices: calorem et frigus eundem effectum genericum tribuere, scilicet qualitatem, ac proinde ad prædicabile *ad quale* pertinere. Contra est, nam eodem modo quantitas et qualitas habent eundem modum prædicandi de substantia, nempe accidentalem: ergo erunt unicum universale, eodem modo, quo calor et frigus. Secundo obiicies: ista prædicatio vera est: Deus est homo: et tamen non prædicatur, ut genus vel species: ergo ut distinctum prædicabile. Tertio: genus et species prædicantur de differentia, per quam contrahuntur, ut rationale est homo etc., eodem modo passio speciei, de genere, ut: animal est risibile, et de differentia, ut: rationale est risibile. Similiter secunda passio prædicatur de prima, ut: admirativum est risibile, quæ tamen prædicationes ad nullum ex dictis universalibus pertinent. Quarto: istæ similiter prædicationes: materia est animata, informata: homo est lætus etc. et cum pars de toto prædicatur denominative: ut homo est animatus, anulus est ligneus etc., ad nullum ex his prædicabilibus revocari possunt.

[1] Adde: quia

[2] quantum et quale

Ad primam obiectionem respondeo (quamvis illud argumentum non directe impugnet modum, quo nos colligimus quinarium numerum universalium): non quemcumque modum prædicandi varietate[3] rationem universalis. Nam ratio universalis in hoc consistit, quod possit esse in pluribus intra essentiam, sive ut tota essentia, sive ut pars; vel extra essentiam, aut necessario connexum cum essentia, aut non necessario. Si igitur in hoc, quod formale est uni-

[3] variare

versali, distinguantur modi prædicandi, prædicabilia erunt distincta, alias minime. Omnia autem accidentia eandem rationem universalis participant, licet diverso modo denominent subiecta, sicut et species eiusdem generis. Ad primam probationem minoris respondeo: ostendemus disp. de prædicamentis in communi q. 5. non sumi diversitatem prædicamentorum ex diverso modo prædicandi, sed ex diversitate summorum generum. Ad secundam: ideo prædicare *in quid* vel *quale*, variant prædicabilia, quia variant ordinem, quem talia prædicabilia habent ad essentiam, quam componunt. At vero ex hoc, quod accidens sit quantitas, relatio etc., non variatur ordo ad essentiam, ut dixi. Si ergo distincti modi prædicandi, inferunt distinctum aliquem modum essendi in multis, ex iis quos diximus esse proprios universalium, ut inferunt prædicatio *in quid* et *in quale:* recte ex talibus distinctis modis prædicandi non[2] inferunt aliquem ex illis distinctis modis essendi in pluribus, penes quos species universalium desumpsimus; ut[1] non infert prædicatio *in quantum, ad aliud,* etc., ex illis ergo non sumitur species universalium.

[2] Dele: non

[1] at

Ad secundum respondeo: hæc prædicatio: Deus est homo, non est bona; nam species debet essentialiter prædicari de subiecto, nec tamen prædicatur ut diversum universale. Nam, ut recte Fonseca in su.[2] Isagogæ cap. ultimo ait, cum prædicatur homo et eius attributa de eo,[3] prædicata ista contingentia esse et libera, quod etiam notat Suarez 3. p. q. 16. art. 1. circa 1., ac proinde reduci ad prædicationem accidentis. Licet enim substantialis sit unio inter Verbum et humanam naturam, et ideo substantialiter prædicetur homo de Deo, nec denominative, quomodo fiunt omnes prædicationes naturales accidentium: quia tamen extra essentiam prædicatur, ideo revocatur ad quintum prædicabile. Quod enim tantum prædicatur ut quintum prædicabile, non necessario debet esse accidens, ut disp. ultima dicemus. Ad tertium: prædicationes generis et speciei de differentia sunt indirectæ; universalia autem, ut q. sequenti ostendam, debent posse prædicari de pluribus directe. Passio speciei, prædicatur de genere, ut proprium, quia generi, coniuncto differentiæ, necessario convenit; de genere tamen, præciso â differentia, prædicatur ut accidens. Passio de differentia prædicatur ut proprium. Ad quartum: illa prædicatio: materia est animata, est accidentis, quia accidentale est materiæ, ut informetur ab anima. Illa autem: materia est informata, proprii est prædicatio, quia necessario extra essentiam convenit materiæ, esse informatam.

[2] notis

[3] de Deo

Privationes autem non sunt universalia realia, de quibus agimus. Partes autem prædicari possunt de toto denominative, vel tanquam genus: ut homo est animatus, vel accidentaliter: ut homo est digitatus. Illæ vero prædicationes: anulus est ligneus etc., ad proprium vel differentiam potius revocantur, ut disp. 6. q. 2. dicto 1. dicemus.

DUBITATIO 3.

AN OMNES ISTAE VELUTI SPECIES UNIVERSALIS SINT IMMEDIATE SUBIECTAE UNIVERSALI, AN POTIUS MEDIENT INTER ILLAS ET UNIVERSALE, ALIAS SPECIES.

Fonseca 5. Metaph. cap. 28. q. 12. sec. 2. in fine ait, divisionem hanc universalis in istas species immediatam esse. Ego probabilius judico oppositum. Ratio est, nam quoties aliquæ species, contentæ sub aliquo communi, conveniunt in aliqua differentia essentiali, quæ differentia communis non est aliis speciebus sub eodem contentis, illa natura non conveniunt[1] in aliqua ratione superiori, in qua non conveniunt aliæ species; sed tria universalia, nempe genus, species, differentia conveniunt in aliquo, non conveniunt cum proprio et accidente: ergo. Minor probatur: nam in eo conveniunt, quod apta sint inesse pluribus intra essentiam; ergo per hanc veluti differentiam contrahitur universale ad speciem quandam subalternam. Eodem modo proprium et accidens conveniunt in specie subalterna; sunt enim similia in eo, quod existant in pluribus extra essentiam: ergo universale immediatius dividitur in has duas veluti species subalternas. Similiter genus et differentia conveniunt in aliquo, nempe quod sint in pluribus intra essentiam tanquam pars, in quo alia non conveniunt. Licet ergo sint quinque species veluti universalis, nulla tamen ex illis est immediate sub universali, sed mediant intra ipsas et universale, velut species subalternas.

[1] illæ natura conveniunt

DUBITATIO 4.

AN QUAELIBET ISTARUM SPECIERUM UNIVERSALIS, SIT INFIMA SPECIES.

Ratio difficultatis est primo, quia genus non videtur esse species infima, tum, quia aptitudo essendi in multis substantiis

intra essentiam etc., distincta est ab aptitudine essendi in multis accidentibus; tum, quia eadem ratione, qua usi sumus dubitatione præcedenti, ostendi potest, â generibus subalternis abstrahi posse rationem communem generis subalterni, quæ abstrahi non potest â generibus summis: ergo genus dividi debet in subalternum, et infimum, ac summum, tanquam species infimas. Secundo: differentia subalterna prædicatur de pluribus differentibus specie, infima vero de differentibus numero; ergo sicut genus et species distunguuntur inter se, eo quod unum prædicatur de pluribus differentibus specie, alterum de differentibus numero: ita et differentia subalterna ab infima distinguetur specie.

Dico tamen cum Fonseca loc. cit., has omnes quinque species infimas esse, et indivisibiles in alias species, et hoc sensu dici universalia quinque. Probatur inductione primo de genere: nam species universalis sumuntur ex diversis modis existendi in multis, ut dubitatione 2. diximus; sed omnia genera eodem modo existunt in multis intra essentiam tanquam pars materialis: ergo habent eundem modum universalitatis. Unde aptitudo generis in substantia et accidenti est eiusdem rationis, siquidem eodem modo existit in inferioribus natura generica substantialis et accidentalis. Et ratio est, quia aptitudo generis accidentalis non recipit accidens, ut accidens est, sed solum recipit inferiora ut sunt quædam essentiæ participantes naturam genericam, ut partem essentialem, materialem; et idem est in substantia. Similiter generalissimum et subalternum genus, eodem modo sunt in inferioribus, et generalissimum significat excessum in eadem universalitate. Id autem, quod Lovanienses citandi disp. 3. q. 2. ad ultimum dicunt, genus scilicet ut prædicatur de individuis esse distinctum universale, ibi reiiciemus, nam eadem est aptitudo generis ad existendum in pluribus speciebus et individuis, ac proinde eandem habet rationem universalis respectu utriusque. Et ratio est, nam eodem actu est in speciebus et individuis; ergo cum aptitudines ab actu distinguantur, erit eadem aptitudo ad existendum in utrisque. Ex his patet ad primum argumentum; maior autem illa convenientia generum subalternorum inter se, solum accidentaria est intra latitudinem ejusdem modi prædicandi. De differentia idem probo: nam, si differentia infima et subalterna sunt diversa universalia, eo quod unum prædicatur de speciebus, alterum de individuis: ergo similiter in proprio et accidente erunt tres species essentialiter diversæ, nam ex propriis

alia conveniunt speciei infimæ, alia intermediæ, alia generalissimæ. Ratio â priori est: nam modus existendi in multis per modum partis formalis, idem est in differentia subalterna et infima: ergo differentiæ eundem habent modum existendi in pluribus; at species universalium desumuntur ex diverso modo existendi in pluribus: ergo si non habent diversum modum existendi in multis vel pluribus, non sunt diversæ species. Licet ergo aptitudo differentiæ essendi in multis alia sit ad species, alia ad individua, per hanc tamen aptitudinem non respicit differentia ea, quæ specie differunt, quatenus differunt specie, sed quatenus ipsam participant ut partem formalem essentiæ, quo etiam modo respicit differentia individua, et ita sunt universalia eiusdem speciei.

Ut tamen discrimen appareat inter genus et speciem ex una parte, differentiam infimam et mediam ex alia, sciendum est: differentiam ex vi modi existendi in multis tanquam pars formalis, non petere magis esse in multis differentibus specie, quam numero, siquidem potest esse in utrisque; at vero genus ex vi modi essendi in multis, petit esse in multis specie distinctis, quia habet esse in multis tanquam pars materialis essentiæ, ac proinde potens contrahi per differentias essentiales. Contra vero species infima ex se petit esse in multis solo numero differentibus, eo quod non possit per aliam differentiam essentialem contrahi, cum sit in multis tanquam tota essentia illorum, ut disp. de specie dicetur. Ergo ex his patet solutio secundi, ad quod multi male respondent. De proprio et accidenti idem patet; nam omnia propria eodem modo existunt in multis, scilicet accidentaliter et necessario; similiter omnia accidentia eodem modo, videlicet contingenter, sive differant specie illa accidentia, sive tantum numero: ergo cum species universalium sumantur ex modo essendi in multis, non constituent distinctum universale. De specie nulla potest esse difficultas.

QUAESTIO OCTAVA ET ULTIMA.

An, et qualis praedicatio sit passio universalis.

Tria in hac quæstione examinabimus. Primum est: an posse prædicari de pluribus, essentiale sit universali, vel tantum passio et proprietas ejus? Secundo: quali prædicatione sit prædicabile uni-

versale? Tertio: quæ requirantur, ut prædicationes universalium tam in abstracto, quam in concreto sint veræ?

Circa primum certum est, actualem prædicationem, quam q. 5. dub. 4. dicto 3. diximus esse iudicium intellectus enunciantis de alio unum,[1] non esse proprietatem universalis; solum ergo controversia est, an posse prædicari sit proprietas vel essentia.

[1] i. e. unum inesse alio

Prima sententia est Scoti q. 5. universalium, qui ait, posse prædicari, essentialiter convenire universali, et non ut passionem. Fundamentum est: nam qui intelligit unum aptum esse in multis, intelligit unum, aptum prædicari de multis etc.; hæc duo idem sunt: ergo sicut qui intelligit unum aptum esse in multis, intelligit essentiam universalis: ita etc.

Secunda tamen sententia est vera, et est Alberti trac. 2. c. 1., Lovaniensium in proœmio universalium, Toleti de subiecto lib. Porphyrii q. 2.: esse passionem universalis, distinctam saltem ratione ab essentia. Et primo quidem, quod posse prædicari de multis, et posse esse in multis, sunt distincta ratione, probatur. Nam diversi actus, diversas supponunt aptitudines, ex quibus oriuntur, quam[2] videmus in actu videndi, audiendi etc.; sed actus prædicandi de multis, et essendi in multis, sunt diversi, siquidem actus prædicandi de multis convenit universali per actum intellectus, actus vero essendi in multis â parte rei: ergo sunt diversi actus: ergo diversæ aptitudines. Secundo, quod posse prædicari sit passio, et non essentia, probatur: nam actus prædicandi, supponit actum essendi in multis, et ex eo nascitur; ideo enim aliquid vere prædicatur de alio, quia est in illo: ergo similiter ex aptitudine essendi in multis, oritur aptitudo prædicandi de multis, et ita, idcirco potest prædicari de multis, quia potest esse in multis: ergo prius est, esse posse in multis, et ex eo, tanquam proprietas nascitur, posse prædicari. Hoc autem: esse prædicabile, non est relatio aliqua rationis, sed denominatio extrinseca â potentia, quæ potens est prædicare naturam; et sicut eo ipso, quod præcisa est natura â differentia individuante, apta est esse in multis, absque ullo ente rationis: ita similiter apta est, ut possit prædicari.

[2] quod

Obiicies: ut aliquid vere possit prædicari de aliquo, debet esse in illo, et non sufficit, ut sit aptum esse in illo; at de ratione universalis non est actu esse in multis: ergo, cum non est in multis actu, non poterit prædicari de multis, et tamen est universale: ergo non necessario omne universale potest prædicari de

multis: ergo non est proprietas. Respondeo: aptitudo proxima ad
[1] omnia prædicandum de multis, quæ scilicet supponit omnino[1] necessaria ad hoc, ut actu prædicetur, ac proinde actum existendi in multis, non est passio universalis, sed accidens, quod sequitur post actum existendi in multis; at aptitudo remota, quam habet natura etiam antequam existat in pluribus, et quæ convenit naturæ ex eo solum, quod possit esse in pluribus, est passio, ut etiam in simili dicemus disp. 6. q. 2. dicto 3. de accidente. Et ex his patet ad fundamentum Scoti.

Circa secundum certum est, universale esse prædicabile prædicatione affirmativa vera. Quod enim potest in aliquo esse, potest vere de illo prædicari; at universale potest esse in multis: ergo potest vere prædicari de multis. Quia tamen sunt diversi modi, quibus universalia sunt in multis, ideo etiam variis modis prædicari possunt de multis, quos ut explicemus, sciendum est, prædicationes varie dividi posse. Primo enim quædam sunt prædicationes *in quid,* aliæ *in quale.* Illa dicitur prædicatio *in quale,* in qua dicitur de subiecto prædicatum aliquod, quod sit veluti forma subiecti inhærens et qualificans illud, qua ratione solum prædicantur concreta denominativa, ut album, rationale etc., hæc enim sola significant formam ut adhærentem alteri, et in eo sustentatam, ac proinde significant subiectum qualificari â prædicato, et illud adhærere subiecto. Prædicatio *in quid,* est illa proprie (quamvis, ut disp. 3. q. 2. ad 2-dum dicemus, aliquando latius sumatur),
[2] Adde: quod sit qua prædicatum dicitur de subiecto, ita ut non significet[2] tanquam forma adhærens illi subiecto, quando[3] prædicantur imprimis omnia
[3] quomodo abstracta, ut albedo etc.; deinde concreta substantialia, ut homo, animal etc., quæ significant naturam ut per se consistentem; con-
[4] cum ut creta item denominativa, quo est[4] abstracta inter se prædicantur, ut album est coloratum, eo quod talis prædicatio oriatur ex prædicatione mutua abstractorum, ut albedo est color, quæ est *in quid,* et ideo etiam prædicatio concretorum est *in quid,* quia prædicatum non vere affirmatur de subiecto, eo quod illi adhæreat, sed quod in eius essentia tanquam genus claudatur. Secundo dividitur prædicatio in directam, et indirectam. Directa est, in qua prædicatur id, quod est forma subiecti et aliqua ratione recipitur in subiecto propositionis, ut: homo est animal; nam animal est in homine tanquam pars essentiæ, et ideo Aristoteles cap. de substantia ait, universalia significare *quale,* id est veluti qualitatem substantialem

metaphysicam, ut ibi dicemus. Similiter ista est directa: corpus est album etc., quia albedo recipitur in corpore. Indirecta est, quando forma quæ prædicatur, nullo modo recipitur in subiecto, sed potius in prædicato recipitur subiectum veluti forma, ut album est corpus, animal est homo. Directa autem prædicatio dicitur naturalis, seu ut Toletus ait in cap. de genere q. 2. de individuo: ordinata, quia in ea termini dispositi sunt modo naturali. Nam in propositione id quod est subiectum, significatur tanquam recipiens aliud extremum propositionis, et ita si revera recipiat aliud tanquam formam, est collocatum naturali modo; si vero re ipsa non recipiat, est collocatum modo præternaturali: et ideo dicitur prædicatio præternaturalis. Aliter Fonseca l. 2. Institutionum c. 1. Dices: hæc propositio: album est dulce, est-ne directa? Aiunt quidam, nam album, dicunt, supponit pro corpore; sed de corpore directe prædicatur album: ergo et de dulci. Respondeo: non esse directam, nam album non significat corpus secundum se et absolute, sed cum ordine ad albedinem; corpus autem ut recipiens albedinem, non recipit dulcedinem, sed illam tantum recipit ratione sui: ergo corpus significatum nomine albi, non dicitur directe dulce, licet corpus directe dicatur dulce. Tertio: aliqua dicuntur prædicari essentialiter, quæ nempe sunt essentialia subiecto, alia accidentaliter, quæ extra essentiam tanquam accidentia illi conveniunt.

Dico igitur primo: universalia directe posse prædicari de multis. Ratio est: nam omnia universalia sunt in multis, aut inclusa in eorum essentia, aut extra essentiam illi adhærentia; sed quæ sunt in alio, directe et naturaliter de illo prædicantur: ergo universalia etc. Cum autem quædam universalia sint essentialia iis, quibus insunt, ut genus, species, differentia, illa prædicantur essentialiter; proprium vero et accidens sunt extra essentiam et prædicantur accidentaliter.

Dico secundo: genus et species prædicantur *in quid,* alia universalia *in quale.* Ratio: nam illa prædicantur *in quid,* quæ conveniunt subiecto, nec significantur per modum adhærentis seu adiacentis, nec adhærent subiecto; sed talia sunt dicta duo universalia: genus et species. Genus enim convenit pluribus tanquam pars materialis non recepta in alia parte, sed potius recipit differentiam. Species similiter est tota essentia individui, ergo non sustentatur ab aliqua parte individui. Contra vero proprium et accidens conveniunt pluribus, et de illis prædicantur per modum

adiacentis: ergo *in quale* prædicantur. Differentia autem est pars formalis metaphysica, in genere tanquam in materia recepta, et significatur per modum adiacentis, ut disp. sequenti q. 2. ad secundum dicetur; ergo prædicatur *in quale.*

Circa tertium. Suppono ex D. Thoma. 1. p. q. 13. art. 12.: ad veritatem propositionis affirmativæ necessariam esse identitatem aliquam prædicati et subiecti. Sensus huiusmodi propositionum est: hoc, sed[1] quod idem est, hoc est idem cum hoc. Deinde (idem docet Fonseca 5. Metaph. c. 5. q. 1. sec. 4.) prædicationes aliquæ sunt veræ in sensu identico, aliæ in sensu formali. In sensu identico sumitur propositio, cum tantum significantur extrema idem esse ex natura rei. Unde ad veritatem talis prædicationis solum requiritur identitas ex natura rei prædicati et subiecti: et ita in sensu identico vere dicitur: actio et passio, relatio et albedo, differentia individualis est essentia, et in divinis intellectus est voluntas etc. Addit Sotus q. 3. universalium art. 2., etiam hanc: homo est humanitas, in sensu identico verum esse; quod tamen falsum est, quia homo includit aliquid, ex natura rei distinctum ab humanitate, scilicet subsistentiam. In sensu formali sumitur propositio, cum non tantum significatur â parte rei extrema esse idem, sed conceptus obiectivus prædicati enunciatur de conceptu obiectivo subiecti, idest, una ratio formalis prædicatur de alia. Unde ad veritatem huius prædicationis, per identitatem prædicati cum subiecto ex natura rei requiritur talis diversitas rationum formalium (si propositio non sit plane identica), quæ non excludat unionem formalem illarum, ut v. g. homo est animal, vera est in sensu formali, quia homo includit rationem formalem, quam dicit animal. Si vero huiusmodi unio excludatur, falsa est propositio, quamvis in sensu identico vera foret. Et ratio est, quia veritas prædicationis in sensu formali sumenda est ex rebus, prout intellectæ et significatæ sunt tali nomine, ut q. 2. supra diximus. In particulari autem cognoscere, quando huiusmodi unio rationum formalium excludatur in propositione, et quando non, ac proinde quando sunt veræ propositiones in sensu formali, quando falsæ: difficile est determinare. Explicandum tamen est, nam licet in sensu identico propositiones sint veræ, si tamen in sensu formali veræ non sint, negari debent, ut supra q. 2. dub. 2. ad secundum dicebamus, ubi rationem huius rei attulimus. Supposito ergo, quod termini propositionis aliquando sumantur in concreto, aliquando in abstracto:

[1] hoc est hoc, seu

Dico primo: ut sit vera propositio, in qua prædicatur concretum de concreto, solum requiritur idem subiectum vel suppositum formarum, quæ significantur in concreto per terminos propositionis; ita D. Thomas loco cit., et 3. parte q. 16. art. 1., ut admirativum est risibile, album est dulce etc. Licet enim potentia admirativa non sit potentia risiva, quia tamen idem est utriusque subiectum, quod significatur nominibus harum potentiarum in concreto, vera est propositio; similiter hæc: Deus est homo etc. vera est, ratio: quia quando duæ formæ uniuntur eidem subiecto, de illo prædicari possunt ergo et intrinsece. Probatur consequentia hoc syllogismo expositorio: nam hoc subiectum est risibile, hoc subjectum est admirativum: ergo admirativum est risibile etc., vide Suarez tom. 1. disp. 33. sec. 1. Ex quo â fortiori intelligitur, veram esse propositionem in concreto, cum alterum extremum est subiectum et suppositum alterius, ut corpus est album; nam corpus subiectat albedinem. Ratio est, nam forma prædicatur in concreto de subiecto vel de supposito in quo est, et idcirco prædicari potest de aliis concretis habentibus idem subiectum vel suppositum.

Dico secundo: concretum vere prædicatur de subiecto abstracto, quando forma in abstracto sumpta, est subiectum formæ significatæ in concreto; ita D. Thom. 2. dist. 27. q. 1. art. 2.: ut albedo est similis, quantitas est æqualis, albo etc. Ratio est, quia omne quod recipitur in alio, potest de illo vere prædicari in concreto; ergo cum æqualitas, albedo etc. in quantitate etc. recipiantur, de illa poterunt prædicari. Unde ad veritatem propositionis, in qua prædicatum est concretum, sufficit, ut subiectum propositionis sit subiectum formæ significatæ nomine concreto, vel illam includat,[1] homo est animal. Ex qua conclusione patet, nunquam concretum posse prædicari vere de abstracto proprio, ut: humanitas est homo, albedo est alba etc., quamvis de abstracto alterius concreti recte prædicetur, ut dixi. Ratio est, nam concretum substantiale, ut homo, idem est, ac subsistens in humanitate; humanitatis[2] autem non est subsistens in humanitate: ergo non est homo. Similiter album singnificat habens albedinem; sed albedo non est habens albedinem: ergo non est alba. Deinde forma abstracta nullum suppositum connotat vel subiectum, sed solum nomen abstractum significat ipsam formam: ergo solum vere de illa prædicari poterit aliquid, eo quod recipiatur in ipsa tanquam subiecto, aut quia includatur in eius essentia; sed concreta nec

[1] ut v. gr.

[2] humanitas

recipiuntur in abstractis propriis, nec includuntur in eorum essentia: ergo non prædicantur recte de illis.

[1] Supple: veræ Obiicies, hæ prædicationes[1] sunt: entitas est ens, existentia est existens; similiter quantitas est quanta, albedo est disgregativa visus, ac proinde alba; et tamen sunt concreta propria abstractorum: ergo etc. Ad primum respondent aliqui: excipienda esse ab hac regula transcendentia; et iis favet D. Thomas q. 2. de Veritate art. 4. ad 4-m. Respondeo tamen: si [2] Supple: ut ens sumatur ut includit existentiam, ita potens[2] significet idem quod existens, vera est illa prædicatio et formalis, quia de ente, [3] entitate, quæ quod[3] ex se non dicit actualem existentiam, prædicatur, quod actu existat; sed tunc id, quod prædicatur, est existens, et hoc non est concretum entis, sed existentiæ, atque ita non erit concretum proprium entitatis. Si vero ens sumatur ut non includit existentiam, sed solum significat id, quod possibile est, tunc propositio est prorsus identica, sicut ista: homo est homo, atque adeo tunc non prædicatur concretum de abstracto, sed idem de seipso. Ad secundum respondeo: existentia ipsa concipitur â nobis ut quid possibile, unde recte dicimus, existentiam, quam concipimus ut possibilem, iam existere; sed tunc illud existens, cum significet idem, quod actu existens, est concretum existentiæ actualis, non vero existentiæ conceptæ ut possibilis. Si vero existentia, quod est subiectum in dicta enunciatione, dicitur pro existentia actuali, tunc est prorsus propositio identica, sicut in 1-o argumento dicebamus. Ad tertium respondeo: quantitatem sumi posse dupliciter: primo pro concreto ex subiecto et quantitate, et hoc modo falsa est propositio; nam quantum est habens quantitatem, quod non est quantitas. Secundo sumitur quantum, relative cum tanto, et significat æqualitatem rei, cum aliquo modo dicimus: tantum esse hoc, quantum illud, et hoc modo quantitas dicitur quanta: sed tunc non prædicatur concretum de abstracto proprio, sed quantum relative dicitur de forma quantitatis absoluta, quæ est forma abstracta quanti absolute et non relative sumpti. Ad ultimum: si album significat habens albedinem, falsa est prædicatio; si vero album sumatur solum pro eo, quod visum disgregat, vera est, sed identica propositio.

Dico tertio: abstracta nunquam vere prædicantur de concretis in sensu formali. Est contra Durandum qui 1. dist. 24. q. 1. concedit hanc propositionem: homo est humanitas, sicut et *(Sotus)*

supra.[1] Probatur conclusio: Nam licet idem significent abstractum et concretum, ut in Deo: Deus et Deitas, ex modo tamen significandi abstractum substantiale excludit substantiam,[2] distinctam â natura significata in abstracto vel realiter, ut in creaturis, vel ratione, ut in Deo, quum tamen ex modo significandi includit concretum, ut Deus, homo, lapis, lignum, scamnum etc.: ergo si[3] non possunt vere prædicari de concreto. Cum enim, ut dixi, abstractum ex modo significandi excludat subsistentiam, sensus propositionis est: hominem subsistentem scilicet, esse quandam essentiam excludentem[4] quod falsum est. Idem proportionaliter de accidentalibus abstractis et concretis dicendum est.

[1] „Circa tertium."

[2] subsistentiam

[3] sic

[4] supple: subsistentiam,

Dico ultimo: genera et species in abstracto tunc vere prædicantur, cum id, quod prædicatur, est de essentia subiecti tanquam genus vel species; est Soti q. 3. de universalibus art. 2., Soncinæ 7. Metaph. q. 37. in probatione conclusionis, Niphi 3. Metaph. disp. 2. c. 4., Fonsecæ 5. Metaph. c. 28. q. 13. Unde ista propositio vera est: humanitas est animalitas, albedo est qualitas. Est tamen hæc conclusio contra Torrensem 1. p. q. 28. art. 2., disp. 2. dub. ult. ad 3-tium; Scotum 1. distin. 5. q. 1., et 7. Metaph. q. 7. et 8., qui huiusmodi propositiones aiunt esse falsas. Recentiores quidam aiunt, intelligendum esse Scotum de abstractis, abstractione ultima, non vero non ultima, ut humanitas, quam vult abstractionem ultimam ab humanitate; quia, aiunt, abstracta non ultima, licet præcisionem dicant â subiecto, seu significato materiali concretorum, non tamen abstracta sunt ab aliis magis abstractis, sed ea includunt: ut color coloreitatem, et ita color est aliquomodo concretum. At vero abstracta ultima abstrahunt etiam ab abstractis non ultimis, et significant rationes formalissimas suorum concretorum; ac proinde, sicut falsum est dicere, rationem formalem completam unius concreti, esse rationem alterius concreti: ita falsum erit, de humanitate animalitatem prædicare, licet identice vere prædicentur. Probatur tamen primo, has propositiones seu prædicationes esse veras. Nam secundum omnes, hæ sunt veræ prædicationes: albedo est color, color est qualitas etc.; ergo et ista: humanitas est animalitas; quia sicut color in essentia albedinis continetur, ita animalitas in essentia humanitatis; et sic illius propositionis sensus non est: essentiam coloris esse ipsam essentiam albedinis, sed tantum sensus est: essentiam albedinis continere essentiam coloris; ita sensus illius: humanitas est animalitas, est:

essentiam humanitatis continere animalitatem. Nec valet dicere, animalitatem esse magis abstractam, nam animalitas, coloreitas etc. solum possunt abstrahere â supposito, existentia, inferioribus, quia illa in proprio conceptu non includunt; sed ab his omnibus similiter abstrahit albedo etc.; siquidem nec subiectum excludit,[1] nec existentiam, nec inferiora, cum nullum universale includat sua inferiora, ut in sequenti disp. dicetur: ergo hæc omnia sunt æque abstracta; vel ostendant â quonam abstrahant ultima abstracta, â quo non similiter abstrahant non ultima. Sed contra hanc ultimam late Fonseca citatus sec. 5. Confirmatur: ideo genus in concreto recte prædicatur de specie, quia in illa includitur animalitas. Licet enim differentiæ non includant superiora genera, ut rationalitas animalitatem, species tamen etiam in concreto essentialiter includit ex genere et differentia, in abstracto, ut humanitas, ex animalitate et rationalitate, nec potest significare naturam humanam cum passione[2] ab animalitate, quam essentialiter includit. Probatur secundo: ad veritatem harum prædicationum sufficere id, quod diximus; tum quia inductione patet, nullum abstractum prædicari de abstracto, nisi sit illi essentiale; tum quia ad veritatem propositionis requiritur aliqua identitas extremorum, ut ex D. Thoma diximus; sed inter abstracta nulla alia esse potest, quam quod unum includatur in essentia alterius: ergo ad veritatem huius prædicationis id requiritur. Minor probatur: nam abstracta non significant subiectum vel suppositum, ratione cuius idem esse possunt, sed solam formam: ergo non potest esse alia identitas inter illa, quam quod unum includat alterum essentialiter.

[1] includit,

[2] præcisione

Disputatio III.

DE GENERE.

PRIMO UNIVERSALI.

Aristoteles in quarto Topicorum libro, hæc de genere docet. *Primo:* genus convenire omnibus speciebus, et de iis prædicari posse, ita loco 1-o n. 2. *Secundo:* prædicari *in quid* de speciebus, loco 2., 13., et 79., 80., 81. et 5. Metaph. tex. 33. *Tertio:* in eodem esse prædicamento cum speciebus, loco 4. 50., 51., 52. *Quarto:* non includit differentias, loco 13., 14., et 6. Top. loco 11.

Quinto: de quo non prædicatur genus, nec species prædicatur, loco 16., et contra de quo prædicatur species, prædicatur et genus, loco 15., et ubi est species, est et genus, loco 61. *Sexto:* genus de pluribus dicitur, quam species, loco 8., 9., 11., 22., 26., 72. *Septimo:* eiusdem rei si plura genera assignentur, unum sub altero contineri, loco 11., 12., 13. *Octavo:* genus non potest separari a specie, loco 24. et 25. *Nono:* debet esse univocum, loco 28. et 74., et ideo loco 71. ait: ens non esse genus. *Decimo:* quæ conveniunt generi, conveniunt et speciei, sed non contra, loco 31., 32., 33. et 72. *Undecimo:* non debet genus esse pars speciei, id est genus non esse unam tantum partem physicam speciei, loco 62. et 67. *Duodecimo:* genus non est accidens speciei, loco 68. et 6. Top. 36. *Decimotertio:* genus sub se habet plures species, scilicet in potentia, ut diximus, loco 68. et 71. *Ultimo:* genus esse tanquam materiam 7. Metaph. 43., quod disp. 2. q. 2. dub. ultimo explicavimus.

QUAESTIO PRIMA.

In quo consistat propria ratio huius universalis.

Certum est ex disp. præcedenti, genus esse speciem, et quidem infimam universalis. Sicut ergo ratio universalis in communi, consistit in aptitudine unius naturæ ad existendum in multis, et eius passio est, posse prædicari de multis: ita aptum[1] esse hoc vel illo modo in multis, est essentia generis, et eius passio est, posse prædicari de illis hoc vel illo modo, ut ex disp. præcedenti et q. 7. dub. 2. constat, ubi numerum universalium ex diverso modo essendi in multis colligendum diximus. Nunc ergo videndum, quid sit modus essendi in multis, proprius generis; ex eo enim essentia illius intelligetur.

[1] aptitudo

Dico primo: posse existere in multis intra essentiam illorum, est prædicatum essentiale huiusmodi universalis. Probatur: nam hoc universale debet habere aliquod prædicatum essentiale, sumptum â modo existendi in multis, per quod distinguatur a proprio et accidente; sed hoc non est aliud, quam posse esse in pluribus intra essentiam. Nam prorpium et accidens conveniunt extra essentiam: ergo per hoc distinguuntur. Confirmatur: genus prædicatur *in quid* de iis, quibus inest: ergo est essentiale illis.

Dico secundo: convenire intra essentiam per modum partis quasi materialis, recipientis in se aliam partem, est essentiale generi. Primum probatur: quia non potest esse aliud discrimen essentiale, per quod genus â specie differat, nisi quia genus convenit pluribus per modum partis, species per modum totius essentiæ; ergo. Secundum probatur: quia nullum aliud potest esse discrimen, per quod differentia â genere distinguatur, nisi quia genus convenit ut materia, differentia ut forma, quæ omnia eleganter docuit Aristoteles 5. Metaph. tex. 33., ubi varias acceptiones generis enumerans, quas Porphyrius ex eo loco sumpsit, ait: genus illud dici, quod primum est in rationibus, idest in essentialibus, et dicitur in eo quod quid est, id est prædicatur *in quid,* per quæ indicat, genus esse prædicatum essentiale inferiorum, cuius differentiæ, inquit, dicuntur qualitates. Et paulo post, differentiam ait esse qualitatem subiecti, quod materiam dicimus; et paulo superius genus dixerat esse subiectum differentiarum. Quo autem modo genus dicitur materia, disp. præcedenti, q. 2. dub. 7. diximus.

Dico tertio: essentiale est generi, posse habere plures species,
[1] essentiale quamvis non sit essentialiter[1] plures actu habere, et ab unica tantum specie desumi possit ut patet ex disp. præcedenti q. 6. et q. 5., ubi ostendimus, desumi posse ab una specie, licet, ut ibi dicebamus, forte nullum sit genus, quod non habeat plures species. Quales autem naturæ possint esse genera abstractione vel concrete etc., ex eadem q. 6. patet. Ex quibus apparet, genus hoc modo essentialiter definiendum: genus est universale, seu natura apta esse in multis, intra essentiam eorum, per modum partis materialis. Hac autem definitione, sicut et ea, quam q. 2. explicabimus, nec conceptus, nec secunda intentio definitur, sed natura generica in communi, quæ natura non est aliquid univocum omnibus generibus
[2] analogum accidentium et substantiarum, sed analogorum,[2] ut disp. præcedenti q. 5. dub. 4. et q. 7. dub. 1. diximus. Huiusmodi autem natura, cum possit esse genus tam in abstracto, quam in concreto
[3] Adde: ut sumpta,[3] in illa q. 6. circa tertium diximus, idcirco natura generica, quæ hic definitur, abstrahit ab utroque, scilicet abstracto et concreto, et solum definitur natura, quæ potest esse in multis per modum partis essentialis materialis, sive sit abstracta, sive concreta. Dices: definitio essentialis dari debet per genus et differentiam; at genus nullum super se habet genus, quia sequeretur genus esse

speciem, et ita duo universalia confunderentur. Respondeo: disp. præcedenti q. 7. dub. 1. diximus, universale non esse proprie genus, eo quod sit analogum; quia tamen genus habet aliquid commune cum aliis universalibus, quod ipsi est essentiale, nempe aptitudinem essendi in multis, et aliquid quo differt ab aliis essentialiter, ea scilicet quæ explicavimus: ideo dixi hanc definitionem essentialem esse, id est explicare solum essentialia generis. Qui tamen concedunt universale esse genus, aliter respondent, ut ex loco citato patet, sed supponunt universale esse formaliter ens rationis, quod jam supra refutavimus.

QUAESTIO SECUNDA.

An genus recte definiatur esse id, quod de pluribus differentibus specie potest praedicari in quid.

Præter definitionem generis ex Aristotele deductam quæstione præcedenti, alia generis definitio adfertur â Porphyrio, desumpta ex Aristotele locis citatis initio quæstionis, nempe esse id, quod de pluribus differentibus specie, in quæstione *quid est*, prædicatum;[1] quæ definitio non est essentialis, sed per proprietatem data. Ut enim disp. præcedenti q. 8. dictum est, posse prædicari de pluribus, est proprietas universalis: ergo posse tali vel tali modo prædicari, erit etiam proprietas huius universalis. Sicut enim ex eo, quod res potest esse in multis, sequitur: illam posse prædicari de illis; ita ex eo, quod tali potest modo inesse, sequitur: tali modo posse prædicari. Videtur ergo non esse bona hæc descriptio. Primo, quia pars non potest prædicari *in quid* de toto, ut homo est anima, ut docet Aristoteles 4. Top. loco 63. Et ratio est, quia totum et pars realiter distinguuntur, tanquam includens et inclusum; vera autem prædicatio *in quid*, exigit identitatem prædicati et subiecti, ex disp. præcedenti q. ultima. At genus est pars speciei, ut diximus, et habet Aristoteles 5. Metaph. tex. 30.; et ratio est, quia genus est pars definitionis: ergo et definitur, et ut pars definitionis prædicatur de specie: ergo est pars definiti. Ex quo rejicitur, quod aliqui respondent, genus non prædicari ut est pars, sed ut dicit totam essentiam speciei in confuso. Secundo: etiam differentia contrahens genus, prædicatur de pluribus differentibus specie *in quid*, ut docet Aristoteles 7. Top. c. 2. initio; lib. 4. loco 81.;

[1] prædicatur

lib. 7. loc. 31., lib. 1. c. 17. Et ratio est: nam ideo genus prædicatur *in quid,* quia est de essentia eius, de quo prædicatur; at differentia generis est essentialis speciebus, hominis v. g. homo. [1] Ad hæc tota definitio speciei, prædicatur de specie *in quid.* Ergo etiam quælibet pars definitionis, et propter hæc Vallius lib. 1. Quæst. dialecticarum c. 20. ait, hac definitione non distingui genus â differentia. Tertio: genus prædicatur non solum de pluribus specie differentibus, sed etiam de pluribus differentiis: ut animal prædicatur de rationali et irrationali. Item prædicatur de pluribus numero differentibus, vere enim dicimus: Petrus est animal etc., idque non tantum mediate, sed etiam immediate, si vera est sententia D. Thomæ, quod sub eadem specie non possit esse nisi unus numero angelus, tunc enim ratio generica mediate [2] prædicabitur de differentibus numero. Obiicies: etiam posset ens prædicari de pluribus differentibus specie. Sed ut ex disp. præcedenti q. 7. patet, ens non est universale, nec genus, omne autem [3] genus debet esse univocum, ut ibi ex Aristotele diximus, et idcirco in definitione generis subintelligenda est illa particula: univoce. Obiiciunt alii: proprietates, ut sensitivum etc. prædicari de differentibus specie. Sed si sensitivum accipiatur ut proprietas, prædicatur *in quale* et *in quid.*

[1] homini v. gr. rationalitas.

[2] immediate

[3] enim

Circa primam obiectionem explicandum est, quomodo genus contineat differentias, et in universum quomodo contineat sua inferiora de quibus dicitur. Sciendum ergo est: genus non ita esse partem speciei, ut aliquomodo respectu eius non possit dici totum. Aristoteles enim 5. Metaph. tex. 20. ait, genus esse partem speciei, et speciem partem generis, et Porphyrius c. de specie in fine, et c. 7. ait, genus esse totum quoddam, sicut et speciem, et in universum omnia universalia, tota quædam esse, continentia sua inferiora, docet Aristoteles 1. Phys. tex. 4., et idem 2. Poster. tex. 22. sub universali, ait, latere æquivocationem, id est, ut 7. Phys. tex. 30. explicat: latere multa; et 4. Phys. tex. 23. hominem, ait, esse in animali, et genus tanquam partem in specie. Cum vero totum illud dicatur, quod habet partes, quas in se continet ex 5. Metaph. tex. 28., explicandum est, quomodo universalia sint tota, et contineant inferiora, et quidem si sermo sit de partibus physicis: an scilicet universalia dicant omnes partes physicas, ac proinde totum physicum? Ex dictis disp. præcedenti dub. 7. q. 2. constat: genus, speciem, differentiam desumi â toto physico, ac proinde

hoc sensu universale esse totum. Si autem sermo sit de toto composito metaphysico: an scilicet genus v. g. sit totum metaphysicum continens inferiora tanquam partes, vel potius sit pars metaphysica sui inferioris, maior est difficultas. Non tamen est controversia, an natura generica in eodem individuo contineat differentias; cum enim â parte rei, genus et differentia sit eadem entitas indistincta, certum est, ab eadem simplici entitate utrumque contineri. Sed propter hanc rationem non magis dici potest genus continere differentias, quam ab illis contineri, siquidem utrinque est eadem entitas. Sed quæstio est: an genus (et eadem est ratio de aliis universalibus), ut abstrahit ab inferioribus, contineat illorum differentias.

In qua re certum est primo: genus aliquomodo esse partem inferiorum, aliquomodo totum respectu illorum; et idem dicendum de aliis universalibus. Cum igitur totum dicatur id, quod partes continet, Porphyrius c. de differentia ait, genus continere differentias in potentia; et favet Aristoteles, cum genus vocat materiam; ergo sicut in materia non sunt formæ, nisi in potentia: ita in genere non sunt differentiæ;[1] et hoc videtur docere Caietanus c. 3. de ente. Et mihi quidem certum est, genus non continere species vel differentias ita, ut in ipsa ratione generis includatur formaliter differentia, sicut in ratione speciei includitur genus et differentia. Ita Aristoteles 7. Metaph. tex. 42., ubi id probat, quia si genus habet differentias: ergo, cum differentiæ sint contrariæ, habebit contraria; idem 4. Top. loco 14., et 10. Metaph. c. 24., ubi per differentias, ait, dividi genus. Ex quo sumitur ratio â priori huius rei, nam universale debet esse unum aliquod; at per differentias multiplicatur et in plura dividitur: ergo si habet differentias, non est una natura: ergo nec universalis. A posteriori patet, nam si genus includit differentias: ergo cum ipsum prædicatur de aliqua specie, prædicantur omnes differentiæ quas includit, siquidem totum id prædicatur, quod formaliter est in genere. Deinde, si continet genus differentias, male ab Aristotele diceretur, genus esse partem speciei; esset autem species, cum præter differentiam additam generi, nihil aliud necessarium sit ad hoc, ut sit species. Et iisdem argumentis reiiciuntur, qui docent, continere genus differentias in confuso. Nec necessarium,[2] docuit Caietanus cap. de differentia; solum enim ait, naturam genericam, in diversis individuis diversarum specierum, coniunctam esse diversis differentiis, quod verissimum est, quamvis cum univer-

[1] Subintellige: nisi in potentia

[2] contrarium

sale non sit â parte rei, potius dici debeat naturam, quæ per abstractionem fit genus, coniunctam esse diversis differentiis.

Secundo certum est, genus esse partem speciei metaphysicæ, ut probat prima obiectio, et nos explicavimus quæstione præcedenti. Sed sicut huiusmodi compositio metaphysica non est nisi per intellectum, ita non est pars, nisi per intellectum distinguatur â differentia. Ratio est, nam species genere et differentia constat, et genus non includit differentiam: ergo est comparatio,[1] cum differentia constituens speciem.

[1] pars

Tertio certum nihilominus est, secundum Aristotelem loco citato genus dici posse aliquomodo continere differentias, et quodlibet universale sua inferiora, non quidem formaliter, sed continentia quadam universali, quæ in eo consistit, ut sit unum aliquid, quod dicitur continere, potens participari â multis. Huiusmodi continentia autem non requirit, ut actu sint ea, quæ continentur, sed sat est, ut continens non repugnet esse in multis, ac proinde saltem potestate multa contineat; non quod continentia sit in potentia, sed quia licet illa continentia sit actu, non tamen petit, ut actu sint, quæ continentur, eo quod hæc continentia est solum communitas et indifferentia ad plura in quibus esse potest; at vero species continet formaliter genus et differentiam. Sed quid-quid sit de hoc, ad primum argumentum respondeo: partes physicas, nempe materiam et formam non prædicari de toto, et de illis loquitur ibi Aristoteles; partes vero metaphysicas, ut genus et differentia, prædicantur dè toto, nempe de specie. Ratio disparitas[2] est, quia partes physicæ sunt entitates realiter distinctæ; et ita una pars non dicit totam entitatem totius, ac proinde non potest in recto prædicari de composito physico; at vero partes metaphysicæ sunt prædicata, quæ intellectus educit ex tota entitate rei, et ita quælibet pars metaphysica includit totam entitatem rei, ut illo dub. 7. diximus, et ita prædicari potest de illo. Quia ergo genus dicit totam entitatem rei de qua prædicatur, licet non omnimode: ideo, cum prædicatur genus de specie, prædicatur tota entitas de tota entitate diverso modo concepta.

[2] disparitatis

Quærunt aliqui: prædicatur-ne genus de specie, ut totum potentiale, vel pars? Respondeo: si illud *ut,* sumatur reduplicative, ita scilicet ut significet, rationem formalem cur vere prædicetur, esse quia est pars, etc.: neutro modo prædicari, nam ratio formalis, cur vere prædicetur, est aliqua identitas prædicati cum subiecto.

Si autem sumatur specificative, tunc vere id quod est physice totum (quamvis methaphysice sit pars), prædicatur in recto, ut: homo est animal, eo quod sit identitas realis prædicati cum subiecto, quod non accideret si pars physica prædicaretur.

Ad secundum: prædicari *in quid,* dupliciter sumitur. Primo pro eo, quod est prædicari quidditative, id est, ut ait Aristoteles 1. Top. c. 4. ita prædicari, ut per illud prædicatum apte respondeamus ad quæstionem, qua quæritur: quid res sit, ut: quid est homo? est animal. Et sic genus et differentia prædicantur *in quid,* quod solum vult Aristoteles locis citatis. Secundo, prædicari *in quid* significat non tantum prædicari essentialiter, sed etiam tanquam aliquid subsistens, et non veluti adhærens alteri; nam ut disp. præcedenti q. ultima diximus, ea omnia, quæ prædicantur tanquam aliquid adhærens alteri, prædicantur *in quale.* In definitione igitur generis, prædicari *in quid,* significat essentialiter tanquam aliquid per modum stantis, et non tanquam alterius inclusi in eadem essentia, cui significetur adiacere; differentia autem prædicatur de specie, non ut per se stans, sed ut adiacens alteri, et tanquam forma limitans genus: ergo potius prædicatur *in quale.* Antecedens probatur: nam differentia prædicatur adiective, ut homo est rationalis, sensitivus etc.; adiectiva autem significant formam adiacentem alteri: ergo prædicantur per modum adiacentis. Iam ergo respondeo ad argumentum: differentiam prædicari *in quid,* solum primo modo, et ideo ut disp. 5. dicemus, debet prædicari *in quale quid;* at vero secundo modo prædicari *in quid,* proprium est et essentiale generi. Definitio vero prædicatur quidem quidditative, sed sicut tota definitio non est unum prædicatum, sed duplex; ita non eadem ratione tota prædicatur, sed una illius pars prædicatur ut genus, altera ut differentia. Dices: genus sumi potest adiective, ac proinde veluti adiacens, et differentia substantive, et quasi per se stans: ergo saltem tunc genus prædicabitur *in quale quid,* differentia *in quid.* Respondeo: si genus sumatur adiective, non significabitur ut genus, sed ut differentia superioris generis cui significatur adiacere, ut vivens, sensitivum etc. adiective sumpta, sunt differentiæ. Si vero differentia substantive sumatur, est genus, ut sensitivum substantive sumptum id est quod animal; ac proinde non est differentia, sed genus.

Ad tertium: certum est, genus in abstracto non prædicari de differentia in abstracto, ex disp. 2. q. ultima; nec item genus in

concreto de differentia in abstracto, ut: rationalitas est animal etc., ut Iandunus recte 3. Metaph. q. 12.; cuius ratio patet eo citato loco, dicto secundo. Nunquam enim concretum de abstracto vere prædicatur, nisi cum forma in abstracto sumpta, est subiectum formæ significatæ in concreto, ut: qualitas est alba etc. Genus autem, cum significetur per modum per se stantis, non inhæret differentiæ: ergo non potest prædicari in abstracto; solum ergo prædicari potest genus in concreto de differentia in concreto. Et tunc, si differentia in concreto sumatur pro totali suo significato, nihil aliud est, quam natura specifica; significat enim differentiam in natura, quam contrahit, ut rationale ut est concretum, significat habentem rationalitatem, et hoc modo genus prædicatur de illa differentia tanquam de specie. Si autem differentia in concreto significata, solum accipiatur pro suo formali significato, videlicet pro illa ratione obiectiva, per quam natura sit rationalis, tunc genus non prædicatur *in quid* de illa, sed accidentaliter, ut Fonseca recte 3. Metaph. tex. 10., et Soncinas 4. Metaph. q. 20. Et ratio est: nam id solum prædicatur id,[1] quod est de quidditate et essentia subiecti, per huiusmodi enim prædicata duntaxat apte respondemus ad quæstionem: quid est? Sed genus non est de essentia differentiæ, differentia enim non includit genus, ut disp. 5. dicemus.

[1] in quid

Ad id, quod ultimo loco addebatur, genus prædicari de differentibus numero, respondent Lovanienses in cap. de genere: genus respectu individuorum esse universale quoddam innominatum, medium inter genus et differentiam. Ratio est, quia respectu illorum non est genus, cum non prædicetur de differentibus specie: ergo distinguitur. Et quidem mihi certum est, genus esse universale etiam respectu plurium numero differentium. Probatur: nam genus eadem aptitudine est aptum, esse in differentibus multis specie, ac numero; siquidem eodem actu indivisibile est in essentia, et in singularibus illam essentiam continentibus: ergo aptitudo generis ad essendum in multis, non est solum ut sit in multis speciebus, sed et individuis. Deinde genus etiam in individuo est tanquam pars materialis essentialis: ergo tanquam genus. Ad hæc, disputatione sequenti ostendam, solum esse de ratione generis prædicari de pluribus differentibus essentia, sive sint individua, sive rationes communes, et ita non esse de ratione speciei subiicibilis, ut sit universalis. Respondet Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 14. sec. 3.: solum mediate prædicari de differentibus numero. Contra:

sive mediate, sive immediate prædicetur, est apta natura generica esse in individuis: ergo respectu illorum est universalis; vel ergo genus, vel sextum universale, ut volunt Lovanienses. Respondeo ergo: de ratione generis solum esse, ut sit aptum esse in multis specie differentibus, ac proinde eius aptitudo est, ut sit in essentialiter distinctis. Nam ut disp. præced. q. 7. dub. 4. diximus, genus ex vi modi essendi in multis, aptum est esse in differentibus specie, quia scilicet est in illis tanquam pars materialis essentiæ, ac proinde per aliam partem essentialem limitabilis. Unde etiam cum prædicatur de individuis eiusdem speciei, adhuc est genus, quia retinet aptitudinem essendi in distinctis specie, et non est in illis ut tota essentia illorum, quomodo est species, ac proinde ex vi modi essendi in multis, non potest esse nisi in distinctis numero, per quod differt â genere. Non ponitur autem in definitione generis, quod prædicatur de differentibus numero; quia id includitur in eo, quod dicitur prædicari de differentibus specie. Dices: si faciam hanc prædicationem: hoc animal est animal, ita ut per hoc animal non demonstrem aliquod individuum existens, sed solum intelligam naturam genericam contractam per differentiam individualem, præcisam â differentia specifica, tunc genus prædicabitur tanquam tota essentia; siquidem tota essentia huiusmodi animalis præcise significata sine differentia essentiali, est essentia animalis: ergo tunc genus prædicabitur tanquam species. Respondeo: licet hoc concedi posset de huiusmodi individuis incompletis, existimo tamen, genus etiam hoc modo non prædicari ut speciem. Ratio est, quia ut disp. sequenti ostendam, de ratione speciei est, ut non possit esse nisi in solo numero distinctis, eo quod sit in singularibus tanquam tota essentia eorum, nec possit esse pars metaphysica essentiæ; at genus etiam de huiusmodi immediatis individuis non prædicatur ut integra essèntia, et quæ non possit esse pars metaphysica alterius. Licet enim sit tota essentia illius individui ut probat obiectio, quia tamen illud individuum non est completum, nec ipsum genus est completum et perfectum, sed pars metaphysica individui incompleti. Hinc est, ut ita prædicetur de his individuis, ut eodem modo abstractum prædicari possit de specie differentibus, et ita semper prædicatur ut pars individui habentis completam essentiam.

Ex his solvitur id, quod quærit Fonseca loco citato: an eadem relatione referatur genus ad speciem et individua? Si enim per relationem intelligatur aptitudo, quæ revera non est relatio, ut

disp. 2. q. 5. docuimus, respondeo: eadem aptitudine esse aptum genus, ut sit in differentibus specie et *(numero)*. Probatur: nam eodem actu est in specie et individuo: ergo cum aptitudinum diversitas sumatur ex diversis actibus, ut loco citato et q. 7. dicebamus, erit eadem aptitudo ad utrumque. Si vero per relationem intelligat ens rationis fictum ab intellectu, sive plures, sive una fingatur relatio, non laboro, ne tamen figmenta multiplicentur, unica relatione referri potest quodlibet universale ad omnia inferiora mediata et immediata, sicut paries albus unica relatione refertur ad omnia alba, secundum communiorem sententiam.

Disputatio IV.

DE SPECIE.

Tres ponit Porphyrius speciei definitiones. Prima est: species est, quæ ponitur sub genere. Secunda: species est, de qua genus *in quid* prædicatur. Tertia: species est, quæ prædicatur de pluribus differentibus in eo, quod quid est; quam ait scilicet speciei infimæ convenire. Quod si interdum prædicetur *in quale,* ut cum dico, quale animal est hoc? et respondeatur: elephas, id fit, quia tunc nomine speciei differentia significatur. Ex his definitionibus apparet, speciem habere et quod subdatur generi, et quod sit in inferioribus. Ideo primum agemus de specie ut generi subiicitur, tum ut inferioribus communicatur.

QUAESTIO PRIMA.

An species ut subiicitur generi sit universale.

Dico primo, eadem natura potest esse species subiicibilis, quatenus includit aliquod prædicatum essentiale, quod pluribus convenire potest, et species universalis, quatenus potest esse in multis. Probatur: nam esse subiicibile nihil aliud est, quam in se claudere aliquod prædicatum commune cum aliis; at quælibet species in se claudit genus: ergo. Esse vero universale, est esse aptum ut sit in multis, quod certum est naturæ specificæ præcisæ â differentia individuante convenire: ergo etc. Et licet huiusmodi natura non

per ens rationis constituatur subiicibilis, sicut nec universalis, nihilominus â nobis concipi non potest species ut quid superius vel inferius, sicut nec universale, sine habitudine et respectu ad alia, ut disp. 2. q. 5. dub. 3. diximus; et ideo relatio aliqua rationis concipitur â nobis in specie ut subiicibile, et in specie ut respiciente inferiora, quamvis ut dixi, id quod dicit subiici vel esse universale, non sit illa relatio; et hæc fuit causa, cur recentiores quærerent: an sint duæ relationes in specie.

Dico secundo: denominationes speciei: subiicibilis et universalis, non sunt idem formaliter, ita Albertus tract. 4. cap. 2. Probatur: nam natura non est universalis, nisi quatenus est apta esse in multis; sed quatemus generi subiicitur, non est una in multis, sed potius una ex multis, quibus inest genus: ergo in eadem natura specifica sunt diversæ denominationes formaliter, speciei subiicibilis et universalis. Confirmatur: speciei, ut universalis est, convenit *(relatio ad inferiora; ut subjicibilis est, relatio ad superius),* et ita ex se, species ut species est, nec hanc, nec illam relationem postulat.

Dico tertio: denominatio speciei subiicibilis et universalis, non solum sunt diversæ, sed etiam, si in communi sumantur, nullum inter se ordinem habent, aut connexionem necessariam, quod idem est. Est contra Caietanum cap. de specie, quæstione: an species habeat unam tantum habitudinem? Vult enim rationem speciei prædicabilis, oriri ex ratione speciei subiicibilis. Sed primo probo: speciem universalem non oriri ex specie ut subiicibili; tum, quia species subalternæ sunt species subiicibiles, non sunt tamen species prædicabiles, sed genera; tum, si natura Gabrielis angeli non est multiplicabilis, est species subiicibilis, ut mox dicam, non prædicabilis; tum denique, quia certum est, rationem speciei prædicabilis non oriri effective â ratione speciei prædicabilis:[1] ergo, si aliquo modo dicitur oriri, maxime, quia prius debet concipi ut subiicibilis, quam ut prædicabilis, quod tamen experientia constat non esse verum. Secundo probo: speciem ut subiicibilem, non oriri ex specie ut prædicabili. Probatur: tum, quia species subiicibilis separatur â specie prædicabili in specie subalterna; tum, quia perfecta ratio speciei subiicibilis est in angelis, etiamsi non sint multiplicabiles, et tamen tunc nullo modo esse possent species universales, ex disp. 2. q. 6.

[1] subjicibilis

Dico quarto: non solum species prædicabilis et subiicibilis non necessario connexæ sunt, ut dixi, sed nec species, ut subiicibilis generi, necessario petit esse universalis. Est contra Toletum cap.

de specie q. unica, circa primum argumentum, qui licet concedat, speciem formaliter ut subiicibilis est, non esse universalem, ait tamen, non posse esse speciem subiicibilem, nisi etiam simul sit universalis. Est tamen hæc conclusio Alberti loco citato, Soncinatis 12. Metaph. q. 15. ad primum, ubi experientia, ait speciem subiicibilem non necessario esse universalem. Probatur primo: essentia generis in eo consistit, quod sit aptum esse in pluribus specie differentibus etc.; eius passio est, posse prædicari de differentibus specie; at ex his definitionibus colligi non potest, illud, de quo genus immediate prædicatur, debere esse universale, sed tantum, debere esse distincta specie: ergo non est necesse, speciem generi subiectam esse universalem. Secundo: possibile est, dari naturas aliquas, quæ non sint multiplicabiles numero, quales de facto vult esse naturas angelicas D. Thomas 1. p. q. 50., quod licet verum non existimem, nullam tamen video implicantiam, cur talis natura dari non possit. Ab huiusmodi autem natura abstrahi posset ratio generica, quæ prædicaretur de pluribus differentibus, et tunc species subiicibilis non esset universalis. Ex quo apparet, genus ex se non postulare, ut id, cui immediate aptum est inesse, sit universale, vel singulare, ut in fine disputationis dicebamus, sed solum postulat, ut sint diversa essentialiter quæ ipsam rationem generica, ut partem materialem includant essentialem. Ex quo solvitur argumentum Molinæ in locum citatum D. Thomæ, quo probat. secundum Thomistas genus infimum esse angelorum speciem, quia ait, solum prædicatur de solis numero diversis, non speciebus diversis.

Dico quarto et ultimo: species est universale solum respectu inferiorum, non vero respectu generis, cui subiicitur. Probatur: universale est id, quod est aptum esse in multis; sed species ut subiicitur generi, seu quod idem est, respectu generis, non est apta esse in multis, imo ut conclusione secunda dicebam, est potius apta ex multis esse, et solum est apta esse in multis singularibus: ergo solum respectu singularium erit universale. Similiter non prædicatur de multis generibus, sed tantum de multis individuis: ergo. Ex his patet, speciem subiicibilem recte per genus describi a Porphyrio, ut notat Fonseca 5. Metaph. c. 15. q. 4. sec. 7., quia hac descriptione explicatur aliquid speciei conveniens, ut ex dicto 1. patet. Addunt alii, quia unum relativum per aliud relativum definiendum est, de quo, capite de relatione.

QUAESTIO SECUNDA.

In quo consistat propria ratio et essentia speciei, ut universale est.

Certum est, speciem esse universale distinctum ab aliis, ac proinde convenire illi totum id, quod est de ratione universalis, nempe esse unum, et aptum ut sit in multis. Certum etiam est, essentiale esse speciei, quod possit esse in pluribus intra essentiam; et ratio est, quia per hoc distinguitur a proprio et accidente, ut ex disp. 2. q. 7. patet. Sed quia hæc omnia communia sunt ei cum genere, difficultas est: in quo consistat ultima eius differentia et ratio essentialis? Aliqui existimant, differentiam universalium desumendam ex illorum plurium, in quibus esse possunt, discrimine, et ita ultimam rationem essentialem speciei in eo consistere, quod in solis numero diversis esse possit. Sed contra est, ut Fonseca recte 5. Metaph. c. 28. q. 15. sec. 3.: nam si ultima differentia universalium sumatur ex discrimine illorum, in quibus esse possunt, diversum universale constituet differentia ultima, et subalterna, quia infima in solo numero diversis, subalterna etiam in distinctis specie esse possunt; et idem de proprio et accidente dici posset, siquidem aliqua accidentia existunt in solis numero diversis, alia etiam in specie diversis.

Dico ergo: ultimam et propriam rationem, seu differentiam speciei sumi ex modo existendi in pluribus, quod scilicet existat in pluribus tanquam tota illorum essentia. Ita Albertus loco superius citato, Scotus q. 12. et 17., Boëthius hic. Probatur: universale est illud, quod aptum est esse in multis; sed species aptitudinis et differentiæ, sumuntur ex actibus illius aptitudinis, ut disp. 2. q. 5. et 7. diximus: ergo et species universalium; et ita quot sunt diversi modi existendi in pluribus, tot sunt universalia, ut illa q. 7. dicebamus. Differentia autem huius universalis non potest esse alia, quam quod existat in multis tanquam tota illorum essentia, cum genus et differentia illorum, sint in multis tanquam pars. Ex hoc manifeste sequitur, speciem in pluribus solo numero diversis esse posse. Nam species est tota essentia eorum in quibus est: ergo illa conveniunt in tota essentia: ergo per solas differentias individuales, quæ sunt extra essentiam, differrent. Essentia ergo huius universalis in eo consistit, ut sit natura apta esse in multis tanquam tota illorum essentia, et sicut de genere dicebamus disputa-

tione præcedenti, essentiale etiam est speciei, posse habere plura sub se, quamvis actu non habeat, et ab unico individuo abstrahi possit. Ex quo etiam loco patet, quid definiatur hac definitione; eodem enim modo philosophandum de specie, quo de genere. Qualis autem sit, et quomodo fiat compositio speciei ex genere et differentia, patet ex disp. 2. q. 2. dubio 7. Obiicies: individium eo modo componitur ex essentia specifica et differentia individuali, quo species ex genere et differentia: ergo individum constat ex essentia specifica ut patet:[1] ergo species est in multis ut pars. Antecedens probatur a Fonseca 5. Metaph. c. 6., et nos disp. 2. q. 2. dub. 6. ostendemus, differentiam individualem sola ratione distingui a specie, et ita ex illa et specie fieri quoddam compositum metaphysicum per intellectum. Respondeo: species in individuo continetur ut pars individui, non tamen ut pars essentiæ vel naturæ; sic enim individua essentialiter distinguerentur, ac proinde et definiri et scientia de illis immediate dari posset, quod est contra Aristotelem, qui etiam in primo de genere animalium[2] in fine: marem et fœminam, licet numero distinguantur, specie tamen ait, non distingui. Et ratio est: quia differentia individualis non addit essentiæ gradum aliquem perfectionis diversæ, ut addit differentia esssentialis, sed solum est quædam determinatio essentiæ, quæ facit illam esse ens determinatum, sine qua determinatione nulla res esse potest. Unde fit, ut ex huiusmodi differentia individuali non nascantur peculiares passiones, quales oriri solent ex differentia essentiali, nec sit principium novæ et distinctæ operationis, id quod ad differentiam essentialem necessarium est, ut disp. 2. q. 2. dub. 6. ad 4. ex D. Thoma dicebamus.

[1] parte

[2] lib. 1. De generatione animalium cap. 23.

Ex his sequitur 1-o: falli Rudolphum Agricolam lib. 1. Inst. dialecticarum c. 6. dicentem, speciem comparatam ad individua, esse genus. Probat: nam Aristoteles De longitudine et brevitate vitæ vocat hominem genus; item Seneca lib. 8. epist. 1.; et idem Aristoteles 1. De partibus animalium cap. 4. Socratem vocat speciem. Fallitur inquam, nam species infima non prædicatur de differentibus pluribus essentialiter, ut dixi, cum eius individua non distinguantur specie et essentialiter. Dicuntur autem diversa genera aut species hominum, non quod sint specie diversi homines, sed quod ætate, moribus, conditione, vitæ ratione etc. diversi sint homines, Aristoteles[3] aliud docet, quam Socratem et Coriscum non distingui specie, quod verissimum est, ut disp. 2. q. 3. dicto 2. ostendimus. Sequitur 2-do: rectam esse speciei

[3] nec Aristoteles

definitionem allatam a Porphyrio, scilicet speciem esse, quod de pluribus solo numero differentibus *in quid* prædicatur; quæ tamen descriptio potius est, per passionem data, quam essentialis definitio. Ratio est, nam species est in singularibus non adhærendo alicui speciei,[1] sed recipiendo differentias individuales: ergo prædicatur tanquam forma non adhærens subiecto, et est de quidditate eius, de quo prædicatur; huiusmodi autem esse prædicationem *in quid* disp. præced. q. 2. ad 2-um diximus. Quod vero de solis numero differentibus prædicetur, iam ostendimus.

[1] parti

Contra hanc descriptionem obiici potest primo: genus prædicari potest de differentibus numero, ut de pluribus angelis etc., ut disp. præced. q. 2. ad ultimum diximus; ergo non est proprium speciei etc. Secundo: Deus prædicatur de pluribus personis divinis solo numero differentibus, et tamen non est species. Tertio: rationale prædicatur de hoc et illo rationali: ergo non sola species prædicatur de numero differentibus. Ad primum respondeo: prædicari quidem genus de numero differentibus, sed ita, ut non repugnet illi prædicari de differentibus specie; at vero speciei infimæ, cum sit in inferioribus tanquam tota essentia, repugnat prædicari de distinctis specie. Ad secundum respondeo: definitio ita est intelligenda, quod illa plura differant numero in ratione significata per conceptum communem essentiæ, quæ prædicatur. Nam, ut disp. 2. q. 1. explicavi, natura universalis debet multiplicari in illis pluribus, quibus inest, et de quibus prædicatur; at vero Pater et Filius in divinis non differunt in ratione significata hoc nomine Deus, sed sunt unus numero Deus, et diversitas est in personalitatibus. Ad tertium: sicut album de hoc et illo albo prædicatur ut species: ita dici potest, rationale de hoc et illo rationali prædicari ut speciem, licet de hoc et illo homine prædicetur *in quale,* ac proinde non ut species.

QUAESTIO TERTIA.

Quid sit, et quomodo praedicetur individuum, quod immediate subditur individuo[2].

[2] speciei.

Tria sunt in præsenti quæstione explicanda. Primum est: an singularia omnia habeant unam rationem communem abstractam ab illis, ut singularia sunt? Secundo: an singulare definiri possit, et quomodo? Tertio: quomodo prædicetur individuum tam deter-

minatum, quod scilicet unum aliquod singulare signifiat, ut Plato, hic homo etc.; quam vagum, quod non significat determinatum aliquod singulare, ut quidam homo; et an hoc individum sit universale, scilicet vagum?

Circa primum suppono: individuum seu singulare idem significare, quod compositum ex natura specifica et differentia individuali, quæ duo intrinsece componunt individuum, ut genus et differentia speciem. Jam ergo controversia est, an omnes differentiæ individuales in aliqua ratione communi, essentiali ipsis, convenire possint?

Prima sententia Alberti cap. de genere, Toleti alicubi, dicentium: nullam dari communem rationem pluribus individuis, ut individua sunt, seu pluribus differentiis individualibus, sed solum nomen esse commune. Probatur primo: nam omnes differentiæ sunt primo diversæ, et conceptus simplices, ut disp. sequenti dicetur, ac proinde in nullo essentiali conveniunt: ergo similiter differentiæ individuales; at si abstrahi posset ratio singularis, in ea convenirent omnes differentiæ individuales: ergo non potest abstrahi. Secundo: si præscinderetur huiusmodi ratio communis ab omnibus individuis, illa prædicaretur de quolibet individuo non ut genus vel species, siquidem singulare non est essentiale prædicatum individuorum omnium, si enim esset, individua omnia essentialiter distinguerentur: ergo est sextum universale.

Contraria tamen sententia est Divi Thomæ 1. p. q. 29. art. 1. ad 1., et q. 30. art. 4.; Caietani c. de specie sub finem, ubi citat D. Thomam q. 9. De potentia art. 2. ad 1-um et art. 4. dicentem, in Socrate considerari posse et naturam, et modum particulariter existendi, qui modus communis est omnibus individuis, cum omnia individua existant particulariter.

Dico breviter: rationem individui seu singularis posse præscindi ab omnibus individuis, et ista ratio communis erit omnibus individuis, ut singularia sunt. (Deo semper excepto, cui nullum prædicatum univoce commune dari posse cum creaturis, cap. de substantia probabimus). Probatur conclusio: Petrus et Paulus in eo conveniunt, quod habeant aliquem gradum positivum constituentem eos incommunicabiles et distinctos â quolibet alio, et hoc illis convenit, quatenus sunt singularia: ergo illis, ut singularia sunt, dari potest ratio communis singularitatis. Probatur consequentia: nam omnia similia, in eo, in quo sunt similia, concipi possunt, licet eorum discrimen non concipiatur, quod est funda-

mentum cur gradus universalis â singulari præscindi possit. Confirmatur: singularitas in communi intelligi potest, et illa est ratio positiva, scilicet modus substantialis naturæ per quem fit natura positive individua: ergo datur ratio communis omnibus singularibus.

Quid vero significet singulare seu individuum formaliter? explicandum est. Et quidem male Scotus c. de substantia q. 1. ad 2-dum ait: singulare significare relationem ad universale; nam Deus singularis est, tamen sub nullo universali clauditur. Deinde huiusmodi relatio est ens rationis, nec est nisi fingatur ab intellectu; res autem â parte rei singularis est et individua. Ut igitur supra dicebam, singulare idem est, quod unum numero, non quidem communiter dictum, qua ratione diximus disp. 2. q. 5. dub. 2. decem numero dari prædicamenta, sed quatenus unum numero idem significat, quod ita esset indivisum, ut non possit esse in pluribus per identitatem, quomodo universalia non sunt unum numero, cum divisa sint et multiplicata in inferioribus, id quod singularibus convenire non posse, loco cit. q. 4. dicto 1-o ostendimus. Et idem significat individuum, nisi quod expresse significet negationem divisibilitatis dictæ, scilicet id, quod ultimo determinatum est, nec potest in plura dividi. Huiusmodi ergo gradus individuales, per solum intellectum distincti â specifica natura, conveniunt in eo, quod sint ultimo constituentes rec communicabilem [1] pluribus naturis per identitatem. Ad primum respondeo: huiusmodi ratio præcisa quam Caietanus vocat modum existendi Petrum, analogam esse, propter transcendentiam quam habet respectu omnium differentiarum individualium. Licet enim præscindat illa ratio ab illo et hoc principio individuationis, hoc tamen et illud principium individuationis etiam quatenus inter se distinguuntur, sunt gradus positivi, qui dividi in plura non possunt, et particularem modum existendi, [2] eo ipso, quod non sunt universales, ac proinde distinguuntur inter se per rationes ex se indivisibiles. Sicut ergo ens propter similem transcendentiam nullam fecit compositionem, ut disp. 2. anteprædicamentali q. 4. ostendam, et ita quamvis ens sit commune decem prædicamentis, hæc tamen omnino simplicia sunt et primo diversa: ita in præsenti de differentia individuante, et etiam specifica dicendum est. Ad secundum: ratio singularis respectu huius et illius differentiæ individuantis est transcendens, ac proinde non est universale; respectu autem individui,

[1] rem incommunicabilem

[2] Supple: habent

singulare et individuum in concreto prædicantur quidem essentialiter, ac proinde, si ad rationem differentiæ hoc sufficiat, prædicabitur ut differentia, vel certe ut proprietas, si hæc esse potest etiam gradus substantialis.

Circa secundum: certum est imprimis, singularia quæ non possunt multiplicari, ut angeli iuxta D. Thomæ sententiam, posse definiri essentialiter; sed de hoc non disputamus. Si ergo loquamur de aliis singularibus, dico primo: ratio communis, quam dicit singulare, et in qua omnia singularia conveniunt, potest aliquomodo definiri explicando essentiam illius rationis, quæ est esse gradum positivum, per quem res fit modo prædicto incommunicabilis.

Dico secundo cum Aristotele 7. Metaph. tex. 12. et 53.: quodlibet individuum in particulari, seu ut dici solet in actu exercito, non definitur immediate, sed solam speciem, vel saltem rationem aliquam communem individuis. Ratio est, quia definitio essentiam individui explicans, convenit speciei; similiter definitio, qua individuum definitur per explicationem scilicet partium metaphysicarum ex quibus constat, naturæ scilicet et individuationis, primo convenit individuo in communi. Dixi immediate, nam, ut in simili de scientia dicemus disp. 2. in Posteriora q. 3., mediate etiam individuis convenit talis definitio.

Circa tertium certum est, rationem communem individui, prædicari de omnibus individuis, ac proinde individuum in actu signato, prædicari de pluribus individuis, et respectu illorum esse universale, nempe differentiam; ut: qualis homo est iste? quamvis respectu individuationum in abstracto, cum sit transcendens, ratio individuationis in communi non sit universalis. Certum est secundo: quodlibet individuum accidentale prædicari de individua substantia in concreto, imo et unum individuum accidentis de alio, ut: hoc album est hoc dulce, quia in huiusmodi prædicationibus reperiuntur conditiones, quas ad veras prædicationes requiri diximus disp. 2. q. ultima. Similiter individuum substantiale, prædicatione identica prædicari potest de se ipso, ut Petrus est Petrus, quales prædicationes admittit Aristoteles 2. Periherm. c. ultimo, ubi: bonum, secundum se bonum est; 2. et 5. Metaph. tex. 23.: homo est homo. Quodsi Aristoteles c. 2. Anteprædic. dicat, hoc album in subiecto esse, de subiecto tamen non dici; et cap. de substantia et 7. Metaph. tex. 7.: primas substantias non prædicari, — id

intelligitur, ut exponit Simplicius, ac si dicat: hoc album non habere inferiora de quibus prædicatur essentialiter, ut prædicantur superiora in eodem prædicamento de inferioribus; primas autem substantias verum est non prædicari nisi identice. Dices: hoc album prædicari de hoc dulci, hoc quanto etc.; sed ista sunt plura et distincta: ergo, hoc album prædicatur de multis: ergo est universale. Respondeo: in his omnibus directum significatum subiecti est unum numero, nam hoc dulce etc. idem significat, ac ista res habet dulcedinem etc., quæ unica numero est, ac proinde non prædicatur de pluribus eo modo, quo universale.

Quod ad individuum vagum attinet, explicandum prius est, quid significant huiùsmodi individua: ut quidam, aliquis homo etc. Aliqui existimant illas particulas: quidam, aliquis etc. sumi posse categorematice, et hoc modo idem significare quidam homo, ac si dicas singularis homo, eo quod significet naturam specificam, per modum existendi singulariter, determinatam, qui modus exprimitur per illud quidam; et ita sumptum, aiunt, esse universale individuum vagum, licet duplici universalitate, sicut de complexis dicebamus disp. 2. q. 6. in fine. Si autem illa particula: quidam, sumatur syncategorematice, aiunt, illam nihil significare, sed denotare terminum communem categorematicum homo, cui adiungitur, accipiendo pro aliquo ex suis mediatis significatis, illud tamen non determinando, et ideo individuum vagum; hoc modo non dicere aliquam rationem communem unam vel plures, sed disiunctive vel hoc, vel illud, confundere omnia individua contexta [1] sub termino communi, et ideo dici individuum vagum, seu indeterminatum. Aliqui tamen Juniores contendunt, huiusmodi individua vaga non posse ulla ratione significare aliud, quam naturam sub modo existendi singulariter in communi, nec pro aliquo individuo naturæ communis sumi posse. Probant: si enim significare potest individuum aliquod (homo v. g.), istæ propositiones: aliquis homo currit, aliquis homo non currit, essent singulares et contradictoriæ, ac proinde una necessario vera esset; et similiter hic syllogismus: quidam homo currit; quidam homo est animal: ergo quoddam animal currit, esset expositorius. Et ita defendunt isti, individuum vagum esse distinctum prædicabile, de eo tamen non agere Porphyrium ideo, quod sit prædicabile complexum. Ita Caietanus c. de specie, et alii apud Fonsecam lib. 5. c. 28., q. 11. sec. 3. Et quidem mihi certum est, quod si quidam homo idem significet, quod singu-

[1] contenta

laris homo, ut innuere videtur D. Thomas q. 8. De potentia art. 2., cum utraque pars huius complexi universalis sit, ut ex dictis patet, esse universale quoddam complexum, q. 6. in fine, et ita duplici universalitate est universale; homo enim species est, singulare vero vel differentia, ut diximus, vel iuxta alios proprium.

Dico tamen: individuum vagum non esse universale duplici universalitate. Probatur: universale complexum debet significare rationem complexam pluribus communem; at quidam homo, non significat huiusmodi rationem, quamvis homo singularis significet: ergo non est universale. Minor probatur hoc evidenti signo, quod adfert Fonseca loco citato: nam omnis res communis, seu universalis, etiam complexa, affici potest signo universali, ut: omnis homo albus est risibilis, omnis homo singularis est individuum etc.; et ratio est, quia supponere potest pro omnibus suis singularibus copulative. Sed quidam homo affici non potest huiusmodi signo, nemo enim sapiens, ex quorum iudicio pendet quid voces significent, dixerit, omnis quidam homo est risibilis; cum tamen recte dicatur, omnis homo singularis existit. Ergo quidam homo, non significat aliquam rationem universalem etiam complexam. Reliqua argumenta Fonsecæ parum valent. Ex quo apparet, individuum vagum significare non singularitatem communem individuis, sed singulare aliquod contentum sub termino communi, licet non determinatum, et ideo dicitur significare in confuso; quæ causa est, ut prædicari possit de hoc et illo individuo, quia nec hoc determinate, nec illud significat, sed solum naturam humanam hanc vel illam individuationem habentem, ac proinde supponit pro uno numero et singulari, non tamen determinato; quæ causa est, ut istæ propositiones: aliquis homo currit, aliquis homo non currit, non sint contradictoriæ, nec singulares, sed particulares.

Disputatio V.

DE DIFFERENTIA.

De differentia hæc docet Aristoteles 6. Top. *Primo:* differentia debet esse propria generis, quam dividi,[1] et debet habere oppositam differentiam dividentem idem genus, loco 28. 29. 30. 31.

[1] quod dividit

Secundo: debet esse quid positivum, loco 32.; ratio est, quia res non constituitur per negationem, nisi sit differentia negationis, ut innuit Aristoteles loco 69. et 70. *Tertio:* differentia non debet esse species generis, loco 38. *Quarto:* differentia non *quid,* sed *quale quid* significat, loco 34. et 35. *Quinto:* differentia non debet esse accidens eius, cuius est differentia, loco 36., et 7. Metaph. tex. 45., et colligitur ex loco 42. et 43.; quamvis verum sit, sæpe per accidentia explicari ultimas differentias, eo quod nomine careant. *Sexto:* genus non debet posse prædicari de differentia, neque differentia de genere, loco 37. et 38. quod intelligendum est modo explicato disp. 3. q. 2. ad 3-um. *Septimo:* nec species debet posse prædicari de differentia, prædicatione scilicet directa et naturali, loco 39. *Octavo:* differentia est prior natura specie, genere posterior, loco 40. *Nono:* differentia unius generis non est differentia alterius generis, nisi sint subalterna, loco 41. *Decimo:* differentia debet esse in eodem prædicamento cum eodem genere et specie, loco 44. 64., 7. Metaph. tex. 43., 10. Metaph. 24. *Undecimo:* differentia debet converti cum specie 7. Metaph. tex. 43. Quod si 4. Top. loco 20., et 6. Top. 39. et 41. doceat differentiam de pluribus prædicari quam speciem, infra explicabitur, quomodo intelligendum sit.

Porphyrius has assignat differentiæ definitiones. *Primo:* differentia est, qua species abundat â genere; et ratio est, quia, ut disp. 3. q. 2. ad primum dixi, genus non continet in se actu et formaliter differentias, ut continet species. *Secundo:* differentia est, quæ prædicatur de pluribus *in quale quid;* quod sumpsit ab Aristotele 4. Top. loco 17., 6. Top. 34. 35., 5. Metaph. tex. 19., ubi differentiam ait prædicari *in quale,* quia est qualitas substantialis, idem 5. Phys. tex. 18. Differentia enim est pars formalis metaphysica compositi, ac proinde determinans ac limitans genus; id autem, quod determinat dicitur qualitas. Quamvis igitur sit pars essentialis compositi, et ideo prædicatur de illo *in quid,* simul tamen prædicatur *in quale,* cuius rationem reddidimus loco cit. ad 2-dum, et disp. 2. q. 8. Non ergo dicitur qualitas, quasi sit accidens compositi, cum, ut Fonseca recte lib. 5. c. 7. q. 9. sec 3., sit substantia et non accidens, saltem in substantiis, ut et nos disp. de Prædicamentis in communi q. 5. ostendemus. *Tertio:* differentia est, quæ dividit genus, quod est Aristotelis 5. Metaph. tex. 10. *Quarto:* differentia est, qua singula inter se differunt. Ex

quibus constat, recte assignari tria illa officia differentiæ: dividere genus, constituere speciem, et illam distinguere ab alia specie sub eodem genere posita. Nam ut recte Aristoteles 5. Metaph. tex. 16., et lib. 10. tex. 12. ait, licet diversa dicantur ea omnia, quæ non sunt idem, sola tamen illa dicuntur differre, quæ sub eodem genere vel specie continentur. Quod idem habet D. Thomas 1. part. q. 3. art. 8. ad 3., et q. 90. art. 1. ad 3., et ideo diversitas seu distinctio latius patet, quam differentia.

QUAESTIO PRIMA.

Quid sit differentia, quae constituit hoc universale.

Cum differe ea sola dicantur, quæ sub eodem genere vel specie sunt diversa, non accidentaliter duntaxat per accidentia, sed substantialiter, huiusmodi diversitatis radix ac principium differentia est, id est quædam ratio formalis per intellectum distincta â genere, et illud determinans ut forma metaphysica ad constituendum totum metaphysicum, et per quam species in eadem ratione generica convenientes, distinguuntur specie. Et ideo Aristoteles 10. Metaph. tex. 24., differentiam ait esse diversitatem generis, ut disp. 3. q. 2. ad 1. explicavimus, et ista ratio formalis est fundamentum relationis diversitatis unius ab alia specie, cum in ratione generica similes sint; quæ relationes sola ratione distinguuntur in eadem re, ut disp. 2. q. 2. dub. 7. ad 1. diximus.

Iam ergo certum est primo: hanc formam non esse ens rationis, sed reale, si loquamur de differentia, quæ est principium differendi in rebus realibus; nam entium, quæ realia non sunt, differentiæ reales esse non possunt, hoc patet ex disp. 2. q. 5. Et ratio est: nam huiusmodi differentiæ ab entitate rei distinctæ non sunt ex natura rei, sed illa ipsa entitas tali modo concepta, ut scilicet est principium diversæ operationis ab ea, quam habent aliæ species eiusdem generis: ergo si illa entitas est realis, erit et differentia realis. Confirmatur: de ente reali *in quid* prædicari non potest, nisi aliquid reale. Ergo cum rationale v. g. prædicetur de Petro, erit rationale.[1]

[1] Adde: ens reale

Certum est secundo: huiusmodi rationem seu formam metaphysicam per intellectum præcisam ab hac et illa ratione, constituere universale distinctum â reliquis, ut ex disp. 2. q. 7. constat,

ubi etiam ostendimus, non esse duo universalia differentiam specificam et genericam. Ratio est: nam huiusmodi ratio est una, et apta esse in pluribus speciali quadam ratione. Nempe, si sit differentia specifica, tanquam pars formalis essentiæ per quam genus determinatur ad hanc speciem; si individualis, tanquam pars formalis individui. Ergo est universale distinctum ab aliis; et hæc est essentia huius prædicabilis, quam consequitur posse prædicari *in quale quid.* Ex quo apparet, differentiam solum habere ex se, quod prædicetur ut pars formalis non accidentalis, et ita, si sit specifica, prædicatur ut pars formalis essentiæ, si individualis, ut pars formalis individui. Sequitur etiam ex ista definitione et ex dictis disp. 2. q. 6., quod si differentiæ specificæ angelorum non possint pluribus individuis convenire, sed uni tantum: non spectare illas ad hoc universale; cum enim non possint pluribus inesse, universales esse non possunt. Et quamvis differentiam essentialiter definiri velit Scotus q. 26. universalium, propterea quod universale velit esse genus, ego tamen, quia disp. 2. q. 7. ostendi universale non esse genus, cum non sit univocum, puto per genus et differentiam definiri non posse; posse tamen essentialia illius prædicata declarari, ut in simili de genere dixi disp. 3. q. 1. in fine.

His positis, tota in hac quæstione difficultas in eo posita est, ut explicetur: an huiusmodi differentia sit aliquid simplex et nulla ratione compositum? Duplex autem compositio esse potest, physica et metaphysica, ac proinde de utraque potest esse controversia, de prima tamen exigua. Cum enim, ut ex disp. 2. q. 2. dub. 7. patet, differentia alicuius rei non sit aliud, quam tota entitas physica, et â tota entitate sumatur, certum est, quod si illa physica entitas composita sit, differentia etiam illius physica composita esse debet: ut si compositum constet materia et forma, cum differentia non sit aliud, quam illud ipsum compositum physicum taliter conceptum, etiam differentia ex illis partibus constabit. Unde sensitivum sumitur et â forma physica, quatenus est principium sentiendi, et â materia, quatenus recipit illum gradum; similiter rationale sumitur ab anima, ut illa est principium discurrendi, et â materia, ut receptiva illius, et ita significat utrumque. Et hæc est causa, cur rationale et irrationale, quod dividit animam, aliud sit ab eo, quod dividit animal, nam rationale, quod dividit animal, significat compositum ex natura et forma etc., quod annotavit Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 18. sec. 2. ad 3. Quodsi essentia physica non

sit composita, ut Angeli, animæ rationalis, tunc nec differentia eius erit physice composita.

Similiter si res illa, cuius est differentia, habeat partes intensionis, habebit et differentiam,[1] atque adeo intendi poterit et remitti. Quod probo imprimis Aristotelis autoritate 6. Top. loco 50. et 52., ubi ait: si res aliqua suscipit magis, et partes definitionis non suscipiunt, non esse bonam definitionem, oportet enim, ait, vel utrumque vel neutrum suscipere; at partes definitionis sunt genus et differentia: ergo, etc. Et ratio est: nam res aliqua formaliter et realiter nihil aliud est, quam sua prædicata intrinseca essentialia; sed plures qualitates intendi et remitti possunt: ergo et earum prædicata essentialia, scilicet genus et differentia, et ita cum est intensior albedo, est intensior color, intensior qualitas. Confirmatur: illa ipsa ratio formalis, quæ respectu alicuius accidentis est differentia specifica, respectu subiecti est differentia accidentalis; sed hæc intendi et remitti possunt: ergo et differentia accidentis specifica. Ac proinde dicere, ratione subiecti intendi huiusmodi differentiam, quia scilicet est accidens subiecti, non vero ratione eius cuius est constitutiva essentialiter, est nugari. Quod si Porphyrius hoc loco neget differentias intendi, ait Albertus tex. 5. q. 2., illum loqui de solis differentiis substantialibus, non accidentalibus, quæ ita sunt essentiales, ut nulli sint accidentales. Dices: Aristoteles 8. Metaph. tex. 16., essentias ait esse sicut numeros, quibus nihil addi potest, quin varietur essentia. Respondeo: Aristotelem solum dicere, quod si definitioni essentiali addatur vel auferatur, non sit illa essentia eadem, quæ ante definiebatur. Cum enim definitio totam essentiam rei explicet, si aliquid addatur, iam non illa essentia explicabitur, quæ prius, sed alia; ex quo tantum sequitur, non posse rem aliquam habere novam differentiam essentialem, quin varietur species, quod verissimum est. Ex eo autem, quod intendatur differentia, non sequitur addi novam differentiam essentialem, nam differentia essentialis v. g. albedinis, est esse disgregativum visus, quod æque convenit albedini intensæ, quam remissæ, et accidentale illis est, habere tantam vel tantam intensionem. Quod si tanta intensio esset prædicatum essentiale albedinis, bene sequeretur, mutata tali intensione, mutari essentiam, non tamen esse,[2] est essentialis. Cur autem differentiæ substantiales non intendantur, in libro de generatione dicetur.

[1] differentia,

[2] tantam

De sola igitur metaphysica compositione difficultas esse potest, et quia quadruplicem fingere possumus huiusmodi compositionem,

quatuor difficultates sunt ordine explicandæ. Prima est: an differentia in sua ratione includat genus superius, ac proinde ex illo componatur? Secunda: an saltem includat differentias generum superiorum? Tertia: an quantumvis neutrum horum includat, componatur tamen metaphysice ex gradu contrahente et contracto? Quarta: an quælibet species infima per unicam differentiam cum ipsa convertibilem constituatur, vel potius possit differentia specie [1] componi ex pluribus differentiis, quarum neutra sit per se adæquata speciei, sed utraque simul.

[1] speciei

Circa primam dico: differentiam in suo conceptu non includere genus quod contrahit, licet â parte rei sint idem, ex disp. 2.; ita Aristoteles 4. Top. loc. 18., 6. Top. loc. 38., 3. Metaph. tex. 10., et præterea locis citatis disp. 2. q. 7., ideo ait, ens non esse genus, quia includitur in differentiis: ergo genus non potest includi in differentiis. Idem Div. Thomas 1. cont. Gent. c. 17., et Ferrariensis ibidem. Probatur primo: si genus includitur in differentia; ergo cum definitur species per genus et differentiam, genus bis ponetur in definitione, semel per se (animal), secundo inclusum in differentia, ut argumentatur Aristoteles 7. Metaph. tex. 43. Dices: ratio entis includitur in genere et differentia: ergo bis ponitur in definitione, idque sine ullo vitio: ergo et in præsenti concedi potest. Respondeo: includi quidem rationem entis in utroque, quia tamen ratio entis inclusa in differentiis et genere non est univoca, diversa est ratio entis in genere et differentia, et ita non est repetitio eiusdem, ut fieret in nostro casu. Secundo: sicut omne totum est maius sua parte, ita pars est minus toto; sed differentia est pars speciei: ergo non tota species. At si claudat genus, erit tota species: ex quo ulterius sequitur, quod cum in definitione poni debeat differentia, ponendum sit etiam ipsum definitum. Rationem â priori dat D. Thomas citatus, nam differentia est principium differendi ab aliis, non conveniendi cum illis: ergo non includit genus, quod est commune. Et hæc est ratio, cur nec genus de differentiis, nec differentia de genere in abstracto prædicari possit formaliter, quamvis identice prædicentur, cum sint eædem res. Similiter cur species non possit prædicari de differentia, quia scilicet differentia non includit genus.

Circa secundam dico: differentiam inferiorem non includere in suo conceptu differentiam superiorem, ut v. g. rationale non includit sensitivum, vegetativum etc., quamvis in hoc non distinguantur nisi

per intellectum. Ita Scotus 4. dist. 11. q. 3., et 7. Metaph. tex. 7.; Niphus 7. Metaph. disp. 16.; Soncinas ibidem q. 37.; Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 18. sec. 2.; D. Thomas 1. p. q. 90. art. 1. ad 3. Probatur primo ex Aristotele 6. Top. loco 27., 2. Poster. c. 8. tex. 17., ubi ait, rectam esse definitionem quæ datur per genus summum et omnes intermedias differentias; at si differentia includat superiores, bis ponerentur differentiæ superiores in definitione, quod *(vitium)* esset in definitione, docet Aristoteles 6. Top. loco cap. 2.[1] Confirmatur: transcendentia ideo non sunt univoca respectu inferiorum, quia includuntur in differentiis eorum, ut disp. de analogia dicetur: ergo similiter, si differentiæ superiores includuntur in differentiis specierum, non dicentur univoce respectu specierum. Confirmatur secundo: si differentiæ includunt superiores, conveniunt inter se, et tamen certum est, differre etiam: ergo datur in illis aliqua ratio formalis, per quam solam differunt, et illa sola erit proprie differentia. Ratio â priori eadem est, quam præcedentis conclusionis. Quia scilicet differentia est principium differrendi ab aliis et non conveniendi cum illis; at si includat differentiam superiorem communem infimis differentiis, erit principium conveniendi: ergo non erit differentia. Maior probatur: quia non potest alia dari ratio, cur genera intermedia non sint differentiæ superiorum, nisi quia differentia solum dicitur esse principium differendi. Ex quo sequitur primo id, quod Fonseca loco cit. probare nititur, differentias scilicet superiores non esse genera respectu inferiorum differentiarum. Ratio est, quia genus debet essentialiter claudi in specie; at differentia superior non includitur in inferiori: ergo non est genus; an autem aliquomodo possint esse species q. 2. dicemus. Sequitur secundo, quod licet differentiæ eiusdem rei in concreto possint de se mutuo prædicari, eo quod habent idem suppositum, et etiam in abstracto identice, eo quod sint eadem res, in sensu tamen formali in abstacto non prædicantur. Nam hoc modo prædicari non potest, nisi quod includitur in essentia eius, de quo prædicatur; at differentia superior in inferiori non includitur: ergo non prædicantur hoc modo.

[1] loco 4. cap. 2.

Obiicies primo: angeli sunt in genere spirituali et intellectivo; eorum tamen differentiæ etiam sunt spirituales, ut disp. 2. q. 2. diximus, et intellectivæ, nam in esse intellectionis unus angelus differt[2] ab alio. Similiter differentia specifica equi, corporea est: ergo includit rationem corporis genericam; similia argumenta adfere-

[2] non differt

mus c. de substantia et relatione. Secundo: Aristoteles 7. Metaph. tex. 43. differentiam animalis ait esse: habere pedes; et genus per hanc differentiam constitutum: nempe animal habens pedes, dividendum per has differentias, quod quædam habeant pedes fissos, alia non; nam fissio pedum, ait, peditas est, ubi peditatem, quæ est differentia constituens animal pedes habens, prædicat in abstracto de fissione, quæ est differentia inferior; at male prædicatur unum abstactrum de altero, nisi in subiecto includatur prædicatum: ergo sentit Aristoteles superiorem differentiam includi in inferiori, atque addit: in hoc, quod est esse bipedem, includi hoc, quod est habere pedem. Sed ad hunc locum Aristotelis respondet Scotus loco citato: sensus est, fissionem pedum esse quandam differentiam peditatis, non vero peditatem formaliter, et ita, ut advertit etiam Niphus in illum locum, non est prædicatio illa in abstracto. At[1] id vero, quod dicitur de bipede, dici potest: interdum nomine ultimarum differentiarum non illam, sed etiam aliam intermediam differentiam significari, ut hoc nomine bipes, quod et dualitatem, et pedalitatem significat. Ad primum vero respondeo: corporeum, quod est genus in prædicamento substantiæ, dicere totam essentiam physicam, ut est principium quantitatis ratione saltem unius partis, et hæc ratio non includitur in differentia equi, nam illa in suo conceptu quidditativo solum dicit, esse principium formale talium vel talium operationum et passionum, ut hinnibilitas etc. Fateor tamen, corporeum posse sumi etiam transcendentaliter; sicut etiam de substantia in simili dicam, et hoc modo idem significat ac dependens â materia, qua ratione etiam illæ differentiæ sunt corporeæ; sed ista ratio corporei non est genus, sed analogum quoddam transcendens, nullam faciens cum differentiis corporeitatem. Eodem modo spirituale sumi potest primo transcendentaliter, et idem significat, quod indepedens â causa materiali, et hoc modo omnes differentiæ rei spiritualis, spirituales sunt. Secundo sumi potest ut genus, et hoc modo dicit gradum positivum, per quem habet res spiritualis, ut sit principium existendi indivisibiliter, illimitato tamen modo, et hoc modo de differentia angeli non prædicatur ratio spiritualis, nec in ea includitur; differentia enim rei spiritualis in suo conceptu quidditativo hoc non dicit, sed tantum esse principium alicuius operationis, v. g. intellectionis. Ad illud de intellectivo respondeo: gradum intellectivum, ut sic, non prædicari de differentia contrahente illum, quia illa differentia non est principium

[1] Ad

[1] intellectio intellectionis, ut intellecti [1] est, quod tamen solum dicit gradus intellectivus, sed talis vel talis modi intelligendi, ut v. g. per discursum, vel sine, per species magis et minus universales, ut in simili de relatione dicemus. Dices: hac responsione enervari tertium argumentum allatum disp. 2. q. 2. dub. 7., dici enim posset, quemlibet gradum angeli esse spiritualem transcendentaliter. Contra est: nam si gradus substantiæ ex natura rei distinguuntur â gradu spirituali univoco: ergo cum ille gradus in angelo existat indivisibiliter, et hoc petat ex se, erit spiritualis non solum transcendentaliter. At vero si per intellectum tantum distinguantur gradus metaphysici, potest abstrahi gradus substantiæ, ita ut in suo for-
[2] principium mali conceptu non includat esse præcipuum [2] existendi indivisibiliter. Similiter, si gradus corporis ex natura rei distinguuntur ab aliis gradibus, ille ut distinctus, est principium quantitatis, ac proinde corporeus, nam etiam ut distinctus, est completum physicum constans materia et forma: ergo ratione materiæ erit principium quantitatis. Si vero hi gradus per solum intellectum distinguantur, id non sequitur. Nam licet gradus substantiæ dicat totum physicum, illud tamen solum dicit ut est principium subsistendi, corpus ut quantitas etc.

Circa tertiam dico: in differentiis specificis universalibus non inveniri compositionem ex gradu contrahente et contracto. Dixi in specificis universalibus, nam hæc et illa differentia specifica numero, componuntur ex differentia specifica et individuali; et ideo differentia specifica prædicatur de hac et illa numero differentia tanquam species, ut quæstione sequenti dicemus. Ratio est: nam licet abstrahi possit ab omnibus differentiis specificis ratio quædam communis, quod videlicet sint quibus res inter se differant specie etc., ut in simili de differentia individuali dicebamus disp. 4. q. 3.; illa tamen ratio analoga est, non solum quia differentiis accidentium et substantiarum nihil univocum dari potest, sed etiam, quia illa ratio communis ita transcendit differentias specificas, ut nihil sit in illis, in quo non includatur. Et ratio est, quia cum differentia sit illud, per quod res una differt ab alia, sequitur: quod quidquid est in differentia, sit principium differendi ab alio, id enim, quod esset principium conveniendi, ad differentiam non spectaret: ergo quidquid est in differentia, includit illam rationem communem, quæ potest præscindi: ergo illa est transcendens et analoga, ac proinde non facit compositionem, ut disp. de analogia q. 4. ostendam, et diximus

disp. 2. q. 2. dub. 7. ad 2-dum. Præterea quamvis differentia equi, leonis etc. sint corporeæ, et ab illis abstrahi possit ratio corporei, illa tamen ratio analoga est et transcendens, ut ad primam obiectionem dixi. Ex quo constat differentias seipsis esse diversas at non differentias,[1] nam ut initio disputationis dixi, ea sola dicuntur differre, quæ genere vel specie conveniunt; differentiæ autem, licet in aliquo analogo *co*nveniant, illud tamen non potest esse genus, ut disp. 2. q. 7. dictum est.

[1] differentes

Circa quartam dico primo: datur differentia constitutiva alicuius generis, quæ immediate prædicatur de pluribus differentibus specie infima. Probatur: nam datur genus infimum aut[2] eius differentia constitutiva prædicatur de omnibus speciebus contentis sub genere: ergo datur etc. Maior probatur: nam si inter genus generalissimum et speciem non detur genus aliquod infimum: sequitur infinita genera mediare inter illa, et sic de qualibet specie prædicari possint infinita prædicata essentialiter diversa, quorum unum sit perfectius altero. Et quamvis concedamus, inter quaslibet duas species posse Deum producere infinitas, quarum una sit perfectior altera, adhuc tamen non sequitur, ab illis posse absrahi infinita genera perfectiora et perfectiora, sed dici posset, maiorem perfectionem specierum solum nasci ex differentiis perfectioribus; ac proinde solum sequitur: differentias sub eodem genere posse esse perfectiores et perfectiores, non vero genera esse infinita. Ex his patet, dari aliquas differentias, quibus convenit definitio differentiæ in secundo loco allata a Porphyrio, quod scilicet prædicetur de pluribus specie differentibus etc.

[2] et

Dico secundo: plures infimas species constitui per infimam differentiam convertibilem cum specie; ita Fonseca 5. Metaph. c. 18. q. 12. sec. 2., Toletus, Sotus etc. citandi. Hanc conclusionem aliqui putant esse contra Porphyrium, quasi ipse existimaverit, nullam esse differentiam cum specie infima communicabilem,[3] sed differentias omnes esse subalternas, et ideo definivisse differentiam, quæ apta est de pluribus et specie differentibus prædicari *in quale quid,* quod solis differentiis subalternis convenit; speciem autem infimam aiunt secundum Porphyrium componi ex multis differentiis subalternis, *(quarum)* quælibet latius pateat specie ipsa, non tamen omnes simul. Ego tamen existimo Porphyrium admisisse differentias infimas, nam in c. 4. Anteprædicamentorum fatetur ipse, non omnes differentias prædicari de pluribus differen-

[3] commutabilem,

tibus specie, sed hoc quibusdam differentiis repugnare. Illa autem definitione vel solum definitur differentia subalterna, vel quod quibusdam placere video, illud *et* significat idem, atque *etiam si*, ita ut sensus sit: differentia est, quæ prædicatur de pluribus *in quale quid,* etiamsi illa plura specie differant. Probatur conclusio ex Aristotele 1. De partibus[1] c. 2.: non desunt, ait, quorum una est tantum differentia; et 7. Metaph. tex. 13., ubi definitionem, ait, constare debere ultima differentia, nec in illa ponendas differentias superiores. Ratio probatur a Fonseca, nam species subalternæ constitui possunt per unicam differentiam cum illa convertibilem: ergo et infimæ. Antecedens probatur: nam quælibet differentia addita generalissimo, constituit speciem, licet sit tantum unica, ait Aristoteles 6. Top. loco 31.: ergo.

[1] Adde: animalium

Dico tertio: aliquas species posse constitui per duas differentias, quarum quælibet sit universalior specie, utraque cum[2] ea recurrat. Est contra eos, qui speciem infimam necessario constitui volunt per unicam differentiam cum ea convertibilem, ut Albertus trac. 5. de universalibus c. 6., Sotus c. de differentia; Toletus ibidem dub. 2. post tertiam opinionem; Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 12. sec. 2. — Nostra tamen conclusio est Philoponi 2. Post. c. 8. com. 13., Alexandri ibidem tex. suo 30., Zabarellæ ibidem tex. 70., Averrois eodem tex., Boëthii in cap. de genere, Soncinæ 4. Metaph. q. 20. art. 24. conclusione 1., ubi hoc probat ex Porphyrio et Aristotele. Probatur primo ex Aristotele 2. Post. c. 14., vel secundum versionem Buranæ c. 8. tex. 17., ubi tradens modum inveniendi definitionem essentialem, ait, sumenda esse prædicata, quorum quodlibet sit universalius, omnia simul convertuntur cum re definita; et adfert exemplum de ternario, qui definiri debet, quod sit numerus impar primus. Et sane, qui legerit Aristotelem, nunquam dicet, eum loqui ibi de differentiis accidentalibus, cum dicat, illa esse substantiam rei, et debere illa esse intra idem genus, et denique venetur modum definitionis essentialis. Idem 6. Top. loco 39. ubi differentias latius patere ait, quam speciem, et 4. Top. loco 11. admittit duorum generum subalternorum eandem esse posse differentiam, quod fieri non posset, nisi species constitueretur per duas differentias, quarum quælibet latius patet illa, utraque tamen æque patet; idem volunt Aristotelis loci initio citati: cum ait, differentias prædicari de pluribus, quam specie.[3] Secundo probatur inductione: nam intellectus essentialiter est potentia cognoscitiva, in

[2] utraque tamen in

[3] species.

quo cum sensibus convenit, et est spiritualis, quod illi cum voluntate commune est, utrumque tamen cum intellectu convertitur. Similiter voluntas est potentia appetitiva spiritualis etc.: ergo potentia dividitur in appetitivam et intellectivam, et spiritualem et corporalem. Similiter in quantitate tempus est continuum et successivum; in eo, quod sit continuum, convenit cum corpore; in eo, quod sit successivum, cum oratione, utraque tamen differentia convertibilis est cum tempore; et ita quantitas dividetur in continuam et discretam, et in successivam ac permanentem. Eodem modo propositio dividitur in affirmativam et negativam, utraque in simplicem et modalem etc. Tertio: differentiæ non sunt gradus distincti ex natura rei in eodem, sed tantum per intellectum desumuntur â natura, ut est radix reliquarum passionum et proprietatum; sed fieri potest, ut tales passiones conveniant rei, quarum quælibet sit universalior, unaque convertuntur cum re v. g. in elementis conbinatio qualitatum: ergo similiter in re distingui possunt duo gradus essentiales, qui sint radix harum passionum, quorum quilibet universalior sit, uterque simul convertatur. Ex quo patet, tertium argumentum Fonsecæ nostram sententiam confirmare. Huiusmodi autem differentiæ compositæ, sunt universalia huius tertii prædicabilis: differentiæ. Nam continuum, successivum prædicatur essentialiter, et *in quale* de tempore: ergo etc.

Obiici potest primo: quælibet differentia seipsa constituit compositum metaphysicum cum genere, sicut forma cum materia compositum physicum: ergo si sunt diversæ differentiæ, sunt diversa composita formaliter constituta per illas; at quælibet species est una essentia, et unum compositum metaphysicum: ergo unicam habet differentiam. Secundo: differentiæ constitutivæ speciei, sunt divisivæ generis superioris; sed quæ dividunt genus, sunt opposita, ut late Soncinas 10. Metaph. q. 14.: ergo non possunt in unum coalescere. Tertio: ut ex pluribus fiat unum, debent esse actus et potentia; sed una differentia non est actus alterius, neque enim est ratio, cur hæc potius sit actus illius, quam contra: ergo non efficiunt unum. Quarto: diversorum *(generum)* non subalternatum[1] positorum, diversæ sunt differentiæ, ex Aristotele c. 4. Antepræd icamentorum, et 1. Top. c. 13. longe est[2] medium, quod repetit 6. Top. loco 34.; at si aliqua species constaret duabus differentiis, quamlibet latius patere constaret ex differentiis diversorum generum: ergo. Ad

[1] subalternatim

[2] post

primum respondeo: quamlibet differentiam cum genere constituere speciem aliquam subalternam, et ita differentia spiritualis, addita qualitati, constituit speciem, scilicet qualitatem spiritualem; similiter differentia cognoscitiva, addita potentiæ, constituit potentiam cognoscitivam etc. Fieri tamen potest, ut utraque differentia simul constituat speciem infimam, et tunc neutra illarum est totalis differentia, ac proinde neutra per se constituit speciem totalem, sed quælibet partialiter concurrit ad speciei constitutionem, utraque autem est totalis differentia, composita ex duplici partiali. Discrimen autem inter formam physicam et differentiam ex tertia ratione sumi potest, si verum sit, plures formas partiales non efficere unam speciem, de quo alibi. Ad secundum respondeo: differentiæ dividentes idem genus, immediate et eadem divisione debent esse oppositæ, nec coalescere possunt ad eandem speciem constituendam, licet in eandem entitatem coalescere possint, ut dicam disp. 3. de Prædicamentis q. 4., et patet in eadem entitate albedinis, quæ est similitudo et dissimilitudo, quantitatis, quæ est æqualitas et inæqualitas. At vero, si idem genus diversis divisionibus dividatur immediate in varias differentias, tunc bene coalescere possunt in unum huiusmodi differentiæ, quomodo quantitas una divisione dividitur in continuam et discretam, altera in permanentem et successivam, et ita continuitas opponitur quantitati discretæ, non autem successivæ, quæ est membrum alterius divisionis. Eodem modo signa dividuntur in instrumentalia et formalia, et altera divisione in naturalia et ex instituto etc. Ad tertium dici potest, utramque differentiam contrahi ab illa, et illam vicissim contrahere; cum enim huiusmodi graduum distinctio fiat per intellectum, sufficit, si per intellectum se mutuo contrahant. Ad quartum sciendum est, Aristotelem ibi loqui de differentia essentiali, quæ sola dicitur absolute differentia; et si de aliis loquatur, falsum diceret. Nam substantia et qualitas eandem habent accidentalem differentiam, v. g. non suscipere magis et minus, et tamen sunt duo summa genera. Præterea, si per genera non subalternatim posita ea intelligantur, quorum unum non constituitur sub altero, nec utrumque sub alio tertio genere, certum est, eorum non posse esse eandem differentiam, nam huiusmodi genera spectant ad diversa prædicamenta, at non potest esse eadem differentia diversorum prædicamentorum, cum hæc sint impermixta. De iis ergo solum generibus, quæ sub eodem summo genere continentur, potest esse contro-

versia: an habeant eandem differentiam?* Et quidem certum est, quod diversorum generum, quorum unum sub alio continetur, eadem sit differentia aliqua, siquidem differentia generis superioris continetur in genere inferiori et in specie, ut differentia animalis constitutiva, continetur in homine. Solum ergo potest esse difficultas: an diversorum generum vel specierum, quorum unum non ponitur sub alio, utrumque tamen sub aliquo tertio genere collocatur, possint esse eædem differentiæ, et an huiusmodi genera vel species dici possint subalternatim posita? Negat enim Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 17. sec. 2. in fine, Titelmannus lib. 2. c. 14., et favet Argilopilus,** qui illa verba capitis 4. Anteprædicamentorum sic transfert: genera, quæ non ita se habent, ut alterum sub altero collocetur etc. Rectius tamen docet Albertus trac. 1. De prædicamentis c. 6., Alexander, et Niphus 1. Top. c. 13., Caietanus, Toletus, Simplicius, Ammonius in illud c. 4. Anteprædicamentorum: huiusmodi esse genera subalternatim posita; ac proinde[1] habere possint eandem differentiam, non sufficere, quod unum contineat sub se aliud, sed addendum esse, quod neutrum sub aliquo tertio contineatur; et id docet ibi Niphus, Alexander, Lovanienses etc. Loqui etiam Aristotelem de differentia essentiali, patet, nam tradit modum impugnandi definitionem ex defectu essentialis differentiæ, Argyropylus autem minus apte transtulit illum locum

[1] Adde: ut

* Specierum et generum subordinationem sequens tabella complectitur, quam ab auctore Porphyrio, arborem porphyrianam appellant.

GENUS GENERALISSIMUM.

SUBSTANTIA

Corporea | Incorporea

CORPUS

Corruptibile | Incorruptibile

CORRUPTIBILE CORPUS

Animatum | Inanimatum

ANIMATUM CORPUS

Animal | Planta

ANIMAL

Rationale | Irrationale

HOMO.

Socrates, Plato, Petrus etc.

INDIVIDUA.

Arbor sum plana, quæ dicor Porphyriana
Sum causa litis, sed non nisi male peritis.

** Argyropylus vel Joannes Argyropulos vertit Aristotelis librum Prædicamentorum et duos libros Posteriorum Analyticorum. † Romæ 1486.

c. 4. Antepræd. Ex quo apparet, illam regulam nobis favere, eo quod possit aliqua species constitui per duas differentias, quarum quælibet sit universalior specie. Ex his recte infert Aristoteles 4. Top. loco 11., posse eandem speciem reponi, sub diversis generibus contentis sub eodem generalissimo, et dat exemplum in prudentia, quæ sub genere qualitatis et est virtus moralis, et intellectualis; idem ibi Niphus, Alexander, Lovanienses etc., quod tunc solum verum est, cum idem genus immediate dividitur duplici divisione. Nam ut diximus, differentiæ quæ eadem divisione genus dividunt, in unum coalescere non possunt. Infert etiam Aristoteles 6. Top. loco 41. a differentia non semper valere consequentiam ad speciem, quam constituit, sed interdum tantum ad genus superius, propterea, ait, quod contingit eandem esse differentiam duorum generum se non continentium.

QUAESTIO SECUNDA.

An differentia sit universalis solum respectu individuorum, vel etiam respectu speciei.

Differentia specifica comparari potest 1-o: ad sua inferiora, ut rationale, ad hoc et illud rationale; 2-do: ad genus superius, quod dividit; 3-tio: ad speciem quam constituit, ut rationale ad hominem; 4-to: ad inferiora speciei, ut Petrum et Paulum; 5-to: denique, si sit differentia speciei subalternæ, comparari potest ad species subiectas, et ad immediata generis individua per intellectum facta, de quibus disp. 3. q. 2. diximus.

[1] differentia

Et primo certum est, quod comparatio [1] generis superioris quod dividit, et immediatorum eius individuorum, non sit universale, genus prædicabilis.[2] Ratio est: nam differentia constituens hoc prædicabile, debet esse pars formalis eorum, in quibus apta est esse; at differentia dividens genus non includitur in genus[3] formaliter, ut disp. 3. diximus: unde prædicatio differentiæ de genere superiori, ut: animal est rationale, accidentalis est; ad illam enim sufficit, ut quod prædicatur, sit extra essentiam connexum rei, licet non inhæreat, nam realis inhærentia non requiritur ad constitutionem quinti prædicabilis, ut disp. 2. q. 7. dub. 2. ad 1-um diximus.

[2] de genere prædicabile.

[3] in genere

Certum est secundo: differentiam comparatam ad propria sua inferiora, ut rationale ad hoc et illud rationale, non habere uni-

versalitatem differentiæ. Nam de[1] differentia solum *in quale* prædicatur de inferioribus; at respectu propriorum inferiorum prædicatur *in quid*, ut: hæc rationalitas est rationalitas: et ita respectu horum differentia est species, ut disp. 4. q. 2. diximus. Ac proinde, quamvis differentia generica genus esse non possit, eo quod non claudatur in essentiali differentia inferioris speciei, respectu tamen immediatorum suorum individuorum, est species. Nam hæc rationalitas, et hæc sensibilitas, essentialiter includunt rationalitatem et sensibilitatem; at vero rationalitas non includit sensibilitatem: ac proinde sensibilitas respectu illius, genus esse non potest.

[1] Dele hanc vocem.

Circa tertiam et quartam comparationem Toletus c. de differentia dub. 2. in fine vult, differentiam, solum esse universalem[2] huiusmodi tertii prædicabilis, respectu speciei. Nam differentiam definit: quæ prædicatur[3] est differentia, in *quale quid,* et dub. 4. differentiam ait esse universale, quia prædicatur de subiecto universali,[4] immediate, et solum mediate de contentis sub illa; at c. de genere q. 4. ad 5-tum, et c. de specie q. 1. ad 2.: universalia solum constitui ait: respectu,[5] de quo immediate prædicantur.

[2] universale

[3] Adde: de specie, cujus

[4] Adde: videlicet de specie

[5] Adde: ejus

Dico primo: differentiam, ut solum est apta esse in specie quam constituit, non esse universale. Probatur: omne universale includit aptitudinem essendi in multis; at differentia, quatenus dicit solam aptitudinem essendi in specie quam constituit, non habet ut sic aptitudinem, nisi ut sit in specie: ergo, ut sic, non est universalis. Et simili de causa secundum D. Thomam differentiæ infimæ angelorum, licet constituant speciem, non sunt universales.

Dico secundo: differentiam respectu inferiorum speciei, esse universale huius tertii prædicabilis. Probatur: nam prædicatur immediate de pluribus, nempe inferioribus speciei, *in quale quid,* et illa componit metaphorice ut pars formalis essentiæ: ergo respectu illorum est universale. Quod autem prædicetur et insit, probo. Nam nullum totum potest esse immediatum alicuius, nisi aliquid illius sit alteri immediatum; sed species est quoddam totum, genere et differentia constans, et immediatum individuis: ergo aliqua eius pars erit immediata individuis; non genus, cum inter genus et individuum mediet differentia: ergo ipsa differentia. Et ratio est, quia sicut differentia infima per quam constituitur species, immediate unitur differentiæ generis: ita differentia individualis immediate intelligitur afficere differentiam specificam, cui aliquid simile in compositione physica est. Nam quantitas immediate unitur materiæ

cui inhæret, et in eadem ipsa quantitate immediate recipitur albedo etc., atque ita quantitas pluribus est immediata, uni inhærendo, alteri recipiendo; sic ergo, differentia specifica immediata est generi et differentiæ individuali.

Dico tertio: differentia infima etiam respectu speciei quam constituit est universalis, si tamen eius aptitudo ad essendum in specie, non præscindatur ab aptitudine quam habet ad inferiora speciei, id est ad individua, nam si hoc modo præscindatur, dicto 1. ostendi, non esse universalem. Explicatur et probatur conclusio: nam differentia, eo ipso quod abstrahatur ab individuis speciei, abstrahitur etiam â specie; illam enim non includit, cum non includat genus, quod tamen est pars speciei, et apta est esse in natura specifica, tanquam pars illius essentialis, et velut adiacens parti materiali speciei, nempe generi. Ex alia parte habet aptitudinem non solum essendi in specie, sed etiam ut sit in individuis illius speciei: ergo habet omnia requisita ad hoc, ut sit tertium universale, scilicet differentia. Et eadem est aptitudo differentiæ ad essendum in specie et in individuis, sicut de genere dicebam disp. 3. q. 2. in fine; propterea, quod eodem actu sit in specie et in individuis, licet ut ex dicto primo patet, per intellectum præscindi possit aptitudo ad speciem, ab eadem aptitudine, ut est aptitudo essendi in individuis.

Circa quintam comparationem certum est, differentiam constitutivam generis subalterni respectu specierum sub illo generum contentorum,[1] esse universale, quia ita se habent species illæ, respectu generis, sicut individua, respectu speciei infimæ. Si autem comparetur differentia ad immediata generis individua, id est ad gradum genericum, quem per intellectum concipimus immediate affici differentia individuali: existimo esse universalem respectu immediatorum individuorum generis, quod contrahit. Ratio est, nam ab iis individuis abstracta est differentia, et est apta esse in illis tamquam pars formalis essentiæ, estque prædicabile de illis quidditative et *in quale,* eo quod significetur tanquam forma adiacens, et nomine respectivo: ergo respectu illorum est hoc tertium universale. Cetera quæ de differentia dici possent, ex dictis solvuntur, ut: an distinguatur realiter â gradu generico? cur differentia ultima et subalterna non sint universalia? quod disp. 2. q. 7. dub. 4. dictum est, an genus prædicetur de differentia? de quo disp. 3. q. 2. ad 3-tium.

[1] genere contentarum,

Disputatio VI.

DE PROPRIO ET ACCIDENTE.

QUAESTIO PRIMA.

Quid sit proprium, quod est quartum universale.

Quatuor modis dici potest aliquid alicui convenire, ait Porphyrius. 1-o, quia soli convenit, licet non omni. Esse grammaticum, soli homini convenit, sed non omni, et ita respectu speciei proprium esse videtur. 2-do, quia omni convenit, licet non soli, ut esse bipedem omni homini convenit, sed non soli. 3-tio, quia omni et soli convenit, sed non semper, ut canescere. 4-to, quia omni, soli et semper convenit; et ista sunt simpliciter propria. Et huiusmodi propria definiens Aristoteles 1. Top. c. 4., proprium ait est, quod non indicat quid est esse, hoc est, non significat aliquid essentiale, ut c. 3. dixerat, nam alias plurimum confert ad essentiæ cognitionem, ex 3. de Anima tex. 11. Soli autem inest, et conversum[1] prædicatur de re; ut homini est poprium, esse susceptivum grammaticæ; nemo enim proprium dicit, quod contingit alii inesse, neque si forsitan per aliquod tempus inest soli. Si autem aliquid talium proprium dicatur, non simpliciter, sed vel aliquando, vel ad aliquid dicitur, id est, comparatione aliquorum tantum, ut sunt propria secundo modo. Idem habet 5. Top. loco. 1. et 1. Top. c. 7. Ex illa clausula (conversum prædicatur), male colliguńt aliqui, id quod uni est proprium quarto modo, non posse alicui alteri esse proprium aliis modis, primo vel secundo, nam imprimis proprietates genericæ sunt propriæ cuilibet speciei secundo modo. Similiter proprium speciei erit proprium primo modo respectu generis, respectu autem individuorum ejus speciei, erit proprium secundo modo, v. g. risibilitas. Verum tamen est, respectu immediati subiecti, non posse ídem esse proprium quarto et aliis modis.

[1] i. e. reciproce

His positis dico, in præsenti quæstione sunt examinanda primo: in quo consistat propria ratio et essentia huius quarti universalis? ut hoc modo elucescat, quæ naturæ sint huiusmodi universalis, et quo modo hoc universale ab accidenti distinguatur. Secundo: quæ sunt illa, respectu quorum proprium dicitur universale? an scilicet

respectu speciei vel generis quorum est proprium? an respectu inferiorum specierum, scilicet sub genere positarum, vel individuorum?

Circa primum dico primo: de ratione proprii est, ut non sit de essentia eius, cuius est proprium; ita Aristoteles locis citatis. Probatur: tum quia per genus et differentiam completur essentia rei, et ideo solum per illa definitur res: ergo quidquid illis advenit, est extra essentiam; tum quia proprietates prædicantur de subiecto in secundo modo dicendi per se, et ita prædicatio exigit, ut prædicatum non sit de essentia subiecti, si autem esset de essentia, prædicaretur primo modo.

Dico secundo: de ratione proprii non est, ut sit accidens proprie dictum, ut contradistinguitur modis substantialibus. Probatur: nam imprimis, ut q. 2. dicam, non est de ratione quinti prædicabilis, ut illud sit accidens re ipsa contradistinctum substantiæ: ergo multo minus est de ratione proprii. Deinde modi substantiales, ut subsistentia, personalitas etc. (et ut disp. 4. q. 3. circa 1-um, secundum probabilem sententiam dixi, etiam differentia individualis; quamvis nos, loqui cupientes ut plures, ad differentiam revocavimus) ita conveniunt rebus, ut sint extra essentiam necessario illis connexæ: ergo prædicantur ut proprietates, ut disp. 2. q. 3. dub. 2. dicto 2. diximus, vel certe novum constituunt prædicabile. Deinde, si intellectus et voluntas ex natura rei non distinguuntur ab anima, revera non sunt accidentia realiter inhærentia; quia tamen concipiuntur ut aliquid extra essentiam animæ, illi tamen necessario connexum, ideo non sunt[1] proprietates illius. Ergo non est de essentia etc. Imo addo unum: omnia accidentia identificata rei, præter relationes, id est omnes rationes, quæ sunt extra conceptum essentialem rei (præter differentiam individualem), identificatas tamen rei, pertinere ad hoc uuiversale, nullum vero ad quintum universale, cum huiusmodi accidentia non possint adesse et adesse[2] sine corruptione subiecti. Dixi: præter relationes, hæ enim, licet identificentur rei, possunt tamen desinere esse, manente subiecto, propter corruptionem extrinseci termini, et ideo non habent necessariam connexionem cum subiecto.

[1] ideo sunt

[2] abesse

Dico tertio: ad hoc, ut aliquid sit proprium huius prædicabilis, non est necesse, ut effective vel per emanationem prædicetur de eo, respectu cuius dicitur esse proprium et hoc universale quartum. Imo, nec sufficit emanare â re, si cetera non adsint, quæ conclu-

sione sequenti necessaria esse ostendemus. Primum probatur: nam imprimis certum est, subsistentiam non produci â re subsistente; res enim ut producat aliquid, debet esse subsistens. Deinde dantur passiones identificatæ subiectis; nam secundum probabiliorem sententiam, potentiæ non distinguuntur ab anima, nec figura â quantitate, et ubi, etc.; at idem seipsum producere non potest: ergo nec huiusmodi passionem. Secundum patet, nam frigus ab aqua reducente se ad pristinum statum, naturaliter emanat, et tamen frigus respectu aquæ est accidens, quod potest adesse et abesse etc. Similiter intellectio, volitio, visio, producuntur ab anima, et tamen sunt accidentia. Ergo etc.

Dico quarto et ultimo: illa sola et omnia sunt propria huius prædicabilis, quæ apta sunt esse in pluribus extra essentiam, necessario tamen connexa cum re, cui insunt. Probatur: nam quod debeat esse posse in pluribus, certum est, cum sit universale; quod extra essentiam, dicto primo ostendimus. Sed quia hoc totum commune est quinto prædicabili, ideo per ultimam illam particulam ab eo distinguitur; per nihil enim aliud distingui potest â quinto prædicabili. Si enim accidentaliter aliquid convenit subiecto, et tamen non est illi necessario connexum: ergo potest adesse et abesse sine subiecti corruptione: ergo est accidens quinti prædicabilis. Quod vero nihil præterea requiratur ad hoc universale constituendum, probatur. Nam, si quid requiritur, maxime ut fluat ab essentia rei cuius dicitur esse proprietas; at id necessarium non esse, dicto tertio ostendimus etc. Illa autem dicuntur necessario connexa, non quæ sunt inseparabilia quomodocunque â subiecto, nam ut in sequenti quæstione dicam, multa accidentia quinti prædicabilis sunt aliquomodo inseparabilia, sed quæ ita connexa sunt cum subiecto, ut subiectum sine iis naturaliter existere non possit, sed connaturaliter petuntur â subiectis. Ac proinde, si illa proprietas ex natura rei distincta sit â subiecto, eo ipso quod illa auferatur, non [1] corrumpi debeat sucundum cursum naturæ, quamvis divina virtute conservari possit sine illis, quin etiam proprietates sine subiecto connaturali conservare potest, et de facto conservat quantitatem, quæ est passio cuiuslibet corporis naturalis, sine subiecto in Eucharistia. Dixi, si ex natura rei distincta sit etc., nam si ex natura rei non distinguatur, nec divina virtute conservari potest res sine illa, ut ex disp. 2. q. 2. dub 4. patet. At vero si quodlibet accidens quinti prædicabilis auferatur â subiecto, sine illo potest

[1] res

subiectum permanere incorruptum, etiamsi sint accidentia inseparabilia, postquam semel habita sunt, ut q. 2. dicam. Dixi, si quodlibet etc.: nam sine omnibus accidentibus communibus non potest res existere, ut 1. Phys. ostendam. Iam ergo, sicut ex eo quod genus, species, differentia (si individualem excipias) conveniant intra essentiam diverso modo, diversa sunt universalia: ita ex eo, quod proprium et accidens diverso modo insint pluribus, de quibus prædicantur, unum scilicet necessario connexum, alterum non necessario, diversa etiam erunt universalia. Ex quibus patet, non solum proprium quarto modo constituere hoc universale, quod inferius ostendemus. Quod si Aristoteles locis Top. citatis solum definiat proprium quarto modo, idcirco facit, quia loquitur de proprio ut contradistinguitur proprium communi, quomodo illud solum videtur proprium potissimum, quod quarto modo convenit. At vero hoc universale non constituit proprium, ut opponitur communi, sed ut extraneo; imo, eo ipso quod universale est, multis commune est, quia tamen inest [1] illis multis extraneum, idcirco hoc quartum universale constituit.

[1] non est

Circa secundum suppono 1-o: proprietates, quæ sunt in singularibus, illis convenire non omnes ratione gradus specifici, sed aliquas etiam ratione generici: ut Socrati convenit potentia sensitiva, ut animal est; et Aristoteles in prædicamentis assignat proprietates summorum generum, quæ proinde reperiuntur in singularibus, in quibus est illa ratio generica; imo aliquas, etiam ratione propriæ individuationis, ut innuit Aristoteles 10. Metaph. tex. 25., ubi marem et fœminam per aliquas passiones ortas â materia, id est singulari, (vocatur autem singulare materia, quia omnia prædicata superiora velut in se recipit, et disp. 2. q. 3. dicto 1. notavimus, eius unitatem dici materialem, eadem de causa) differre ait, quamvis illæ occultæ sint et ea de causa non possint demonstrari de singularibus, ut in tract. de scientia dicemus.

Suppono 2-do: proprium sumi posse 1-o, ut opponitur improprio, de quo in præsenti sermo; 2-do ut opponitur communi; 3-o ut opponitur extraneo. Si proprium sumatur secundo modo, certum est, non esse ut sic universale, nam universale ut tale, est commune multis â quibus participatur; unde includit aptitudinem ad multa, quam excludit proprium, ut tale est, et ideo Aristoteles locis citatis: nemo, inquit, proprium dixerit, quod contingit alteri inesse. Ex quo apparet, passiones quæ conveniunt individuo ratione gradus

generici vel specifici, non esse ulli ex individuis proprias hoc modo, sed communes, ac proinde solum respectu gradus specifici, vel generici dici possunt propriæ hoc modo. Si autem sumatur proprium tertio modo, pro eo scilicet, quod intrinsece petitur ab aliquo propter naturalem connexionem, quam habet cum his passionibus natura eorum, sive huiusmodi accidentia illis conveniant ratione gradus generici, sive ratione specifici: tunc bene potest esse simul proprium et universale, quia quamvis risibilitas, sensibilitas etc. multis conveniant, ut Petro, Paulo etc., tamen conveniunt illis intrinsece, et non ut extraneæ.

Suppono 3-o: huiusmodi accidentia, quæ propterea appellantur tertio modo, et intrinsece conveniunt alicui ratione gradus specifici vel generici — de iis enim, quæ ratione gradus individualis conveniunt singularibus, non agimus, neque enim illæ proprietates universales esse possunt, nisi forte pluribus individuationibus similis passio deberetur, de quo infra — comparari posse: 1-o ad genus species;[1] 2-o ad sua propria inferiora, ut risibile ad hoc et illud risibile; 3-o ad speciem, cui debetur; 4-to ad inferiora speciei ut in simili de differentia dixi.

[1] superius

Iam ergo proportionaliter omnia illa ibi dicta applicando, certum est primo: ratione generis superioris specie, a qua passio nascitur, non esse universale quarti prædicabilis illam passionem. Probatur: nam genus potest esse sine huiusmodi passione, ac proinde adest et abest generi, quia licet genus ut *(afficitur)* tali differentia, habeat hanc passionem, ut tamen abstrahit a differentia, non necessario postulat hanc proprietatem; et idem dicendum est de immediatis individuis generis. Certum est secundo, respectu propriorum inferiorum non esse universale quarti prædicabilis, sed primi vel secundi. Probatur: proprietas debet esse extra essentiam eius, de quo prædicatur ut proprium; sed sensitivum de hoc et illo sensitivo, ut visivo, auditivo etc. essentialiter prædicatur: ergo ut genus vel species. Certum est tertio: proprium specificum respectu solius speciei, cui convenit, non esse quartum universale; ut sic enim non potest prædicari de pluribus, ut de differentia dicebamus. Ultimo certum mihi est: proprium specificum, esse universale respectu speciei et eius individuorum; similiter proprium genericum respectu generis, et specierum ac individuorum speciei; ita Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 19. et 20. Probatur primo: universale debet posse esse in multis, nec ulla natura est universalis, nisi respectu illorum multorum, in quibus esse potest; sed risibilitas v. g. ut solum potest esse in specie, non habet aptitudinem

in multis, sed solum quatenus potest esse in specie et individuis speciei: ergo. Secundo: passio speciei prædicatur *in quale* de individuis, eodem modo passio generis de specie; at non prædicatur ut accidens quinti prædicabilis, siquidem non potest abesse et adesse sine corruptione subiecti: ergo ut proprium. Minor probatur: nam secundum omnes passio habet intrinsecam et necessariam connexionem cum specie: ergo etiam cum individuo, quod intrinsece includit speciem; sed quodlibet individuum intrinsece tamquam totam essentiam claudit speciem: ergo cum passione naturæ specificæ habebit intrinsecam connexionem et non accidentalem.

Ex his sequitur primo: quod si duæ aliquæ naturæ specificæ ratione sui ultimi gradus, et non ratione gradus generici aut specifici, a quibus adæquate manat illa passio, haberent connexionem necessariam cum aliquo accidenti eiusdem speciei, illud accidens prædicandum de illis speciebus, tamquam proprium. Probatur: nam huiusmodi accidens prædicaretur de his naturis non ut aliquid extrinsecum, quod possit abesse et adesse etc.: ergo ut proprium, et non ut quintum universale, scilicet ut accidens. An vero huiusmodi accidens sit possibile, non disputo; negare videtur D. Thomas c. 7. De ente et essentia, 3. Contra gentes c. 7., et iis in locis Caietanus, Ferrariensis etc., sed nullam video rationem cur negetur, et Fonseca posse dari ait 9. Metaph.[1] c. 28. q. 20. sec. 3. E contra autem, si aliquod accidens, cum uno necessario connexum sit, cum alio non necessario, erit proprium respectu unius, accidens respectu alterius. An autem detur tale accidens, mihi non liquet. Quod si Aristoteles alicubi dicat, id quod uni est proprium, non posse esse accidens alterius, solum loquitur de proprio quarto modo.

[1] 5. Metaph.

Sequitur secundo: quod etiam si daretur aliquod accidens, quod omni, soli et semper conveniret, nec tamen haberet connexionem necessariam cum re cui inest, non foret huius prædicabilis. Ratio est: nam potest abesse et adesse sine subiecti corruptione ex hypothesi; et præterea, quia proprium quod est quartum prædicabile, non est id, quod opponitur communi, quomodo accidens illud esset proprium,[2] sed quod opponitur extremo, id est, quod non est necessario connexum rei modo supra explicato.

[2] oppositum

Sequitur tertio: quod, licet illa conditio proprii quarto modo (quod scilicet semper conveniat) necessaria sit omnibus, quæ ad hoc prædicabile pertinent, non tamen sola propria quarto modo

constituere hoc prædicabile, ut Lovanienses in hoc capite. Probatur: nam proprietates generum respectu speciei sunt huius prædicabilis, et proprietates speciei respectu individuorum, (nisi dicamus esse accidentia illorum, ac proinde abesse et adesse possunt sine illorum corruptione) et tamen non sunt propria quarto modo individuorum. Confirmatur: si possunt dari accidentia qualia in primo *(corollario)* diximus, illa non essent propria quarto modo ulli subiecto et tamen essent proprietates; si vero eiusmodi accidentia dari non possunt, vel saltem si de facto non dentur, ut sane nulla apparent, quod solum voluit D. Thomas locis citatis: verum quidem est, ea omnia quæ prædicantur ut propria, esse propria apto[1] modo respectu alicuius naturæ genericæ vel specificæ, non tamen sunt propria quarto modo respectu eorum plurium, respectu quorum sunt universalia, ut ex dictis patet.

[1] quarto

Et hæc de proprio; nam quod aliqui quærunt: an propria suscipiant magis et minus, non est difficile. Sotus enim c. de differentia q. unica ad 2-dum citat Albertum et Paulum Venetum dicentes, risibile suscipere magis et minus, quod Sotus non probat, quia sicut essentia non suscipit magis et minus, ita, nec proprium; quod idem dicit Porphyrius c. de proprio. Existimo tamen, proprietates etiam quarto modo, accidentium quæ intenduntur vel remittuntur, suscipere magis et minus. Et id de proprietatibus non distinctis realiter clarum est, tunc enim simul cum essentia subiecti intenduntur, ut de differentia diximus; de aliis distinctis, probatur. Nam sicut earum principia et subiecta intenduntur, ita et ipsæ passiones intendi debent; at vero proprietates eorum, quæ intendi non possunt, probabile est non intendi, propter rationem Soti.

QUAESTIO SECUNDA.

DE ACCIDENTE.

In quo consistat ratio accidentis, quinti praedicabilis.

Accidens, comparatione subiectorum quibus inest, esse universale distinctum ab aliis, disp. 2. q. 7. dub. 2. ostendimus, ubi etiam diximus, accidens non concrete,[2] abstractum ab inferioribus, si non ad subiecta, sed ad inferiora comparetur, ut album ad hoc et illud album, esse universale non quinti prædicabilis, sed genus, vel speciem. Cum autem omne universale debeat posse prædicari

[2] in concreto

de multis, respectu quorum est universale; accidens autem de subiecto non possit prædicari *in quid*, sed solum *in quale* (si aliquas supernaturales prædicationes excipias, ut dicemus infra) sequitur, sola accidentia in concreto esse quinti prædicabilis, quod idem de differentia et proprio intelligendum est. Nam accidentia in abstracto, ut albedo, de subiecto v. g. pariete, non prædicantur, et ideo non sunt huius prædicabilis. Dices: albedo separata a subiecto, apta est esse in hoc vel illo subiecto: ergo est universalis. Respondeo: huiusmodi albedo divina virtute posset quidem esse in pluribus subiectis, sed eadem numero et sine sui multiplicatione; at vero universale debet esse in multis, ita ut multiplicetur in illis, ut disp. 2. diximus.

His positis dico primo: Accidens, quod constituit hoc prædicabile, non necessario debet esse accidens quod realiter inhæreat, et ut accidens contradistinguitur substantiæ. Ita Ferrariensis 2. Contra gentes c. 81. §. „Sed in hac responsione", Caietanus in hoc cap. Porphyrii et citant D. Thomam De spiritualibus creaturis q. ult. art. ult., et ita, ait Cajetanus, res prædicati substantiæ potest esse accidentale prædicatum respectu v. g. rei existentis in prædicamento accidentis, ut enim dicemus,[1] triangulus est ligneus etc. Et licet hoc exemplum Caietani non sit ad rem, revera enim ligneum de triangulo prædicatur potius ut different,[2] iuxta dicta disp. 2. q. 7. dub. 2., quam[3] bipes est differentia animalis ex Aristotele 7. Metaph. tex. 43.; et ratio contra Caietanum manifesta est, quia si lignum auferatur â figura, corrumpitur figura etc. — sententia tamen Caietani verissima est. Et probatur: nam esse digitatum, oculatum, pedatum vel peditatum etc., prædicantur de hominibus non ut propria, siquidem absunt et adsunt sine corruptione hominis; ergo prædicantur tanquam accidentia. Unde apparet, in definitione accidentis, nomine subiecti non intelligi duntaxat subiectum inhæsionis.

[1] ut cum dicimus:
[2] differentia
[3] quomodo

Dico secundo: Accidens huius prædicabilis debet esse distinctum realiter (si relationes concipias[4]) ab eo, respectu cuius est quintum prædicabile. Probatur ex dictis q. præcedenti dicto 2., ubi rationem huius rei dedimus.

[4] excipias

Dico tertio: Accidentia, quæ sunt universalia quinti prædicabilis, non est necesse, ut actu sint in subiectis, ad hoc, ut sint universalia huius prædicabilis; est contra Fonsecam 5-to Metaph. c. 28. q. 20. sec. 6. Probatur: nam album v. g. etiamsi non

existeret, intelligi posset in communi et abstractum â singularitate et ab omnibus subiectis, et hæc natura apta esset in multis subiectis esse, cum nihil haberet, quo terminaretur ad unum subiectum potius, quam ad aliud: ergo esset universale, et verum est, hoc universale non fore ens reale, cum nullum ipsius individuum existeret. Illud tamen verum est, quod ibi docet Fonseca, non posse accidens prædicari de subiecto aliquo vere, nisi existat, eo quod verbum *est,* in propositione contingenti significet existentiam actualem, quod tamen in illa prædicatione: Homerus est poeta etc. fallit, ut in lib. Perih. ostendemus; quomodo autem recte dicatur: homo est mortuus, licet homo iam non sit, infra. Ex quo apparet, non esse de ratione universalis, ut actu prædicari possit de multis vere,[1] sed sufficit, si sit potentia veluti remota in natura, ad hoc, ut possit prædicari actu.

[1] Adde: ut actu existat,

Dico quarto: Accidens huius prædicabilis est illud, quod aptum est esse in multis subiectis contingenter, id est ita, ut subiectum non habeat cum illo necessariam connexionem, sed sive adsit, sive absit, subiectum remanere possit. Loquor autem de accidenti, ut est simplex quoddam prædicatum, nam subiectum quodlibet habet necessariam connexionem cum omnibus accidentibus simul sumptis, ita ut si iis omnibus destituatur, esse desinat subiectum, ut 2. Phys. ostendemus. Quodlibet tamen horum accidentium per se sumptum, tale est, ut cum eo subiectum non habeat necessariam connexionem, et in hoc distinguitur quintum prædicabile â proprio. Probatur conclusio ex definitione accidentis allata â Porphyrio, quam etiam habet Aristoteles 1. Top. c. 4.: accidens ait est, quod contingit inesse *(alicui)* uni et eidem, et non inesse; et lib. 4. Top. loco 3.: accidens ait est, quod contingit idem inesse alicui et non inesse; idem habet 1. Phys. tex. 28.; ergo de ratione accidentis est, ut possit inesse, vel non inesse eidem subiecto, id est, ut possit contingi vel non contingi, subiecto eodem remanente: ergo remanere potest subiectum, sive adsit, sive absit: ergo non est necessario connexum subiecto. Has definitiones de reali separabilitate exponit Alexander 1. Top. c. 4., Boëthius apud Simplicium c. de substantia, et aiunt et D. Thomas 2-do Contra gentes c. 81. ad quartum argumentum, Albertus trac. 1. in Prædicabilia c. 2.; et revera nisi de reali separatione intelligantur, non distinguetur â proprio per has definitiones.

Universaliter Caietanus in hoc cap. loco cit.; Zabarella de

Propositionibus necessariis; Toletus et alii ita hanc definitionem interprætantur, ut dicant, aliquid separari posse â subiecto dupliciter: primo reipsa, secundo per intellectum, et hoc dupliciter, vel per primam operationem intellectus, ut cum apprehendimus rem unam sine alia, quomodo possumus separare accidens â subiecto, si illud concipiamus sine subiecto, proprium tamen non posse hoc modo separari â subiecto, eo quod in 1. Poster. dicatur: proprietates definiendas per subiectum. Sed talis separatio non est sufficiens ad explicandam definitionem accidentis, hæc enim separatio tantum convenit,[1] non posse proprium â subiecto separari, bene tamen poterit subiectum separari hoc modo â proprietate, et ita sine corruptione subiecti abesse potest hac ratione proprium, licet sine corruptione accidentis non possit. In definitione autem accidentis solum requiritur, ut subiecto incorrupto, seu eodem sine genere, sine numero,[2] accidens possit adesse, vel abesse. Dixi: sine[3] genere, nam ut disp. præcedenti q. 2. diximus: differentia inferiorum prædicatur de genere superiori accidentaliter, eo quod eidem generi adesse vel abesse possit, cum non identificetur generi, nisi ut contracto ad speciem. Secundo ergo modo, ait Caietanus, per intellectum abesse potest aliquod accidens, cum non tantum apprehendimus subiectum sine accidente, sed etiam negamus, vel affirmamus illud inesse subiecto. Ait igitur Caietanus, ad hoc ut aliquid sit accidens, sufficit si hoc secundo modo possit abesse vel adesse sine subiecti corruptione, id est, ut possit affirmari vel negari de subiecto, quamvis falso, non ita tamen, ut per illam negationem corrumpatur subiectum, ut si dicas: corvus non est niger vel est albus, falsum quidem est, non tamen destruit naturam corvi. At vero licet naturam apprehendere possimus sine proprietate, si tamen negemus illam inesse subiecto, destruitur subiectum, ut si dicas: homo non est risibilis, destruis naturam hominis.

[1] convincit

[2] seu idem manente sive genere, sive numero,

[3] sive

Hæc tamen expositio nullius est momenti. Nam cum dicitur, accidens affirmari vel negari sine subiecti corruptione, vel sensus est, quod mea affirmatio per intellectum vel negatio non faciat, ut res existens â parte rei corrumpatur, et hoc verum est etiam de proprietate, nam quantumvis dicas: Socrates non est risibilis, non ideo morietur Socrates; vel sensus est: eo quod affirmes vel neges accidens de subiecto, non destrui per illam negationem prædicata essentialia subiecti, sicut si dicas: homo non est rationalis, destruis essentiam hominis, quia negas aliquod prædicatum essentiale homini.

At hoc modo non tantum qui negat accidens de subiecto non destruit essentiam subiecti, sed nec qui negat proprietatem; neque enim conceptum essentialem destruit, nisi qui negat prædicatum essentiale: ergo eadem ratione non destruitur essentia subiecti, licet concipiatur cum contraria passione, ut homo cum hinnibilitate. Verum est, quod si concipiatur homo natura sua hinnibilis, destrueretur eius natura, sed eodem prorsus modo si concipiatur ignis natura sua frigidus, aqua natura sua calida etc., destrueretur eorum natura. Vel sensus est: quod si intelligam subiectum sine accidente, quod realiter separari non possit, et affirmem subiectum esse sine tali accidente, nihil repugnans subiecto enunciabo. At vero si negem passionem, aliquid enuncio repugnans, et hoc falsum est, nam revera aliquid repugnans enuncio, cum dico rem esse sine eo, sine quo esse non potest; at si detur aliquod accidens realiter inseparabile, et illud negetur de subiecto, negabitur de illo id, sine quo esse non potest: ergo etc.

Aliqui Iuniores ajunt: accidens dici posse abesse et adesse etc., non quod omnia accidentia quinti prædicabilis contingenter et separabiliter insint, quibus insunt, sed quod omnia ita insint subiectis, ut reipsa absint â multis subiectis, quibus possent inesse, et ita ab iis sunt separata hæc accidentia; at vero proprium reipsa semper inest omnibus, quibus potest inesse. Contra est tamen: nam Aristoteles in datis definitionibus expresse habet, respectu eiusdem subiecti posse adesse et abesse: ergo non respectu diversorum maneat: ergo omne accidens realiter separabile esse â subiecto, et in eo consistere discrimen accidentis et proprii, quod proprium sine corruptione separari non possit, quodlibet accidens possit. Forma autem substantialis, licet absit et adsit naturæ[1] sine ipsius corruptione, non est accidens, quia formæ non insunt substantiæ completæ, ac proinde non sunt accidentia, nec inhærent realiter vel per intellectum materiæ. Obiicit Cajetanus: accidentium alia sunt separabilia, alia inseparabilia reali separatione, ut docet Porphyrius, et patet exemplo corvi, qui inseparabiliter niger est, sicut cygnus albus etc. Ergo si de reali separatione intelligatur, falsum est, omnia accidentia posse abesse et adesse. Respondeo: Alexander 1. Top. c. 4. ait, id quod dicitur posse inesse vel non inesse, solum significat, rem non indigere illius accidentis præsentia, et ita etiamsi accidens â re avellatur, res ipsa cui inest, non tolletur etc. Ex cuius verbis ego hoc modo respondendum puto ad obie-

[1] materiæ

ctionem: quod licet omne accidens dicatur realiter posse abesse vel adesse, nihilominus dici possunt aliqua accidentia separabilia, alia inseparabilia. Separabile enim id solum dicitur, quod postquam acquisitum est, potest amitti, inseparabile autem dicitur, quod postquam acquisitum est, non potest amitti, licet priusquam esset acquisitum, potuerit reipsa non convenire subiecto, ut patet in cicatrice et similibus. Unde quod reipsa simpliciter potest abesse, ex suppositione quod semel sit acquisitum, fit inseparabile; ac proinde nullum est accidens, quod eidem individuo non possit adesse vel abesse â parte rei, quamvis ex suppositione quod semel sit acquisitum, fiat inseparabile. Id vero, quod de corvo dicitur, non est adeo verum, nam Aristoteles 5. De gener. animalium c. 6. corvos, passeres, ursos albos ursos[1] dicit; idem de corvis Scaliger Exerc. 59., Lovanienses etc. Imo Albertus 10. cap. ait, si accipiatur suum[2] corvi, circumliniatur argento vivo, unguento viscoso, ut adipe anseris etc., ex illo progenerandos albos corvos. Augustinus vero 4. de Trinitate c. 4. corvo non semper, ait, convenire nigredinem, licet enim quamdiu habet plumas conveniat, tamen esse potest sine pluribus,[3] ex quibus videtur Augustino convenire allatam â nobis solutionem de inseparabilitate ex hypotesi. Objici potest secundo: pestem, mortem etc. non adesse sine subiecti corruptione. Sed bene solvit Toletus: pestis enim dum adest, subiectum non est corruptum, mortis autem subiectum, ait, esse materiam, de quo latius Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 20. sect. 6., et ideo non recte dicitur: Socrates est mortuus per synecdochen, ita ut sensus sit, corpus e. gr. Socratis privatum esse vita seu anima. Facilius responderi potest: mortem non esse accidens reale, sed nihil; ac proinde similis est propositio, ac si false diceres: angelus est nihil, quod non sunt accidentia. Unum addo, quodsi iuxta dicta disp. 2. q. 7. hæc prædicatio: Deus est homo, revocetur ad hoc prædicabile, non esse necesse, ut omnia, quæ prædicantur prædicatione propria huius universalis, prædicentur *in quale* eo modo, quia eadem disp. 8. explicavi, quid sit prædicari *in quale.* Quamvis enim omnia, quæ accidentaliter prædicantur, et non supernaturaliter, ex parte obiecti prædicentur *in quale,* tamen illæ prædicationes supernaturales non sunt *in quale.*

[1] visos esse

[2] ovum

[3] plumis,

PRAEDICAMENTA.

DE AUTHORE, OBIECTO, UTILITATE HUIUS LIBRI.

Hunc librum licet Balduinus in quæstione: an liber prædicamentorum sit pars Logicæ? argumento 8. neget esse Aristotelis, rectius tamen Simplicius hic, et citati ab illo, ait, esse Aristotelis, et probat primo, quia stylus similis est aristotelico; secundo, quia dogmata sunt conformia Aristoteli; tertio, quia eadem est hic sententiarum et conceptuum frequentia, quæ in aliis libris Aristotelis; quarto, quia Aristoteles alibi citat hos libros; quinto, quia Theophrastus et alii discipuli Aristotelis, imo et tota antiquitas cum omnibus interpretibus huius libri, fatentur esse Aristotelis, et ut notat Simplicius, Boëthius et alii, cum de aliquo libro controversia sit, an sit Aristotelis, Theophrasti potissimum et Andronici est sententiæ acquiescendum. Nam ut narrat Strabo lib. 13. Geographiæ, libri Aristotelis sub terra diu occultati, â Sulla dictatore Romam portati sunt exesi et lacunosi, quos primus Tyrannion* grammaticus, deinde Andronicus in vulgus dedere, et ideo teste Boëthio, præfatione in libros Periher., Andronicus repertor et index librorum Aristotelis habitus est ab antiquitate. Et his iisdem argumentis utendum est, cum de aliis libris quæritur, num sint Aristotelis.

De vita, scriptis et laudibus Aristotelis multa hoc loco dici possent, quæ videri possunt apud Laërtium lib. 5., et Fonsecam in procemio 1. Metaphysices; de sectis item philosophorum, quot et quales fuerint, et unde nomina fuerint sortiti, videri possunt Simplicius et Ammonius præfatione in hunc librum. Aristotelem vero deambulando docuisse, ideoque peripateticum dictum fuisse,

* Vero nomine Theophrastus dictus, erat discipulus Hestiæi et magister Strabonis.

fere omnes fatentur, causam tamen, cur inambulans docuerit, non eandem omnes adferunt.

Obiectum autem huius libri adaequatum est id, quod cognoscitur per actus quos elicimus dum in hoc libro versamur, quod ex dictis in prolegomenis probandum est; et quod de hoc libro dicimus, idem in reliquis libris intelligendum est, ne sæpius eandem rem repetamus. Principale autem subiectum huius libri quod sit, non multum refert; probabile est, esse prædicatum substantiæ, quod præcipuum locum obtinet inter prædicamenta.

Hunc porro librum utilem et necessarium esse Logicæ, certum est. Cum enim Logica explicare debeat, quomodo rectæ fieri debent prædicationes intellectus, nec id explicari possit, nisi materia operationum intellectus, saltem ruditer cognoscatur; nec exempla quibus sæpe utendum est in Logica ad explicandum, qualis sit recta prædicatio, definitio etc. percipi possint sine aliqua conditione[1] materiæ operationum intellectus saltem in confuso: hinc est, ut licet non sit Logicæ agere de materia operationum intellectus in particulari, et distincte rerum essentias explicando, aliquam tamen confusam cognitionem requirit. Et ideo hic liber dici potest pars Logicæ, quia scilicet necessarius est ad dirigendas operationes intellectus, de quo Fonseca 5. Metaph. c. 7. q. 1. sec. 4., et nos in simili, initio disp. de universalibus aliqua diximus. Dividitur autem hic liber in tres partes: in anteprædicamenta, tractatum de prædicamentis, et postprædicamentis, de quibus ordine agemus.

[1] cognitione

EXPLICATIO TEXTUS ANTEPRAEDICAMENTORUM.

Antequam prædicamentorum *(naturam)* explicet Aristoteles, quædam præmittenda esse censuit, lucem sequentibus allatura, quæ propterea anteprædicamenta, quasi prædicamentorum præambula appellantur. *Primo igitur capite* æquivoca, univoca et denominativa definit, ut ex hominum[2] cognitione elucescat, quæ nam ex his collocentur in serie prædicamentali. Dicit itaque æquivoca ea esse, quorum solum nomen commune est, secundum nomen vero substantiæ ratio diversa, id est quæ ita sint sortita commune nomen, ut nulla ratio, seu prædicatum vel natura illo nomine significata communis in illis reperiatur. Univoca autem ea esse inquit, quorum et nomen est commune, et ratio substantiæ, id est, quæ et

[2] nominum

nomen habent commune, et præterea naturam illo nomine significatam. Denominativa sunt, ait, quæ ab alio solo differentia casu, secundum nomen habent appellationem; huius sensum infra explicabimus. *Capite secundo* dividit entia omnia in substantiam et accidens, et utrum[1] horum in universale et particulare, quamvis loco substantiæ et accidentis universalis et particularis, ponat eorum descriptionem. Nam pro substantia universali ponit: quædam dici de subiecto et non esse in subiecto; pro particulari: nec esse in subiecto, nec dici de illo; pro accidente universali ponit: esse in subiecto, et dici de subiecto; pro accidente particulari: esse in subiecto, sed non dici de subiecto, quod quomodo intelligendum sit, explicavimus disp. de specie q. 3. circa 3. Ait autem, illa esse in subiecto, quæ cum sint in alio, impossibile est esse sine illo, id est quæ naturaliter separata â subiecto existere non possint, sed eo ipso, quod separantur, corrumpuntur. Odor vero â pomo etc. non separatur ita, ut non sit in eodem subiecto, in quo erat antea, sed exhalationes pomi adhærent manibus,[2] et in iis est odor, vel producit speciem sui etc.; quam multis vero modis unum dicatur esse in alio, tradit Aristoteles 4. Phys. tex. 23. *Capite tertio* dat regulam quandam, quæ ut Ammonius ait, deservit profunditati prædicamentorum, id est rectæ lineæ, quæ est â summo genere ad speciem infimam, sicut ea, quæ cap. sequenti traditur, deservit latitudini, id est differentiis oppositis, quæ dividunt genera superiora. Ait ergo Ammonius et alii, Aristotelem, sicut cap. præcedenti explicarat, quid sit esse in subiecto, ita nunc explicare, quid sit: dici de subiecto, non tam desumendo,[3] quid sit: dici de subiecto, quam explicando proprietates rei, quæ dicitur de subiecto, ea scilicet dici de alio. Ait ergo, ea, quæ dicuntur de alio tanquam de subiecto, id est in eadem serie prædicamentali de subiecto inferiori, talia esse debere, ut eorum omnia prædicata affirmari possint de eo, de quo ipsum prædicatur, ut de subiecto. Et licet hæc regula intelligi possit de omnibus prædicatis etiam accidentalibus, dummodo servetur eadem suppositio prædicati et subiecti, quod non fit, in hac prædicatione: homo est animal, animal est genus etc., qua ratione etiam intelligitur illud principium syllogisticum: dici de omni, quod non tantum in prædicatione essentiali, sed et accidentali valet, alias enim in materia accidentali non possent fieri syllogismi in prima figura: nihilominus tamen Aristoteles de solis essentialibus prædicatis loquitur, quia hoc modo

[1] utrumque

[2] naribus

[3] definiendo,

duntaxat intellecta regula deservit ad cognoscendam profunditatem prædicamenti. *Caput quartum* explicavimus supra disp. 5. q. 1. in fine. Illud solum addo, quod, sicut ibi dixi, rationale quod dividit animal et animam, esse diversum: ita similiter dicendum est, corporeum quod dividit substantiam et quod dividit accidens, diversum esse; corporeum enim quod dividit substantiam, est gradus substantialis, ut infra disp. 3. q. 5. dicetur, et ut citata disp. 5. diximus, significat principium quantitatis, quod non convenit corporeo, quod dividit accidens; et similiter incorporeum, quod dividit accidens, est ratio accidentalis etc., substantialis vero, quod dividit substantiam. *Capite quinto* res incomplexas (diviserat enim in fine capitis res omnes in complexas et incomplexas) in decem prædicamenta dividit. Ex his patet, utiliter hæc præmitti anteprædicamenta, ut scilicet cognoscamus, sola univoca esse in prædicamentis, sola incomplexa, tam accidentium, quam substantiarum, et ea tam universalia, quam singularia; denique latitudo et longitudo prædicamentorum ex his percipi potest. An autem plura præmitti debuerint anteprædicamenta, et ut nos faciamus, non est nimis rigide examinandum, sed sufficit, hæc necessaria et ab inde ad cognitionem prædicamentorum etiam sufficientia fuisse. De ordine autem librorum Logicorum Aristotelis late Zabarella l. 2. De natura Logicæ, Carpentarius in Alcinoum c. 5. et in digressionis parte posteriori, c. 6.

Disputatio I.

DE AEQUIVOCIS ET UNIVOCIS.

QUAESTIO PRIMA.

Quid sit definitum harum definitionum: res-ne an voces?

Videri posset alicui, has non esse rerum definitiones æquivocarum, sed solam explicationem significationis vocabulorum, atque ideo hic solum explicari, quæ sint voces æquivocæ. Primo: quia quæ una definitione explicantur, debent habere unam essentiam et rationem illa definitione explicatam. At res æquivocæ, ut tales, hanc non habent, siquidem æquivoca ut æquivoca non habent rationem communem, et ideo Aristoteles 2. Poster. tex. 8. et alibi, negat æquivoca posse una definitione comprehendi. Ergo. Secundo:

denominativa sunt, quæ casu differunt, ut est in definitione; at solæ voces casu differunt, quæ solæ inflectuntur et declinantur: ergo etc. Dico tamen cum Soto q. 5. ad 6. in Prædicamenta, definiri res. Sciendum enim est, et res ipsas et nomina vocalia dici posse æquivoca, univoca, denominativa, etc., et ita res ipsæ dicuntur æquivoca, æquivocata, univoca, univocata, denominativa, denominata, ut ait Sotus; voces autem dicuntur æquivoca, æquivocantia, univocantia etc., quia scilicet ipsæ voces quasi efficiunt, ut res sint univoca, æquivoca etc., non enim hoc modo apellantur, nisi respectu vocum, quibus significantur. Iam ergo in definitione æquivocorum desumuntur[1] res æquivocæ, quatenus conveniunt in nomine et ratione æquivoca. Similiter in definitione univocorum, in definitione etiam denominativorum res ipsa definitur, quatenus significatur eodem quidem nomine cum re â qua fit denominatio, casu tamen et terminatione differente. Probatur conclusio: ea definiuntur his definitionibus, quæ habent idem nomen commune, et secundum illud eandem vel diversam rationem; sed res ipsæ sunt, quæ habent nomina communia, idem enim est, aliquid habere nomen, et significationem, et certum est, voces compositas esse ad significandas res ipsas: ergo res ipsæ significantur. Addo tamen, quod cum voces significari possint aliis vocibus, ita ut plures voces habere possent nomen commune per quod significantur, et secundum illud nomen eandem vel diversam rationem, vocibus etiam has definitiones convenire negandum non est, sed tunc voces ipsæ sunt res ipsæ univocatæ, vel æquivocatæ ratione illius nominis in quo conveniunt, et ideo tunc voces ipsæ sunt res univocatæ. Eodem argumento probandum est, definitionem denominatorum rebus convenire; id enim est definitum hac definitione, quod habet appellationem secundum nomen casu differentem ab alterius rei appellatione; sed hoc rebus convenit, non voci denominanti.

[1] definiuntur

Ex quo patet, quomodo intelligatur definitio denominatorum, et solutio ad secundum argumentum. Ad primum respondeo: licet æquivoca non conveniant univoce, ut tamen una definitione explicentur, sufficit ut in ratione æquivoci conveniant. Quamvis ergo æquivoca in actu exercito, id est res in quibus exercetur in particulari æquivocatio, seu quod idem est, significata in particulari nominis æquivoci non conveniant in una ratione communi, significata nomine æquivoco: in actu tamen signato, quatenus scilicet conveniunt in nomine et ratione æquivocationis, conveniunt in aliqua ratione explicata defi-

nitione æquivoci in communi. Et quia sæpe alias utendum est hac distinctione, explicanda est ea semel, quam Albertus c. 1. in prædicamenta, et alii paulo aliter usurpant, cum aiunt, relationem considerari posse vel in esse concepto, vel in esse exercito, et hac definitione utuntur Scotus, Augustinus et alii citati â Fonseca 5. Metaph. c. 15. q. 6. sec. 4. et optime ac fuse explicat Cajetanus 1. part. q. 16. art. 2., Sotus q. 14. de universalibus. Sciendum igitur est: nomina, quæ rationem aliquam pluribus communem significant, interdum sumi vel supponere pro immediato suo significato, pro illa scilicet ratione communi, in qua plura conveniunt; interdum pro illis pluribus, quæ illam rationem communem participant: et primo quidem modo dicuntur supponere simpliciter, secundo vero personaliter. Illud est discrimen inter utramque hanc suppositionem, quod licet passiones quædam et prædicata tribuantur rei significatæ per vocem, quæ supponit absolute (pro eodem enim hic accipimus simplicem et absolutam suppositionem), exercitum tamen proprietatis vel actionis, quæ ei attribuitur, non nisi singularibus contentis sub illa ratione communi conveniat. Sic albedo in communi dicitur disgregativa visus, quem tamen non disgregat, nisi hæc vel illa albedo, sicut nec animal in communi sentit, sed hoc et illud animal. Iam igitur vox aliqua tunc dicitur sumi in actu exercito, cum supponit personaliter pro individuis vel inferioribus in quibus exercetur id, quod de re illo nomine significata prædicatur; tunc vero in actu signato, cum supponit absolute pro ratione communi, in qua exercitum actionis vel proprietatis etc. quæ prædicatur de ea, reperiri non potest secundum se, sed solum ratione inferiorum, et hoc sufficit ut tales prædicationes sint veræ. Ad rem igitur: æquivoca in actu exercito, id est, in quibus reperitur exercitum æquivocationis quatenus voce communi significatur, ut hac voce: canis, unica definitione definiri non possunt essentiali, quia sunt essentiæ distinctæ, nec illa vox significat aliquid commune in illis. Aequivocum autem in actu signato, seu ratio illa communis, significata hoc nomine: æquivocum, quod commune est omnibus æquivocis, et cujus ratio consistit in eo, quod est habere unum nomen, nullam vero communem rationem illo nomine significatam: hoc, inquam, modo sumptum æquivocum, definiri seu potius describi potest unica definitione, cum hæc ratio æquivoci communis sit omnibus æquivocis in actu exercito. Et licet Simplicius hoc loco velit, rationem æquivoci in communi esse univocam

respectu omnium æquivocorum; licet etiam res æquivocæ ut significatæ nomine aliquo æquivoco in particulari, ut: canis marinus, cœlestis etc., ut significantur nomine: canis, nullam habeant rationem communem, ut tamen significantur alio nomine, v. gr.: substantiæ vel æquivoci in communi, habere possunt rationem communem univocam: mihi tamen probabilius videtur, rationem æquivoci non dici univoce de omnibus rebus æquivocis, ut in simili de univocis dicemus. Et hæc distinctio actus exerciti et signati eodem modo explicari debet proportionaliter aliis in modis, v. g. genus in actu signato non est quid univocum ad omnia genera, quodlibet tamen genus in actu exercito debet esse univocum. Similiter individua in actu exercito non definiuntur, bene tamen in actu signato, ut disp. de specie diximus.

QUAESTIO SECUNDA.

An sit bona definitio tradita ab Aristotele.

Duo in difinitione æquivocorum ab Aristotele tradita continentur: primum, quod aequivoca debent habere idem nomen commune, videlicet quod ad orthographiam, accentus et similia; quæ enim distinctis nominibus significantur, multivoca seu diversivoca potius, quam æquivoca vocantur. Secundum, ut ratio significata illo nomine, communis non sit, sed diversa in iis quæ eodem modo significantur, per quod ab univocis distinguuntur, ut dicemus. Recte autem addit Aristoteles: secundum illud nomen; licet enim in aliqua alia ratione, quæ non significatur illo nomine univoce conveniant, id tamen non impedit æquivocationem; imo fere nulla sunt æquivoca, quæ in aliqua ratione communi non conveniant, ut inductione et exemplo allato, in fine præcedentis quæstionis constat, v. g. canis.

Contra hanc definitionem tamen obiici potest primo: si nomen æquivocum significat plura: ergo non est unum nomen, sed plura; significatio enim est formalis ratio constituens hunc sonum in esse vocis: ergo sicut multiplicatur ratio formalis, ita et res per illam constituta. Confirmatur: nam vox aliqua, eandem habens orthographiam, multiplex est, non solum quia diversorum idiomatum esse potest, sed etiam, quia potest esse nomen et verbum, v. g. amor. Ergo sicut nomen et verbum non possunt esse

una pars orationis, ita nec una vox. Ergo unitas orthographiæ non sufficit ad unitatem vocis, sed præterea unitas significationis requiritur. Secundo obiicit Scotus 1. Elench. q. 9.: nomen æquivocum, si plura significat: sub disiunctione, vel sub copulatione; neutrum dici potest: ergo. Minor probatur: nam si sub disiunctione significat, id non potest nisi duobus modis fieri: primo ita, ut canis v. gr. significet hoc totum distinctum, animal latrabile, vel sidus cœleste etc., et si hoc modo significant æquivoca multa, vere significant determinate illa multa, et omnia illa determinate repræsentant audienti eam vocem, nec relinquit dubium, quidnam significet illa vox; atque adeo non magis erit hæc vox æquivoca, quam actus visionis, quo simul video album et nigrum, vel conceptus mentis, quo plura simul apprehendo, et sic fallacia æquivocationis non in solis vocibus reperietur, contra Aristotelem. Secundo ita, ut significet hoc vel illud indeterminate, atque adeo non magis repræsentet intellectui hoc quam illud; at nec hoc modo significare plura sub distinctione vocem æquivocam, probatur. Tum quia terminus æquivocus est terminus categorematicus: ergo per hoc distinguitur a syncategorematico, quod determinate aliquid significat; tum quia si quocunque ex his duobus modis vox æquivoca significet plura sub distinctione, non erit respondendum ad æquivocationem per distinctionem, contra Aristotelem. 2. Elench. c. 2., quia cum ad veritatem propositionis disiunctivæ sufficiat, ut altera pars sit vera, absolute vera esset hæc præpositio: canis latrat, atque adeo in hoc syllogismo: canis latrat; sidus cœleste est canis: ergo latrat, et maior et minor absolute vera essent et concedi deberent sine distinctione. Ex alia tamen parte videtur significare sub distinctione, nam ex Aristotele, ut citat Scotus, illa dicuntur disiunctive, de quibus contingit quærere: utrum sermone prolato;[1] at cum nomen æquivocum audimus, recte quærere possumus, utrum v. g. nomen canis significet: sidus vel animal? Ergo canis significat plura sub distinctione. Si autem significet sub copulatione: ergo cum ad falsitatem propositionis copulativæ sufficiat, si prædicatum alicui significato attribui non possit sine distinctione, absolute negari possent propositiones in quibus terminus æquivocus assumeretur, et tamen Aristoteles ait, esse distinguendum; hæc autem distinctio vocis non est aliud, quam determinata acceptio termini pro uno significato. Deinde ut dicebam in 1. parte minoris, sequeretur nomen æquivocum significare plura determinate, atque

[1] Supple: significentur;

adeo non minus terminus mentalis propositionis de subiecto copulato esset æquivocum, quam sit terminus vocalis.

Dicendum est: recte definita esse ab Aristotele æquivoca. Ratio est: nam univoca in eo conveniunt cum æquivocis, quod habeant idem nomen, per quod distinguuntur â multivocis; vel ergo illi nomini respondet aliqua ratio communis, quæ reperitur in illis pluribus, vel non. Si respondet: tunc illa quibus hæc ratio convenit, univoca sunt vel analoga, ut inferius dicemus: ergo tunc solum erunt æquivoca, cum voci communi non respondet ratio communis reperta in pluribus: ergo per hoc bene definiuntur æquivoca. Ad primum et eius confirmationem respondeo cum Scoto, nomen æquivocum non dici debet simpliciter unum, nec plura, sed, ut Boëthius ait, est nomen multiplex, id est sub uno multa involvens. Licet enim sonus et orthographia, et accentus non sint diversa in voce æquivoca, significatio tamen diversa est, quam non minus requirit vox, cum sit compositum artificiale ex significatione et orthographia etc., quam illa, quæ diximus unum; tunc ergo solum dici debet absolute una vox, cum præter orthographiam etiam significatio est una; sicut ê contra: tunc dicuntur voces simpliciter plures, quando et significatio et orthographia sunt diversa. Ad *(secundum)* respondet: Scotus loc. cit. lib. 10. Elench.: [1] convinci argumentis, nomen æquivocum non significare plura sub disiunctione, quod mihi quoque placet. Ad argumentum vero, quo probatur contrarium, respondet: quod licet vox æquivoca ex se plura significet, quæ terminus æquivocus, quantum est ex se, omnia actu significat, potest tamen is, qui ea voce utitur, ad libitum determinare eius significationem, ut non utatur eo nomine, nisi ut determinate significat unum ex illis pluribus. Sed hoc non tollit, quin terminus æquivocus actu plura significet, sed tantum facit, ut respectu utentis hoc nomine, significare possit sub disiunctione illa plura, eo quod vel pro hoc, vel pro illo significato, ad libitum potest illo uti. Atque ideo, quando quærimus, utrum hoc an illud intelligat aliquo nomine, v. g. canis, non quærimus, quid nomen æquivocum significet, sed tantum secundum quam significationem illo utatur. Vox ergo æquivoca significat plura copulative, quod Scotus optime, sed obscurissime explicat.

[1] lib. 1. Elench.

Ut igitur res intelligatur, sciendum est: vocem aliquam plura copulative significare, dici posse dupliciter: primo, quia plures res inter se distinctas significat. Et si solum hoc modo vox aliqua significet plura copulative, non eoipso erit æquivoca; tum quia *omnis*

significat plura hoc modo copulative, et tamen respectu illorum
[1] æquivocum non est univocum,[1] sicut nec nomina collectiva; deinde etiam conceptus mentales hoc modo significant plura copulative, ut si eodem actu plures res apprehendam; denique si unica impositione imponeretur unum nomen, quod simul determinate significaret plures res, ut si homo albus, et equus albus significarentur hac voce tunicæ, ita ut qui hoc nomen audit, non vestimenti genus, sed hominem album et equum album apprehendat; vel quando multæ voces Iaponiorum significant integram orationem, nemo sanæ mentis diceret, hanc esse vocem æquivocam, nec in eius usu ulla fallacia æquivocationis committi posset, — et hoc modo non significare plura copulative nomen æquivocum, probat obiectio. Secundo ergo
[2] vocem modo dici potest non[2] aliquam significare plura copulative, ita ut copulatio se habeat ex parte vocis, quæ illa plura significat. Et hoc modo nomen æquivocum significat plura copulative, et hoc est quod ait Scotus, copulationem illam cadere non inter plures conceptus, sed inter plures actus significandi, ita ut copulati sint plures actus in voce æquivoca; et hoc modo non est aliud, ut breviter rem ipsam dicam, quam in eadem voce plures esse significationes. Aliud enim est, vocem aliquam plura significare, id quod et univocis, et conceptibus mentis convenire diximus; aliud vero vocem aliquam plura significare pluribus significationibus, ita ut in ipsa voce multiplicentur significationes et copulentur, et hoc est proprium nominis æquivoci. Ratio huius est, quia significatio vocis ex hominum impositione pendet: ergo si per diversas impositiones habet, ut res diversas significaret, diversas habet significationes; at quodlibet nomen æquivocum duplici impositione adeptum est ut significaret duas res: ergo duplicem habet significationem. Minor probatur: nam si unica impositione habet, ut duas illas res significet: ergo ex vi illius impositionis significat utramque illam rem, eo modo, quo supra de vocibus Iaponiorum et conceptibus mentis dicebamus; at id non sufficit ut nomen sit æquivocum, ut diximus: ergo etc. Ad argumentum ergo in forma respondeo: significare aliquid copulative, dupliciter sumitur: primo ita, ut copulatio se teneat ex parte obiectorum, et hoc modo vox æquivoca non significat copulative plura, quia talis significatio est solum vocis, quæ unica significatione plura significat: secundo ita, ut copulatio se teneat ex parte significationis, et ita vox æquivoca copulative, id est per copulatam significationem plura significat.

Ea vero, quæ in argumento adferuntur, procedunt de copulata significatione primo modo. Addit Occamus 1. dist. 2. q. 4. ad 3.: quod licet eadem impositione pluribus hominibus imponatur nomen Petri, adhuc fore nomen æquivocum, quia scilicet non ita imponitur, ut voce Petri semper significentur omnes illi, sed ut quilibet illorum; et ita significatio vocis erit multiplex.

Ex his sequitur primo: quod cum vox æquivoca habeat duas significationes, possitque alterutra illarum sub disiunctione uti qui nobiscum loquitur, recte nos quærere utra significatione utatur? recte etiam distinguendo eius significationes fallaciam æquivocationis solvere. Cum autem vox æquivoca ita significet plura, ut habeat duas determinatas significationes, est terminus categorematicus, quamvis ex vi suæ prolationis absolute non magis determinet intellectum ad hoc potius, quam ad illud, ex iis quæ significat, percipiendum. Sequitur secundo, cur non detur in mente terminus æquivocus mentalis, ut dari potest univocus, quod recte notat Soto hic, Zumel 1. part. q. 13. art. 5., quod probatur ex 1. Elench. c. 1., ubi ideo dari in vocibus æquivocationes ait Aristoteles, quia pluribus rebus ob vocabulorum penuriam est idem nomen impositum; at in mente cuilibet rei finis[1] proprius conceptus respondet, ita ut si ille conceptus semel repræsentet hoc, semper illud repræsentabit, et nunquam aliud: ergo. Ratio â priori est: nam cum solum extrinseca denominatione conveniat voci significare, potuit idem nomen ad significandas plures res sub propriis earum rationibus imponi, atque ideo fieri potuit, ut vox illa, modo hoc, modo illud significet, quæ causa est, ut fallacia æquivocationis committatur. At vero idem conceptus, licet plura significare possit, non potest tamen modo hoc, modo illud significare, siquidem amittere non potest significationem quam semel habet, cum sit illi essentialis; natura enim conceptus, qui est qualitas quædam ab intellectu producta, in repræsentatione rei consistit, atque adeo ex natura sua talis conceptus est repræsentativus talis rei, qua de causa conconceptus dicuntur signa naturalia, id est naturaliter significantia. Ergo sicut idem conceptus numero non potest habere diversas naturas: ita nec diversas repræsentationes. Licet enim dari possit idem actus intellectus, qui plura repræsentet, ut in lib. Perih. ostendemus, id tamen non sufficit ad æquivocationem. Et ratio est, quia terminus æquivocus ita debet significare plura, ut per ipsum non magis determinetur intellectus ad percipiendum hoc

[1] suus

potius, quam illud; at vero si terminus mentalis significet plura, semper illa determinate repræsentabuntur per ipsum, sicut in simili de vocibus Iaponiorum diximus, et ita nullo modo relinquet dubium intellectum, hoc ne potius, an illud significetur per terminum illum.

Duo alia disputat Scotus loco citato de æquivocis; alterum q. 12. et 13.: an scilicet æquivoca contrahi possint ad significationem determinatam ex additione alicuius vocis adiectivæ etc., et respondet: quod si vox adiecta sit immediata, id est significet rationem identificatam alicui ex significatis termini æquivoci, determinare nomen æquivocum ad unam significationem, ut cum dico: canis est sidus, vel canis est sentiens. Si autem vox adiecta non significet aliquid identificatum alicui ex significatis vocis æquivocæ, non determinare eius significationem; vel etiam si sit identificata utrique significato vocis æquivocæ, ut canis est substantia etc. Et ita cum adduntur nomina primi generis, non est necesse distinguere propositionem, sicut distingui debent, cum adduntur secundi generis. Alterum dubium Scoti est q. 14.: an si addatur termino æquivoco signum distributivum, ut omnis canis, distribuatur pro omnibus significatis? Respondet: signum distributivum addito termino æquivoco non distribuere illum pro omnibus significatis, sed pro inferioribus, seu propositis[1] cuiusvis significati. Et ratio est, nam distributio est acceptio alicuius communis pro quolibet suo supposito; sed terminus æquivocus non dicit aliquid commune quod distribuatur pro omnibus inferioribus sub illo communi contentis. Præterea, quia vox æquivoca, etiam si non addatur signum distribuens, quantum est ex se, significat omnia sua significata: ergo signum distributivum non distribuit vocem in omnia sua significata, sed in omnia supposita suorum significatorum.

[1] suppositis

Ultimo circa divisionem æquivocorum notandum est, quod si æquivoca sumantur, ut etiam contineantur analoga, quomodo sumit Aristoteles 7. Phys. tex. 21., in plura membra dividi possunt; si tamen sumantur, ut ab analogis distinguuntur, æquivocum dividitur in: *æquivocum â casu,* quod tunc est, cum pluribus rebus idem nomen est impositum temere, et nulla habita rerum significatarum illa voce similitudinis ratione, et in *æquivoca â consilio,* et sunt illa, quibus propter aliquam similitudinem, vel fictam vel speratam, idem nomen est impositum. Qua de causa D. Thomas 4. Metaph. tex. 2. ait, æquivoca habere sæpe unitatem vel similitudinem in imaginatione, quomodo signa cœlestia habent nomen

canis, arietis, tauri etc. propter imaginatam similitudinem. Similiter pratum ridere dicitur propter fictam similitudinem, quam habet pratum viride cum homine ridente, eo quod viriditas indicet quasi bene affectum pratum, ut risus hominem; et similitur popularis favor, aura dicitur, quia recreat et æstivat[1] aura frigidior; et in omnibus metaphoris eadem est ratio, ubi non adsunt[2] eorum, quæ ram[3] analogiam constituunt. Aliquando res æquivocæ habent unitatem aliquam accidentariam, non significatam nomine æquivoco, et propter hanc, idem nomen sortiuntur â consilio, quomodo pictura vocatur homo æquivoce, ut Aristoteles hic ait, licet ob similitudinem coloris etc. sic apelletur. Similiter radix montis vocatur pes, quia sustentat verticem, ut pes *(hominem)*, quæ tamen ratio sustentandi non significatur illa voce. Et hæc duplicia æquivoca explicat Aristoteles 7. Metaph. tex. 31., ut Simplicius et Vicomeratus[4] recte ibi, ita ut per æquivoca multum distantia, significat æquivoca â casu; per habentia similitudinem, æquivoca â consilio; per propinqua genere, analoga ab uno seu attributionis; per propinqua analogia, analoga proportionis.

[1] ut æstiva

[2] Supple: omnia

[3] veram

[4] Vicomercatus seu frequentius Vimercatus, Italus flor. sæc. XVI.

QUAESTIO TERTIA.

Quid sit univocum, et quae sint univoca.

Univoca ea dixit Aristoteles, quæ habent rationem communem per idem nomen commune significatam; vox vero univoca est, quæ significat prædicatum illud commune multis. Licet enim Occam 1. dist. 2. q. 9. et dist. 3. q. 9. velit, in definitione Aristotelis per illud[6] intelligi conceptum mentis, et non rationem obiectivam, ita ut sensus sit: univoca esse, quibus in mente respondet unus conceptus, nec necesse esse, ut una ratio obiectiva, communis pluribus, respondeat illi conceptui, eo quod, ut disp. de Universalibus q. 2. diximus, neget conceptibus communibus respondere unam obiectivam rationem communem, — fallitur tamen. Aristoteles enim per rationem intelligit obiectivam rationem, quam conceptui communi respondere debere, loco citato probavimus. Ex qua definitione constat, univocum nomen immediate significare communem illam rationem pluribus, mediate autem illa plura, quæ hanc rationem participant; et hæc mediata significata sunt, quæ definitione Aristotelis explicantur, illa tamen plura sunt eodem nomine significata, propter

[6] i. e. per rationem communem

communem rationem in illis repertam. Unum est, quod in hac quæstione difficultatem habet: an scilicet denominativa possint esse univoca? Et quidem certum est, denominativa respectu suorum inferiorum posse esse univoca, ut concreta accidentalia, si sint genera et species respectu inferiorum concretorum; genus autem omne et species univocum esse debet ex disp. 2. de universalibus, q. 7. dub. 1. Solum ergo difficultas est, an denominativa respectu subiectorum, quæ denominant, possint esse univoca, seu quod idem est: an, ut aliqua ratio obiectiva sit univoca, necessarium est, eam essentialem esse illis respectu quorum dicuntur esse univoca, an sufficiat esse accidentalem.

Prima sententia est Caietani hic; Toleti dub. 2. in expositione definitionis univocorum, qui aiunt, denominativa respectu subiectorum non esse univoca, et contrarium asserere, ait Toletus, esse perversionem doctrinæ Aristotelis; idem Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 12. sec. 1., et probat: nam Aristoteles 2. Top. c. 1. univocam prædicationem opponit prædicationi denominativæ; et ratio est, ait, quia denominativa non prædicantur eadem ratione, quæ[1] ratio prædicati, non est ratio seu essentia subiecti. Probatur hæc sententia primo: quia Aristoteles hoc capite contradistinguit univoca denominativis; at si denominativa possunt esse univoca, unum membrum divisionis sub altero contineretur. Deinde cap. de substantia initio expresse ait, album non prædicari univoce et secundum eandem rationem de substantiis; et in prima proprietate substantiæ: eorum, ait, quæ sunt in subiecto, rationem prædicari de subiecto, est impossibile. Confirmatur. Denominativa prædicantur tam de substantia, quam de quantitate, ut album etc.; at substantiæ et accidenti nihil est commune univocum: ergo etc. Confirmant alii: nam in definitione univocorum non solum dicitur: rationem debere esse eandem, sed etiam rationem substantiæ. Ergo illa ratio, quæ est univoca, dicitur essentiæ[2] substantialis rei. Denominativa igitur, ait Toletus, habent proprium modum quo de aliis prædicentur, nempe denominative, non æquivoce vel univoce.

[1] quia

[2] essentialis, seu

Secunda sententia est Soti in hoc caput dicentis, denominativa univoce dici de subiectis. Probatur primo: quia denominativa habent unum nomen, et eandem rationem illo nomine significatam. Ergo sunt univoca. Deinde universalia debent esse univoca respectu eorum, quibus insunt; ergo quartum et quintum prædicabile univoce

dicetur de subiectis. Et tamen certum est, fere omnia denominative prædicari, ut album, nigrum etc. Ergo[1] in hac controversia non tam de re, quam de modo loquendi video esse difficultatem. Certum enim est, quod si per univocum aliud[2] intelligamus, quam rationem pluribus convenientem eodem modo significatam unico nomine, hoc modo etiam rationes accidentales, et quæ sunt extra essentiam, dici posse quod sint univocæ respectu subiecti, et hoc modo plerumque sumitur univocum. Cum quæstio est, quod: an hoc vel illud univoce prædicetur, et: an talis univocatio sufficiat ad universalia, ut disp. 2. de universalibus q. 7. dub. 2. diximus, atque: an univocum hoc modo sumptum definiatur ab Aristotele, non ita certum est. Existimo cum authoribus primæ sententiæ, non definiri hoc loco nisi univoca, quæ essentialiter conveniunt in ratione communi; et hoc est, quod Aristoteles ait: ratio substantiæ, id est ratio essentialis etc. Et hoc probant argumenta primæ sententiæ. Quod autem Sotus cap. de substantia ait, Aristotelem illo capite non loqui de univocis qualia definierat in cap. 1., sed tantum de univocis essentialibus, nullius est momenti. Aristoteles enim ex data â se definitione univocorum colligit, accidentia non prædicari de substantiis univoce. Ergo. Ultimo ex his colligit, univocum non dici univoce, sed analogice de omnibus univocis, quod eodem modo probandum est, quo disp. 2. de universalibus q. 7. dub. 1. ostendimus, universale nec esse genus, nec dici univoce de suis speciebus.

[1] Ego

[2] nihil aliud

QUAESTIO QUARTA.

De denominativorum natura et conditionibus.

Denominativa ea dicit esse Aristoteles, quæ ab aliqua forma recipiunt denominationem secundum nomen, ita ut non differant integro nomine ab ipsa forma, sed in casu nominis seu in flexione ac desinentia. Unde tria sunt, quæ in denominativis reperiuntur, scilicet *forma,* â qua fit denominatio; id quod talem formam *participat;* et *nomen,* quod deducitur â nomine formæ. Sic album est denominativum, reperitur enim in eo forma, videlicet albedo; subiectum participans eam formam; et hoc nomen album, quod derivatur ab albedine. Ex quo patet, recte a Simplicio, Boëthio et aliis colligi tres conditiones ad hoc, ut aliquid sit denominativum. Primo, ut participet formam â qua fit denominatio, ut fortis fortitudinem

etc. Secundo, ut desumat rationem â nomine formæ; qua de causa, licet studiosus dicatur is, qui habet virtutem, non tamen est denominativum respectu virtutis; et quamvis apud grammaticos potius â forti fiat et derivetur fortitudo, eo quod concreta nomina notiora sint nobis et prius imposita quam abstracta, apud philosophos tamen, quia abstracta priora sunt et causæ concretorum, ideo potius concreta et eorum nomina dependent et deducuntur ab abstractis quam contra. Et quia forma, â cuius nomine fit inflexio vocis, in abstracto significatur, ideo ab abstractis deducuntur nomina denominativorum. Tertia conditio est, ut in fine dictionis fiat aliqua variatio. Licet enim musica, ut significat artem canendi instructam, nomen accipiat ab arte musica, non tamen est nomen denominativum defectu hujus conditionis, nisi forte velis abuti vocabulis et ea cum Soto et Cajetano denominativa appellare. Ipsi enim denominativa alia aiunt esse secundum rem tantum, ut virtus et studiosus; alia secundum rem et nomen, ut fortis respectu fortitudinis; alia denique secundum vocem tantum, ut â studio studiosus. Ex his patet, in mente non dari denominativum terminum et denominantem. Licet enim vere detur in mente terminus significans formam adiacentem subiecto, *(atque)* esse illi communicantem formaliter; et item terminus significans formam per se stantem: quia tamen in conceptibus non datur illa distinctio unius conceptus ab alio, ut sola terminatione differant, ideo nec dantur proprie denominativa. An vero denominativa solum sint, quæ significant formam accidentalem reipsa adiacentem subiecto denominato, quod videtur velle Albertus trac. 1. Prædicam. c. 7.; an vero sufficiat significare per modum adiacentis, quod innuit Caietanus hic, et D. Thomas 2. Metaph. lec. 2., quæstio est de nomine. Ex his etiam patet, omnia denominativa esse concreta; quare ut melius intelligatur natura denominativorum, et ea quæ de prædicatione abstractorum disp. 2. de Universalibus diximus, sit:

DUBITATIO 1.

QUID SIT ABSTRACTUM ET CONCRETUM.

Sciendum est, nos imponere nomina rebus, prout â nobis concipiuntur, ut recte D. Thomas 1. Contra gentes c. 30, ita ut eadem simplicissima res, diverso modo concepta â nobis, diversa sortiri possit nomina, ut in lib. Perih. dicemus. Atque ideo, eadem

omnino natura substantialis vel accidentalis, prout concepta â nobis secundum suam præcisam rationem quam definitio explicat, et ut per se stans, nec alteri affixa et veluti concreta ac cum eo coalescens, — significatur nomine abstracto et dicitur natura abstracta; at vero eadem natura, concepta ut coniuncta alteri, vel tanquam existentiæ, vel tanquam composito aut subiecto, vel ut comparti ad constituendum unum aliquid: dicitur res concreta, et voces impositæ illis rebus, ut sic conceptis, dicuntur eas significare in concreto. Et hoc est, quod summistæ aiunt: nomina abstracta esse, quæ simplicem habent significandi modum; concreta, quæ compositum, eo quod significant formam, quam nomina abstracta etiam significant, et præterea etiam habente illo,[1] ut homo, album etc. Concreta enim significant compositum quoddam ex materia et forma quadam, vel distinctis ex natura rei, ut album significat albedinem et subiectum ab illa distinctum; animatum significat animam existentem in materia tanquam comparte; vel non distincta ex natura rei, sed ex modo concipiendi, eo quod de eadem re omnino indistincta, distinctos formemus conceptus, ut Deus et Deitas. Ex his sequitur, in mente seu conceptu dari terminum abstractum et concretum. Et idem est de connotativo et absoluto, patet, quia datur conceptus, quo albedo tanquam per se stans concipitur, et quo concipitur album, id est albedo adiacens alteri; ergo dantur isti termini. Connotativum vero a concreto differt, sicut et absolutum ab abstracto, ut in Dialectica explicatum est. Nam concreta substantialia, ut homo, animal, absoluta sunt, non vero connotativa, hæc enim illa sola dicuntur, quæ significant aliquid per modum adiacentis. Ultimo addendum est ex Toleto lib. 1. Inst. c. 13. quod etiam D. Thomas Contra gentes 1.: connotativa tam in substantiis, quam accidentibus reperiri, quia ut aliquid sit connotatum, non est necesse ut sit adiacens alteri, sed sufficit, ut concipiatur et significetur per modum adiacentis; sicut ê contra, ut aliquid sit absolutum, non est necesse ut sit per se stans, siquidem et in accidentibus reperiuntur abstracta et absoluta: consequenter cum omnia abstracta sint absoluta, licet accidentia semper inexistant conturaliter,[2] sufficit ergo ad absolutum, ut concipiatur tanquam per se stans, et non inhærens alteri, quod fieri potest etiam in accidentibus. Similiter natura substantialis concipi potest adiacens alteri, tanquam comparti, essentialiter cum ea componenti rem, sive physice, sive metaphysice, ut animatum etc.

[1] habentem illam

[2] connaturaliter,

DUBITATIO 2.

AN CONCRETA NOMINA SOLUM SIGNIFICENT FORMAM VEL ETIAM MATERIALE.

Diximus in concretis reperiri et materiam [1] seu formam, et id, cui significatur inesse vel adiacere, quod se habet veluti materia. Nunc quæstio est: an voces in concreto significent utrumque horum? an solum formam? Sciendum est, duplex esse significatum alicujus nominis: quoddam directum, quod explicari solet in casu recto, quoddam indirectum, quod explicatur in obliquo, ut album idem est, quod albedo in habentem illud.[2] Alio item modo duplex dicitur esse significatum vocis alicuius: quoddam materiale, cuius scilicet ratio formalis non explicatur ipso nomine; aliud formale, cuius videlicet ratio formalis ipso nomine significatur, quomodo in concretis accidentalibus, ut albo significatur albedo; subiectum vero, si ullo modo significatur huiusmodi voce, non nisi materialiter significabitur, non enim explicatur hac voce ipsum subiectum, an sit substantia vel quantitas? album v. g. Certum ergo est, concreta formaliter solum significare naturam seu formam, quamvis Avicenna existimet solum subiectum significare formaliter, quam bene reiecit Fonseca mox citandus. Solum ergo restat difficultas, an significet etiam subiectum, vel suppositum etc. veluti materialiter.

[1] naturam

[2] habente illam.

Prima sententia est: nomina concreta significare solum formam seu naturam; ita Durandus 1. dist. 4. q. 1.; Scotus dist. 4. q. 1. ad 4.; Sotus cap. de substantia q. 2. ad 3., qui omnes aiunt, idem omnino significari nomine abstracto et concreto et tantum modum significandi esse diversum. Probant primo ex Aristotele, qui hoc loco ait, denominativa solo casu differre â re â qua denominatio fit; at si vox denominativa, seu concreta aliud significarent præter formam, non solo casu differrent, sed etiam significatione. Deinde 7. Metaph. tex. 20. et 4. Metaph. tex. 11. ait, non idem significare musicum, album et hominem; at si nomina concreta significent subiectum, idem significabunt. Et cap. de substantia, in 4. pro proprietate:[3] album, ait nihil aliud significat, quam qualitatem. Confirmatur. Id vox significat, ad cuius expressam cognitionem dicit[4] et quod expresse significat; at concretum solam formam expresse significat: ergo.

[3] in 3. proprietate:

[4] ducit

Secunda sententia, quæ verissima est, ait: nomina concreta significare compositum ex forma et subiecto illam recipiente, vel ex modo suppositi, ut in concretis substantialibus. Est Fonsecæ 5. Metaph. c. 7. q. 5. sec. 3., et quos ibi citat, qui licet formaliter dicant solam formam significare, insinuative tamen etiam subiectum. Probatur primo: auctoritate Aristotelis cap. de oppositis, ubi ait, aliud esse cæcum, aliud cæcitatem; ergo cæcum aliquid aliud includit; et 7. Metaph. tex. 17. 18. 19. definiri, ait, concretum per subiectum; at si subiectum non significetur per nomen concretum, non essent per subiectum definienda concreta; et tex. 21. album, ait, duo significare; idem habet 5. Metaph. tex. 7. et 13., D. Thomas etiam 5. Metaph. lect. 9. album, ait, in sua ratione subiectum includit; idem Ferrariensis Contra gentes 1. Secundo ratione: signum ex Augustino de Doctrina Christiana c. 1. est, quod et seipsum sensui, et præter se aliquid sensui [1] repræsentat, cui simile est, quod ait Aristoteles 1. Periher., ubi significare, ait, non est aliud, quam constituere intellectionem in dicente et audiente. Ex quo manifestum fit, id significare quodlibet, ad cuius significationem ducit vel cognitionem. Sed nomen concretum, ut album, ducit in cognitionem non solius albedinis, sed et rei, in qua est albedo, licet subiectum ipsum non explicet, quodnam et quale sit. Ergo significat præter subiectum et formam. Tertio: ratione qua utitur Aristoteles ad probandum, diversa esse caecum et cæcitatem. Nam eadem de iisdem recte et apte prædicari possunt; sed cæcum prædicatur in concreto de subiecto: ergo si cæcitas idem significat, prædicari etiam poterit, et tamen talis prædicatio falsa esset: ergo signum est, concretum aliquid aliud significare, quam abstractum. Respondent adversarii: ad hæc omnia explicanda sufficere diversum significandi modum, quem in concretis et abstractis admittunt; et præterea sufficere, si nomen concretum connotet subiectum, licet illud non significet. Contra est: nam diversus hic modus significandi vel connotandi subiectum, intelligi non potest sine aliqua diversitate in significato. Ergo si abstractum et concretum non differunt in re significata, non differrent in re connotata. Quarto probatur. Si formaliter significat solam formam, et nihil præterea; ergo cum dico album est dulce, sensus erit: albedinem existentem in subiecto esse dulcedinem existentem in subiecto. Licet autem verum sit id, quod ait Toletus c. de genere q. ultima: cum prædicantur connotativa, ad veritatem propositionis sufficere

[1] menti

unitatem subiecti, et ut nos diximus disp. de universalibus q. 7., si tamen subiectum nullo modo significetur nomine concreto, illæ prædicationes efficerent sensum iam ante dictum, et falsæ essent. Confirmatur. Nam si significant solam formam, non potest dari ratio, cur recte dicatur: homo est albus, false vero, homo est albedo.

Ad primum primæ sententiæ retorqueo argumentum. Si enim solo casu differunt; ergo non different in modo significandi, quod negant adversarii. Aristoteles ergo solum vult, nomina denominativorum non differre a nominibus rerum, a quibus fit denominatio, nisi sola terminatione; non autem dicit unum nomen non significare aliquid aliud, quam aliud. Metaph. 7. vero recte distinguit album ad homine albo, nam homo albus expresse significat subiectum huius speciei, quod non significat concretum. Ad illud e cap. de substantia respondent: Argyropylus et Julius Pacius vertunt illum modum[1] hoc modo: album dicit solum quale, et ita habetur in græco, et ut recte notat q. 2. cap. de substantia apud[2] 3., ordo contextus id postulat. Ad confirmationem respondeo: Subiectum non significatur experientia[3] secundum suam rationem specificam, sed tantum secundum rationem communem subiecti vel suppositi; album enim etc. solum significat albedinem in subiecto, sive illud sit nix, sive paries etc. Et si hoc solum volunt adversarii, nobiscum sentiunt.

[1] locum
[2] ad
[3] expresse

Disputatio II.

DE ANALOGIS.

Egimus de æquivocis et univocis; nunc de analogis, quæ mediam quandam inter illa naturam sortiuntur est agendum, quæ Aristoteles nomine æquivocorum frequentissime significat, ut notant D. Thomas 1. par. q. 13. art. 10. ad 4., et patet ex Aristotele 7. Phys. tex. 21., ubi æquivoca dividens, inter earum inferiora collocat analoga. Interdum tamen idem ipse Aristoteles ab æquivocis ea distinguit, ut 4. Metaph. tex. 2.; imo aliquando videtur ea vocare univoca, ob eam scilicet naturæ cognitionem,[4] quam cum æquivocis et univocis habent, siquidem habent idem nomen et rationes aliquomodo easdem, distinctas quodam modo: proinde nec omnino easdem, nec omnino diversas, de quibus sit:

[4] cognationem

QUAESTIO PRIMA.

An dentur analoga media inter aequivoca et univoca.

Analoga ea esse, quæ analogiam habent, dubium esse non potest. Analogia autem teste Quintiliano lib. 5. c. 6. a Latinis proportio seu similitudo dicitur; ut ergo quæ sunt analoga intelligatur, quid sit proportio et qualis requiratur ad analoga, explicandum est. Duplex est propositio:[1] alia inter ipsas res, alia inter proportiones. Illa definitur ab Euclide lib. 5. in definitione 3.: duarum quantitatum eiusdem generis mutua habitudo secundum quam scilicet illæ dicuntur æquales vel inæquales, maiores vel minores etc., quomodo lignum bipalmare dicitur habere duplam proportionem cum palmari, eo quod sit duplo maius, et hæc communiter dici solet proportio. At vero proportio, quæ est inter ipsas proportiones et vocari solet proportionalitas, definitur ab eodem Euclide loco cit. similitudo et convenientia inter duas proportiones; sicut enim duæ quantitates inter se collatæ proportionem habent, ita duæ proportiones proportionalitatem, ut fuse ibi Clavius. Et hæ quidem definitiones solum conveniunt proportionibus, quæ in quantitate reperiuntur, et ad has, utpote notissimas proportiones significandas primo imposita est vox proportio. Extenditur tamen usu philosophorum ad significandam habitudinem etiam aliarum rerum inter se, et ad habitudinem[2] similitudinem in quacunque[3] præter quantitatem, qua ratione Aristoteles 1. Ethic c. 6. dixit: sicut se habet visus in corpore, ita mens in anima; et sicut principium in speculativis respectu conclusionis, ita finis in moralibus respectu electionis, ut ait Aristoteles 6. Ethic. c. 2., et 2. Phys. tex. 89., et D. Thomas 1. 2. q. 8. art. 2. Ex his talis definitio analogorum in communi dari potest, ut analoga sint, quæ habent idem nomen commune, et habitudinem vel relationem significatam illo nomine aliquomodo eandem, admixta tamen aliqua dissimilitudine in ea ipsa habitudine vel ratione communi significata.

[1] proportio

[2] habitudinum

[3] Adde: re

His positis Joannes Jacobus Panesius[4] disp. 1. Metaph. c. 10. conatur ostendere, non dari analoga, quæ sunt media inter univoca et æquivoca. Nam inter contradictoria, ait, non potest dari medium; sed hoc quod est habere eandem rationem secundum nomen, et non habere eandem rationem secundum nomen, in quibus consistit ratio æquivoci et univoci, sibi mutuo contradicunt: ergo inter illa non datur

[4] Pavese, Neapolitanus saec. XVI.

medium: ergo nec inter æquivoca et univoca. Unde capite 12. concludit, analoga esse revera æquivoca, sed talia, quæ non temere et fortuito, verum ratione similitudinis et proportionis idem nomen sint sortita. Sed multa peccat hic author. Primo enim ostendemus inferius, multis analogis respondere in mente unam rationem obiectivam, quod ipse ibi conatur evertere. Ex quo illud sequitur, quod non solum in voce, sed et in conceptu mentis dari possint analoga quæ repugnant æquivocis. Deinde multa, quæ non sunt analoga, sed potius æquivoca, sortita sunt idem nomen a consilio, propter aliquam similitudinem, saltem fictam, ut disp. præc. q. 3. diximus. Adde, quod analoga ab æquivocis sæpe distinguit Aristoteles; ergo analoga distincta sunt ab æquivocis. Nec ratio in contrarium urget. Si enim per eandem rationem intelligatur omnino eadem ratio, et per non eandem, eius negatio, concedo inter hæc non dari medium; ac proinde si nomine æquivoci id intelligatur, quod dicit negationem omnimodæ similitudinis, etiam analoga erunt æquivoca, cum non habeant omnino eandem rationem, quod solum vult Occam 1. dist. 2. et 3. q. 9. et Marsilius 1. q. 28. art. 2.: cum dicunt, inter æquivoca et univoca non dari medium. Verum illa, quæ non habent eandem rationem, duplicia esse possunt: vel enim habent penitus diversam rationem, et hæc proprie sunt sola æquivoca; vel habent quidem diversam rationem, omnino[1] tamen, sed ratione aliqua eandem, ut mox explicabimus, et hæc sunt analoga distincta ab æquivocis, quæ ut recte D. Thomas 1. par. q. 13. art. 5. et 10., Alensis 4. Metaph. tex. 4., Caietanus in opusculo de Analogia — quod Ferrariensis 1. Contra gent. c. 34. ad 3. vocat ingeniosissimum — c. 4. aiunt, analoga esse media inter pure æquivoca et univoca.

[1] non omnino

QUAESTIO SECUNDA.

De analogis attributionis.

Communis est omnium sententia, analoga recte et adæquate dividi in analoga proportionis et attributionis. Licet enim verum sit quod notat Fonseca 4. Metaph. c. 6. q. 1. sec. 6. et Caietanus cit. c. 6., ab Aristotele nunquam analoga attributionis, analoga appellari, sed ab uno, vel ad unum, ut 4. Metaph. tex. 2., 7. Metaph. tex. 15., 1. Ethic. c. 6. et sola analoga proportionis

intelligit, quoties analoga nominat, ut patet ex locis citatis tum a nobis, tum a Fonseca illa sec. 6., latini tamen Aristotelis interpretes illa quoque analoga, sed ut æquivocatio tollatur, attributionis *(nominant)*. Addunt etiam communiter Doctores, ut Sotus hic q. unica ad 4., Caietanus c. 1. de Analogia etc., tertium genus analogorum, quod inæqualitatis apellant; sed nos illud, utpote improprie analogum, omittimus. Analoga enim inæqualitatis, revera sunt univoca. Intelligunt enim per ea, quæ habent idem nomen, et rationem secundum nomen omnino eandem, inæqualiter tamen participatam, non ita quidem, ut illa inæqualitas sit in ipsa ratione communi significata eodem nomine, tunc enim revera essent proprie analoga, ut q. ultima dicemus, sed ut hæc inæqualitas sit ex parte differentiarum contrahentium communem rationem, qua ratione quodlibet genus univocum respectu speciei, et species respectu individuorum sunt analoga inæqualitatis, quia differentiæ specificæ vel individuantes sunt magis vel minus perfectæ. Occasionem vero, ut hæc analoga dicerentur, dedit Aristoteles cum 7. Phys. tex. 31., 10. Metaph. tex. 26. dicit, in genere latere multa, vel ut alii legunt, æquivocationes, ut disp. de genere explicavimus. Omissa ergo hac analogia, per explicationem[1] analogorum attributionis, sciendum est: ea quæ communiter dicuntur esse analoga attributionis, duplicia esse; quædam enim habent rationem obiectivam analogam communem intrinsece omnibus analogatis, quædam vero non habent unum aliquid intrinsecum omnibus analogatis, ut infra explicabitur. Et quidem dari analoga attributionis primi generis, probatur. Nam Aristoteles 4. Metaph. tex. 2. ait, ens hac analogia dici de substantia et accidente, et multi addunt, de Deo et creaturis; sed tam accidens, quam substantia intrinsece participant rationem entis: ergo dantur aliqua analoga attributionis, in quibus intrinsece reperitur analoga ratio. Respondet Fonseca loco cit. sec. 6.: ens intrinsece convenire accidenti, quatenus ens est analogum proportionis, et idem de Deo et creaturis dicit; at vero quatenus ens est analogum attributionis, solum denominatione extrinseca dicitur de creatura et accidente. Contra tamen: nam accidens, ut tantum extrinsece dicitur ens, caret entitate positiva intrinseca: ergo ut sic, nihil est; sed quatenus de illo ens dicitur analogice, analogia attributionis, solum extrinsece est ens secundum Fonsecam: ergo secundum suam entitatem intrinsecam nihil est: ergo ut sic, ens non dicitur analogice de illo, sicut non dicitur de nihilo. Quo-

[1] pro explicatione

modo autem cum huiusmodi ratione communi salvetur vera analogia, q. 5. dicetur. Nunc ergo solum est examinandum, an dentur aliqua analoga attributionis, quæ non dicant rationem communem repertam formaliter in omnibus analogatis, et in quo consistat illorum analogia?

Prima sententia est Iuniorum quorundam, qui licet voce quidem admittant, re tamen ipsa tollunt. Aiunt enim, omnia analoga significare rationem quandam repertam in omnibus analogatis; v. g. sanum, aiunt, significare idem, quod habens ad sanitatem habitudinem, quod commune est omnibus analogatis, licet diversa sit illorum habitudo. Nam anima dicit habitudinem ad sanitatem, subiectum,[1] pulsus, ut signum etc. Alii vero, quod idem[2] recidit, aiunt sanum v. g. significat habentem sanitatem, sive illam habeat ut causa effectuum, sive ut signum, quomodo dicimus litteras minaces, sive ut subiectum etc. Unde quidam illorum ulterius addunt, quod cum dico: medicina est sana, solum confuse significo, medicinam habere sanitatem, non explicando modum, quo illam habet. Hanc sententiam non probant hi authores, sed ipsa eius facilitas videtur esse sufficiens probatio.

[1] ut subjectum
[2] in idem

Secunda tamen sententia et verior, est: dari analoga attributionis, quæ non dicant rationem communem omnibus analogatis intrinsecam. Ita authores, qui dicunt, in analogis attributionis solum reperiri in principali analogato intrinsece formam, significamus[3] in reliquis extrinsece, ut Caietanus c. 2. de Analogia, Ferrariensis 1. Contra gentes c. 33. et 34., Fonseca loco citato et Durandus 2. dist. 42. q. 1., ubi sanum, ait, dici solum denominatione extrinseca de medicina. Pro resolutione quæstionis sciendum est: analoga attributionis definiri a Caietano c. 2. de Analogia, quod sint ea, quorum nomen est commune, ratio autem illo nomine significata eadem est secundum terminum, seu quod idem est, terminus illo nomine significatus idem est; diversa[4] secundum habitudinem ad terminum, eo quod aliqua eorum, de quibus dicitur vox analoga, dicunt habitudinem ad terminum tanquam subiectum ad formam, alia ut causæ efficientes ad effectum, alia ut signum etc., ut sanum v. g. dicitur de animali ut subiecto sanitatis, de medicina ut causa, de colore ut signo sanitatis etc. Unde vox analoga semper significat unam formam, v. g. sanum, sanitatem, tanquam terminum diversarum habitudinum, quas habent animal, medicina, color, urina etc. ad illam. Similiter medicum appel-

[3] quam significamus,
[4] Subintellige: tamen est ratio communi nomine significata

lamus: et instrumentum medici, et hominem arte instructum etc. Ex quo apparet, in his analogatis reperiri unum aliquid, ac proinde unitatem realem termini significati voce analoga (in quo ab æquivocis distinguitur, ut mox dicemus), ad quem terminum diversas habitudines dicunt analogata, ut docuit Aristoteles 4. Metaph. tex. 2., Averroes ac D. Thomas ibi, nec alia unitas reperitur in his analogatis præter unitatem termini, si sermo sit de unitate, quæ non fit per intellectum. Ex his patet, definitionem analogorum attributionis datam â Caietano iis solis analogis convenire, quibus non datur conceptus aliquis obiectivus communis, nam analoga attributionis, quæ dicunt unam rationem communem intrinsece participari, participatamque ab omnibus, cum dependentia tamen unius ab altero (quod sufficit ad analogiam, ut q. 5. dicemus), hac definitione continentur. [1]

[1] non continentur.

Dico igitur: dari analoga attributionis, quæ non dicunt rationem aliquam communem omnibus analogatis et intrinsecam, sed immediate significant diversas habitudines plurium analogorum ad eundem terminum, qui terminus uni tantum analogato est intrinsecus, et illud dicitur principale analogatum, reliquis vero extrinsece convenit, licet habitudo ad illum terminum, sit omnibus intrinseca. Probatur primo authoritate citatorum pro secunda sententia, qui fatentur dari aliqua analoga attributionis, quibus forma significata per nomen ita conveniat ut solum uni sit intrinseca, aliis per denominationem extrinsecam conveniat; sed si omnia analoga attributionis haberent rationem communem intrinsecam omnibus analogatis, id verum non esset: ergo etc. Secundo: si nomen analogum, v. g. sanum, significat idem quod, habens ad sanitatem aliquam habitudinem, hæc ratio communis tam intrinsece et univoce convenit omnibus analogatis, atque iis, quæ habent rationem fundatam in actione, unitate etc., convenit esse relatum, quamvis postea per diversos terminos specie distinguantur: ergo habere habitudinem ad terminum, est ratio generica, univoce conveniens omnibus, quæ habent istam habitudinem, et hæ habitudines specie distinguentur ex eo, quod quædam fundatur in causa materiali, alia in efficiente etc. Tertio: nam significatio *(vocum)* partim ex prudentum iudicio, partim ex similitudine cum aliis vocibus, partim ex modo significandi vocum debet investigari; at hæc omnia indicant, quædam nomina analoga non significare rationem communem pluribus, sed potius plura, ut habent ad eundem terminum habitudinem; nam imprimis authores secundæ sententiæ id docent. Deinde aliæ voces similes, ut album etc., signi-

ficant subiectum habens albedinem, ac proinde cum determinata habitudine ad formam, scilicet cum habitudine materiali ad subiectum: ergo similiter sanum, ex vi impositionis, absolute prolatum, significat eodem modo habentem sanitatem, tanquam subiectum formam; et per sanum absolute prolatum intelligimus subiectum habens in se sanitatem formaliter; et hoc est, quod Dialectici aiunt, vocem analogam absolute prolatam, stare pro suo famoso significato. Et idipsum patet ex modo significandi concretorum, quale est sanum, medicina, vinum etc. Hæc enim non significant sanitatem secundum se, sed hanc, ut subiecto convenientem; unde ipse modus conveniendi, est pars significandi in nominibus concretis accidentalibus: ergo sicut diversi sunt modi, quibus sanitas convenit animali, medicinæ etc., uni videlicet ut subiecto, alteri ut causæ efficienti, ita diversis significationibus significat hæc vox animal sanum, et medicinam sanam: ergo non est communis ratio significata per vocem analogam in talibus analogis. Et ex hoc argumento pendet tota huius intelligentiæ ratio. Sciendum ergo est, quod, sicut æquivocum nomen diversis impositionibus sortitum est diversas significationes, ut disp. præced. explicavimus: ita nomina analoga, quæ non significant unum obiectivum conceptum, per plures impositiones sortita sunt plures significationes, ita ut ex vi primæ impositionis, solum significent id, quod dicitur principale analogatum, et pro quo vox absolute prolata supponitur, id est, in quo invenitur formaliter ille terminus, ad quem reliqua analogata dicunt habitudinem. Atque adeo, ex vi primæ impositionis, nomen analogum significat subiectum cum determinata habitudine, quam habet principale analogatum ad formam; v. g. sanum, significat habens sanitatem subiective ad eum modum, quo album et reliqua concreta accidentalia. Postea vero, per diversas impositiones ita diversis rebus habentibus ad eundem terminum aliquam habitudinem imponit ita,[1] ut non solum significet subiectum cum habitudine ad illam formam, sed præterea determinatam habitudinem ad illam, ita ut habitudo illa specialis, seu modus, quo sanitas illi convenit, sit pars significationis vocis, atque adeo sanum, quatenus dicitur de medicina, significat id totum, quod ista oratio: causa efficiens sanitatis.

[1] imponitur

Ex dictis sequitur primo: quomodo analoga attributionis, distribuantur[2] ab æquivocis et univocis. Nam univoca significant rationem communem, seu quod idem est, res univocatæ habent rationem communem eodem modo participatam ab inferioribus, quod his ana-

[2] distinguantur

logis non convenit. Licet enim dicant aliquam rationem communem analoga attributionis, illa tamen ratio non eodem modo participatur ab analogatis, ut q. 5. dicemus. Ab æquivocis vero facile est distinguere analoga attributionis habentia rationem obiectivam communem, qualem nulla æquivoca ut sic, seu ut æquivoca sunt, habent. Licet enim interdum non [1] æquivoca imponatur alicui rei propter similitudinem quam habent cum alia re, quomodo pictura dicitur homo, propter similitudinem accidentium in colore etc.: vox tamen æquivoca non significat illam rationem, in qua similitudo exercetur, ac proinde in qua sunt aliquomodo æquivocata, [2] ut patet in voce homo, quæ non significat colorem, aut figuram, in quibus pictura est similis homini. Analoga vero, quæ non habent rationem communem omnibus analogatis intrinsecam, distinguuntur pariter ab æquivocis. Nam vox æquivoca ita significat plura diversis significationibus, ut nihil expresse significet una significatione eorum, quæ significat altera significatione, ut patet in voce: canis, os, etc. At vero vox analoga, licet diversis significationibus diversa significet, tamen per quamlibet illarum significationem, expresse significat unum aliquid, quod sit terminus diversarum habitudinum, quas etiam significare voce analoga diximus. Ex quo intelligitur definitio huiusmodi analogorum, quod scilicet sint ea, quorum nomen est commune, et ratio secundum terminum eadem, diversa secundum habitudinem ad terminum.

[1] vox

[2] aliquomodo similia æquivocata

Sequitur secundo: non dari in mente terminum analogum hac analogia attributionis, ut recte Caietanus c. 2. de Analogia, Sotus hic et alii (dari tamen analoga habentia rationem obiectivam communem, infra dicetur). Probatur: quia terminus analogus, analogia attributionis, iam explicatus, immediate significat omnia sua inferiora diversis significationibus, ita ut nominis una solum significatio sit in usu, postea alia; at hoc conceptibus non convenit. Quod enim semel significat conceptus, impossibile est, ut non semper significet, ut superius ostendimus.

Sequitur tertio: quomodo intelligendum sit, quod communiter dicitur: analoga minus principalia, seu in quibus non reperitur formaliter terminus significatus voce analoga, v. g. sanum, definienda esse per analogum principale, cui scilicet ille terminus inest formaliter. Id enim intelligi debet implicite (quamvis terminus diversarum habitudinum, significatus voce analoga, expresse poni debet in definitione analogatorum), vel certe, si explicite ponatur in definitione, solum poni debet in casu obliquo, ut si sana medicina

definienda sit, dicendum est: quod sit illa, quæ efficere potest sanitatem. Sed quia sanitas produci non potest nisi in subiecto; ideo implicite intelligitur, posse efficere sanitatem in subiecto, quod solum vult Aristoteles 4. Metaph. tex. 4.

QUAESTIO TERTIA.

De analogis proportionis.

Caietanus cap. 3. de Analogia, analoga proportionis ait esse illa, quorum nomen est commune, et ratio proportionaliter eadem; quæ definitio colligitur ex Aristotele 1. Ethic. c. 6. Pro explicatione huius definitionis suppono, non sufficere ad hanc analogiam, ut analogata sint idem in forma vel natura, habitudinem que dicant ad illam. Nam analoga attributionis, quæ distincta esse ab analogis proportionis omnes fatentur, sunt idem in forma significata in termino, ad quem dicunt habitudinem omnia analogata. Siquidem animal v. g., medicina, pulsus etc., quatenus sunt sana, sunt unum in sanitate, et ad illam dicunt diversas habitudines: animal enim dicit habitudinem subiecti ad formam, medicina, causæ ad effectum etc. Ex quo similiter patet, non sufficere ad hanc analogiam, ut analogata sint idem, seu similia in proportione. Nam omnia analoga attributionis sunt similia in eo, quod habitudinem dicant ad terminum, et ita non quælibet proportionalitas seu habitudinum similitudo satis est ad hanc analogiam. Nam etiam ea, quæ univoce conveniunt, aliquam habent similitudinem habitudinum, v. g. animal et planta, de quibus univoce dicitur substantia, similitudinem habent in habitudine ad suas differentias essentiales. Sicut enim se habet animal ad suas differentias substantiales: ita et planta ad suas; attamen univoce conveniunt in ratione substantiæ. Deinde, si quælibet similitudo habitudinum sufficeret ad hanc analogiam, omnia quæ per metaphoram dicuntur de aliis, analogice dicerentur, ut cum fama dicitur volare, crudelis aliquis dicitur Nero.

His positis circa naturam horum analogorum prima sententia est recentiorum quorundam, qui duo docent. Primum est: rationem et essentiam analogorum proportionis in eo consistere, quod habent idem nomen commune impositum propter similitudinem habitudinum, quam habet unumquodque analogatum ad suum terminum. Hæc tamen habitudo, quam dicit quodlibet analogatum ad suum

terminum, non debet esse eiusdem omnino rationis in omnibus analogatis, sed ita dicitur esse similitudo in habitudine, ut ei coniuncta sit aliqua dissimilitudo, alias enim non diceretur analogice. Ideo gubernator de huius et illius *(communitatis)* gubernatore, duplum de quaternario respectu binarii, et de senario respectu ternarii etc., non dicuntur hac analogia, quia omnino eiusdem rationis est habitudo duorum ad quatuor, et trium ad sex; at vero, inquiunt, gubernator de communitatis et navis gubernatore analogice dicitur etc. Probant: nam non potest dari ratio, cur substantia de spirituali et corporea non dicitur analogice, cum tamen sicut se habet ista substantia ad suam differentiam, ita illa ad suam, nisi quia nomen substantiae non est illis impositum propter similitudinem habitudinum, quam dicunt ad suas differentias. Secundum quod docent est, sensum definitionis initio allatæ hunc esse: quod analoga sint, quorum nomen commune est, immediate significans plura et diversa, ut tamen sint eadem inter se proportione, id est, ut habent illa plura similitudinem proportionis inter se, propter quam similitudinem idem nomen est illis impositum. Unde cum vox analoga prædicatur de analogatis, aiunt, non prædicari rationem aliquam communem, nec omnia analogata, sic enim esset propositio falsa, sed de unoquoque analogato prædicari propriam rationem illius, sub ea formalitate significatam qua est eadem proportionaliter cum ratione alterius analogati, ut cum dico, inquiunt, pratum ridet, prædico viriditatem de prato, ut est eadem proportionaliter cum vero risu, sub qua formalitate significat nomen risus, viriditatem. Ex quo inferunt, quodlibet analogatum analogia proportionis, denominari inrinsece â propria forma, non vero ut pleraque analoga attributionis solum extrinsece. Sicut tamen forma, â qua unum analogatum denominatur, non est proprie eadem cum forma a qua denominatur intrinsece aliud analogatum, sed solum proportione sunt eaedem illæ formæ: ita non denominat eodem omnino modo unum, quo alterum, sed proportionaliter eodem, ut risus pratum et hominem non eodem modo denominat, quia licet utrique analogato conveniat ratio significata per nomen, hæc tamen ratio diversa est in analogatis, et solum proportionaliter eadem.

Ego vero, etsi primum dictum istorum verissimum putem, modo infra explicando, ut ratio ipsorum, et quæ initio quæstionis diximus, probant; id tamen, quod secundo loco dicunt, falsum esse existimo, vocem scilicet analogam immediate significare plura

et distincta ut analogice conveniunt. Et ratio est: si enim vox analoga significat immediate diversas formas, ut quælibet illarum habet similitudinem proportionis cum alia: ergo cum prædico aliquem terminum analogum v. g. (ut illorum exemplis utar) risum de prato, concipio viriditatem ut habentem similitudinem cum vero risu hominis: ergo eodem modo, cum prædico risum de homine, concipio risum, ut habet similitudinem ad viriditatem etc.; at certum est, cum concipimus hominem ridere, viriditatem nos non concipere: ergo vox analoga ridere non significat risum ut habentem similitudinem proportionis cum viriditate. Similiter, cum prædico ens de substantia, non concipio substantiam, ut habentem similitudinem in proportione cum accidente; eodem modo cum prædico ens de accidente. Licet enim accidens concipi debeat in ordine ad substantiam, non tamen in ordine ad substantiæ proportionem cum suo esse. Similiter cum dico: Deus est ens (si ens est analogum proportionis ad Deum et creaturas), non concipio nomine entis Deum ut habentem similitudinem proportionis cum creatura. Ergo, cum vox analoga id significet, ad cuius cognitionem ducit, ut disp. præcedenti q. 4. diximus, vox analoga non significabit immediate plura, ut ea inter se habent similitudinem proportionis.

Ego igitur rem totam sic puto debere explicari, quod, sicut analoga attributionis non habentia unum conceptum obiectivum seu rationem communem, sunt illa, quæ habent diversam habitudinem ad eundem terminum significatum eadem voce: ita analoga proportionis sunt illa, quæ habent similitudinem habitudinis ad eandem rationem significatam nomine analogo, atque ita analogia proportionis est, similitudo habitudinum repertarum in pluribus rebus ad eandem rationem significatam voce communi. Dixi: significatam voce communi, nam voce analoga non significantur immediate ipsa analogata secundum proprias rationes, sed solum secundum illam rationem, in qua exercetur similitudo habitudinum. Ut enim res ipsa explicetur, quodlibet nomen analogum, analogia proportionis, significatione[1] debet rationem communem intrinsecam ipsis analogatis, et ita analogata omnia habent respectu illius rationis communis, habitudinem includentis ad inclusum, et in hoc omnia analogata sunt similia, quod scilicet includant illam rationem communem. Propter hanc ergo similitudinem habitudinis analogata ipsa appellantur eodem nomine communi. Sicut enim in univocis, homo et brutum appellantur eodem nomine animalis, propterea

[1] significare

quod utrumque includit essentialiter rationem animalis, et sicut vox univoca non significat expresse illam similitudinem habitudinis includentis et inclusi, et tamen non esset pluribus imposita illa vox, nisi haberent similitudinem: ita in analogis proportionis existimo voce analoga immediate significari rationem communem, in qua exercetur similitudo habitudinum, mediate vero ipsa analogata, quibus idem nomen non conveniret, nisi similitudinem illam haberent in eo quod utrumque includat rationem communem. In hoc vero ab univocis differunt hæc analoga, quod univoca significant rationem ita communem pluribus univocis, ut in ipsa ratione communi nulla sit diversitas univocatorum; at vero analoga ita habent unam rationem, in qua sunt similia, ut in ea ipsa ratione sit dissimilitudo inter analogata, ut q. 5. explicabimus. Et quia, ut ibidem ostendam, hæc diversitas in illa ipsa ratione in qua exercetur similitudo, inveniri non potest, nisi in transcendentibus, quæ in ultimis etiam rerum differentiis imbibuntur: idcirco existimo, non nisi transcendentia habere hanc analogiam proportionis, sive illa sint transcendentia respectu omnium rerum, sive respectu aliquarum duntaxat. Ex his apparet, recte communiter dici, analoga proportionis intrinsece participari formam significatam nomine analogato. Sequitur etiam ex dictis, commune esse tam analogis, quam univocis et æquivocis, ut sint plura illa quæ dicuntur analoga, et præterea, quod non quomodocunque, sed respectu determinati alicuius nominis sumi debeant. Fieri enim potest, ut quæ sunt analoga respectu unius vocis aut rationis communis, sint univoca respectu alterius vocis, ut homo et brutum analoga sunt respectu entis, univoca respectu substantiæ.

QUAESTIO QUARTA.

An dari possint analoga, quorum conceptus est idem.

Sciendum est: conceptum alium esse formalem, et est ipse actus intellectus; alium obiectivum, et est res ipsa quæ obiicitur intellectui, et per conceptum formalem, id est ipsam intellectionem, intelligitur. Hic autem obiectivus conceptus alius est præcisus re, et est ratio aliqua realiter distincta ab alia ratione sine qua consideratur ab intellectu, ac proinde â qua præscinditur; alius præcisus ratione, quia scilicet illa ratio realis sit idem realiter cum

alia ratione, ab illa tamen per intellectum præscinditur, quomodo supra diximus, naturam universalem præscindi â differentia individuante. Iam ergo sensus quæstionis est: an dari possit aliqua ratio communis intrinseca omnibus analogatis, ita ut analogata habeant idem nomen et rationem communem, seu conceptum obiectivum illo nomine significatum intrinsece participent, et tamen illa ratio tantum analogice conveniat illis? Et videtur non esse possibile id; nam si detur talis ratio communis, sequitur illam esse univocam, et non analogam. Cum enim illa ratio communis non includat differentias inferiorum, in illa ratione non posset assignari convenientia et differentia analogatorum; ergo in ea ratione essent omnino idem, quod est contra rationem analogi. Quod vero illa ratio non includat differentias analogorum, probatur: tum quia, si illas includit: ergo nomen analogum significans istam rationem communem, explicite significabit omnia analogata, atque ita v. g. ens significabit explicite substantiam et accidens; tum quia percipi potest res sine eo, quod non est de essentia illius: sed differentiæ, per quas analogata inter se differunt, non sunt de essentia illius rationis communis. Si enim essent essentiales, ubicunque est ratio communis, inveniretur ratio accidentis etc.; illa[1] ratio præscinditur â differentiis: ergo est univoca.

[1] sed illa

Dico primo: posse dari analoga, quæ habeant unum conceptum formalem; ita Ferrariensis 1. Contra gent. c. 32. et 34.; Fonseca 4. Metaph. c. 2. q. 2. sec. 2., et deinceps, ubi agit de ente. Probatur: nam v. g. ens omnium consensu est analogum, et tamen habet talem conceptum, ut omnes fatentur, et probari potest, quia cum facio hoc iudicium: homo est ens, facio secundam operationem intellectus; ergo, cum secunda operatio composita esse debeat ex pluribus conceptibus formalibus, ut 1. Perih. ostendemus, in hoc judicio erunt plures conceptus formales prædicati et subiecti. Et ratio â priori est, quia quælibet res concipi potest sine eo, quod non est de ipsius essentia; sed substantia et accidens non sunt de essentia entis, licet ens sit de essentia substantiæ, sicut genus potest concipi sine specie, quamvis species non possit sine genere, quia de essentia speciei est genus: ergo potest ens concipi unico conceptu simplici, quo non concipiatur substantia et accidens, sed de hoc latius in Metaphysica.

Dico secundo: analoga habentia unum conceptum formalem, habere debent etiam unum conceptum obiectivum, seu rationem

communem, quæ cognoscetur per illum formalem conceptum. Ita expresse Zumel 1. p. q. 13. art. 5. ad. 2., ubi ait, aliqua analoga habere conceptum obiectivum præcisum, et ita conceptu formali immediate significari rationem communem, distinctam â propriis rationibus analogatorum, quem tamen conceptum obiectum,[1] ait, non ideo dici præcisum, quod â parte rei distinguatur â propriis rationibus analogatorum, sed quia per intellectum sine illis repræsentatur, quomodo etiam gradus generici præcisi dicuntur, quamvis realiter sint idem cum inferioribus; idem Soto c. 4. Antepræd. mentali q. 1. conclus. 2. Ex quo optime infert paulo ante 4. conclusionem, quod licet in mente non detur terminus æquivocus, dari tamen analogum; et omissis multis argumentis, quibus in Metaphysica ostendemus, ens, quod est analogum, habere unum conceptum obiectivum, probatur conclusio unica ratione: omnis conceptus formalis est actualis cognitio et intellectio alicuius obiecti, et ita impossibile est invenire intellectionem, quæ non sit cognitio alicuius obiecti; ergo si datur unus conceptus formalis analogorum, datur necessario aliqua ratio obiectiva, quæ actualiter repræsentetur illo conceptu. Vel ergo ille conceptus obiectivus, actualiter et immediate repræsentatus per formalem, sunt omnia analogata secundum proprias eorum rationes, vel aliqua ratio communis omnibus analogatis. Si secundum, hoc est quod volumus. Si primum, sequitur primo, quod cum facio hoc iudicium: homo est ens, significarem hominem esse ea omnia, de quibus ens analogice dicitur, ac proinde esse equum, saxum etc., et sic omnes huiusmodi propositiones falsæ essent. Sequitur secundo: intellectum nostrum unico conceptu intelligere omnia singularia entis, secundum proprias rationes, nam de illis omnibus ens analogice dicitur; at id impossibile est et contra experientiam: ergo etc. Respondent adversarii: intelligi posse res omnes unico conceptu, in confuso tamen. Contra: nam duobus modis tantum fingere possumus, aliquid intelligi in confuso. Vel primo, quia intelligimus aliquam rationem, in qua vel sub qua multa continentur, quæ tamen multa non concipimus, quomodo cum intelligimus gradum animalis etc., in confuso dicuntur intelligi (ut disp. 2. de universalibus q. 5. dub. 1. ostendimus) ea, quæ continentur sub illo gradu; nam licet tunc non intelligamus hominem etc. secundum propriam ipsius rationem, intelligimus tamen secundum communem quandam rationem inventam etiam in aliis præter hominem, et si hoc modo volunt illo conceptu for-

[1] objectivum

mali intelligere nos in confuso omnia analogata, verum dicunt et nobiscum sentiunt. Vel secundo volunt, omnia analogata habere unum conceptum confusum propterea, quod illo conceptu nec repræsententur inferiora secundum proprias rationes, nec aliqua ratio communis illis, ac proinde illa intellectione nihil determinatum cognosci, et si hoc dicunt, manifesta est implicantia. Nam omnis actus intellectus est essentialiter notitia obiecti; ergo hic determinatus conceptus formalis, est repræsentativus alicuius obiecti, quod cognoscitur per illum. Illud autem, quod cognoscitur, ita determinate cognoscitur, ut nec cognoscam, nec possim cognoscere aliud per illum actum, cum sit naturale signum talis obiecti, ut disp. præcedenti ostendimus; ergo omnino impossibile est, ut sit aliquis actus intellectus, qui non sit determinata notitia alicuius obiecti determinati.

Dico tertio: hic conceptus obiectivus analogorum est præcisus, non quidem reipsa, ut recte dicebat Zumel, cum talis præcisio nec in univocis reperiatur, sed ratione, quantumvis conceptus formalis unus sit reipsa separatus; hic enim realiter distinctus est a conceptu formali analogatorum. Probatur conclusio: nam præscindi non est aliud, quam unum sine alio concipi, v. g. in univocis ideo aliquis gradus metaphysicus dicitur præcisus, quia consideratur ratio communis sine differentiis; sed per conceptum formalem cognoscitur aliqua ratio communis analogatis, non cognitis rationibus formalibus analogatorum, ut in ente ostendimus: ergo illa ratio per intellectum præcisa est. Ad rationem dubitandi respondeo: recte probat, illo conceptu non significari differentias per quas analoga essentialiter distinguuntur, sed tantum rationem communem omnibus analogatis; ex eo tamen non sequitur, esse univocam illam rationem. Et ratio est: nam ad univocationem non sufficit, ut ratio communis participetur ab inferioribus, sed necessarium est, ut eodem modo participetur, quod in analogis non reperitur, quæstione sequenti ostendemus.

Contra hoc obiici possent multa, quibus in Metaphysica oppugnatur conceptus obiectivus entis; sed illa solvemus ibi. Nunc sufficiat notare, quod licet ratio entis (et idem est de aliis transcendentibus), abstrahat â rationibus inferioribus, substantiæ scilicet et accidentis, rationes tamen inferiores ita includunt (ens etiam in ultimo suo conceptu), ut ab illis præscindi non possint. Ex quo sequitur primo: inferiora entis, non componere cum ente, ne quidem

per intellectum; et idem est in reliquis transcendentalibus. Probatur: nam si componit cum ente; ergo cum illa ratio quæ cum ente componit non sit nihil, sed ens, in ea poterit distingui ratio entis, et ratio talis entis, et sic in infinitum; ergo daretur processus infinitus in huiusmodi compositionibus. Et ratio â priori est: quia ad compositionem per intellectum necessaria est distinctio partium componentium saltem per intellectum, ac proinde una pars componens non includet aliam, quod in præsenti non fit. Sequitur secundo: talem conceptum obiectivum non impedire, quominus summa genera et ultimæ differentiæ sint omnino simplices et primo diversæ, quia scilicet nullam habent rationem communem cum qua componant; cum ente enim componere non possunt, siquidem propriæ rationes generum, per quas inter se distinguuntur, non præscindunt â ratione entis. Sed de his in Metaphysica latius.

QUAESTIO QUINTA ET ULTIMA.

Quae sit ratio, cur conceptus obiectivus praecisus sit analogus.

Cum de ratione analogorum sit, ut partim conveniant in ratione significata nomine communi, partim differant, in modo scilicet participandi illam rationem: difficile est explicare, quomodo hic diversus modus participandi reperiatur in analogis habentibus rationem obiectivam communem intrinsece participatam ab omnibus analogatis. Certum enim est, diversum modum participandi, ortum ex differentiis, non facere analogiam, ut patet ex iis, quæ de analogatis diximus.

Dico primo: si ratio communis abstracta non æque primo descendat ad inferiora, sed essentialiter petat prius participari ab uno, et dependenter ab illo primo participetur â reliquis contentis sub eadem ratione communi, tunc illa ratio communis analoga est; et ita huiusmodi dependentia sufficiens ratio est, ut conceptus communis sit analogus, et non univocus. Probatur primo: quia huiusmodi dependentia dicitur communiter ab authoribus esse in causa, cur prædicata, quæ dicuntur de Deo et creaturis, non dicantur univoce, quia scilicet conveniunt Deo *(absolute)* et â seipso, creaturis autem dependenter ab illo; ita D. Augustinus lib. 5. de Trinitate c. 13. et lib. 8. c. 3., D. Thomas 1. part. q. 13., et interpretes ibi. Præterea ob hanc etiam causam

communiter dicunt authores, ut D. Thomas 4. Metaph. lec. 1. et alii ibi, ens esse analogum respectu substantiæ et accidentis, quod est entis ens. Secundo ratione: nam huiusmodi ratio non [1] communis præcisa non eodem modo convenit illis pluribus, â quibus participatur: ergo non est univoca. Antecedens probatur: tum quia, si eadem ratione participaretur ab omnibus illa ratio: ergo in illa ipsa ratione unum non penderet ab alio: ergo si pendet, non eodem modo participatur; tum quia illa ratio absolute et proprie de uno solo ex his, quibus convenit, prædicatur, quomodo de Deo absolute, quod sit ens, Exod. 3.: ego sum, qui sum, de aliis autem non absolute; unde Isaiæ 40.: Omnes gentes quasi non sint etc. Et huiusmodi sunt analoga attributionis, unum dependens ab alio, et alterum non dependens, ut Deus est independens, creatura vero ab ipso dependens tanquam â fonte seu principio.

[1] Dele hanc particulam.

Obiicies: datur dependentia inter ea, quæ univoce conveniunt, nam qualitas univoce dicitur de prima et secunda passione, de actu et potentia, et tamen actus pendet â potentia. Ergo etc. Respondeo: hoc argumentum convincere, non sufficere quamlibet dependentiam ad hoc, ut ratio communis sit analoga. Dico ergo, quod dependentia alicuius ab alio, dependente eadem ratione [2] communi, non sufficiat ad constituendam analogiam. Et ratio est: nam cum una ratio participatur dependenter ab alia, pendente similiter ab alio in eadem illa communi ratione in aliquo genere causæ, tunc ratio communis non participatur diverso modo ab illis duobus, quorum unum dependet ab alio, eo quod utrumque illorum participat rationem communem dependenter ab alio. V. g. actus, dependenter participat â potentia rationem qualitatis; quia tamen etiam ipsa potentia participat eandem rationem qualitatis dependenter â subiecto: eodem modo participant illam, scilicet dependenter ab alio, nempe â subiecto potentiæ, â quo non solum potentia, sed et actus potentiæ dependet, licet mediate. Et eadem ratione, quamvis accidentia materialia pendeant â quantitate, eo quod sunt in illa tanquam in subiecto, adhuc tamen accidens non dicitur analogice de illis et quantitate, propter hanc rationem; non enim dependent â qualitate,[3] ut independente ab ipsa eadem ratione, in qua reliqua accidentia pendent ab illa.

[2] Adde: a ratione

[3] quantitate

Dico secundo: si ratio illa communis obiectiva includatur in ipsis ultimis differentiis, per quas differunt inter se participantia illam rationem communem, eo ipso illa ratio erit analoga et non univoca. Et

huiusmodi sunt omnes rationes transcendentales, sive sint transcendentes respectu omnium omnino rerum, aut verarum, ut ens, unum, verum, bonum etc., aut etiam fictorum, ut cogitabile, opinabile, apprehensibile; sive sint transcendentia tantum respectu aliquarum, quomodo rationem corporei et spiritualis transcendentalem assignavimus disp. de differentia, et de ratione substantiæ dicemus infra disp. 4. Probatur primo: authoritate Aristotelis, qui ex eo probat ens non esse univocum, quia includitur etiam in ultimis rerum differentiis, ut videre est locis cit. disp. 2. de Universalibus q. 7. dub. 2. Ergo secundum Aristotelem etc. Ratione probatur: nam in hujusmodi ratione conveniunt quidem inferiora, non tamen eodem modo in illis reperitur hæc ratio; ergo non univoce, sed analogice convenient in hac ratione. Quod vero non eodem modo conveniat hæc ratio illis, probatur: nam eo modo convenit illis hæc ratio communis, quo convenit differentiis per quas distinguuntur inter se illa inferiora; sed ultimis differentiis diversa ratione convenit: ergo et rebus constitutis per has differentias. Maior probatur: nam ex hypothesi in ipsis ultimis differentiis inferiorum includitur illa ratio: ergo illa plura, participantia illam rationem communem, eo modo participant illam, quo differentiæ. Minor probatur: nam inferiora illa, in quibus reperitur ratio communis obiectiva, differunt per suas ultimas differentias et rationes formales per quas constituuntur; at hæ differentiæ sunt se totis diversæ, ac proinde diversa est ratio unius et alterius differentiæ, vel rationis formalis: ergo si in illo ipso ultimo conceptu differentiæ includitur ratio communis obiectiva, illam ipsam rationem communem diverso modo participat, et ita ratio differendi seu diversitas illorum exercebitur in illa ratione communi, in qua sunt similes illæ res: ergo, cum univoca distinguantur ab analogis per hoc, quod univoca eadem omnino ratione participentur ab inferioribus, nec ulla sit inferiorum diversitas in ratione communi univoca, si in aliqua ratione obiectiva exerceatur differentia ipsa inferiorum, illa ratio non erit univoca.

Obiicies primo: ex eo, quod illa ratio includatur in differentia inferiorum, potius sequitur convenientia inferiorum in illa ratione, quam diversitas: ergo potius sequitur illam rationem esse univocam; nam huiusmodi transcendentia non aliud facit, quam ut veluti bis participetur illa ratio ab inferioribus, et â gradu scilicet generico et â differentiali, quod arguit maiorem convenientiam. Secundo: si huius-

modi transcendentia sufficit ad analogiam; ergo ēns v. g. erit analogum etiam respectu individuorum eiusdem speciei. Tertio: ex eo, quod illa ratio obiectiva includatur in differentiis, non sequitur, quod inferiora differant in illa ratione communi formaliter loquendo. Nam fieri potest, ut aliqua differant secundum suam formalitatem, non tamen differant in rationibus inclusis in suis formalitatibus; unde non valet talis argumentatio: differentiæ inferiorum entis etc. se totis diversæ ipsæ totæ sunt: entia ergo differunt ut entia. Licet enim quatenus differunt, includant ens, falsum tamen est, differre formaliter, ut significant secundum formalitatem entis; et ita non sequitur, quod in formalitate entis conveniant et differant, sed solum sequitur, convenire in formalitate præcisa entis, differre per suas differentias includentes quidem formalitatem entis, diversam tamen ab illa aliquo modo.

Ad primam respondeo: ex huiusmodi convenientia infertur maior convenientia extensive, hoc est convenientia in pluribus gradibus, scilicet in gradu generico et differentiali; quia tamen per ipsas differentias formalissime diversa sunt inferiora illius rationis communis, et in ipsa formali ratione differentiæ includitur ratio communis transcendentalis: hinc est, ut in eadem ratione, in qua conveniunt inferiora, exerceatur eorum differentia et diversitas, ac proinde in eadem ratione et conveniant et differant. Ex huiusmodi ergo transcendentia sequitur convenientia, cui admixta sit diversitas. Ad secun-
[1] totum, dam, concedo Sotum,[1] ut in Metaphysica dicetur. Ad tertiam respondetur: sicut, ut aliqua sint analoga propter dependentiam, sufficit, ut ratio communis participetur ab unoquoque analogorum, et in ea ratione exerceatur aliqua diversitas, quamvis illa diversitas non sit significata formaliter per conceptum communem: ita similiter, ut aliqua ratio sit analoga propter transcendentiam, sufficit, ut analogata includant illam rationem communem, et præterea ex differentiis inferiorum sequatur, ut in illa ipsa ratione communi exerceatur differentia et diversitas. Hoc autem sequitur ex transcendentia, nam in ratione transcendentali, quæ formalissime includitur in ipsis differentiis, exercetur inferiorum diversitas, quum per conceptum communem non significetur formaliter inferiorum differentia, seu diversitas, quod solum probat argumentum. Unde vere dicitur de inferioribus, v. g. entis, quod differant, ut entia sunt, non quidem quatenus significantur conceptu entis, quasi in ipso conceptu significarentur eorum differentiæ, sed qua-

tenus significantur conceptibus propriis, in quibus formaliter includitur ratio entis sine ulla compositione; ac proinde, si in propriis rationibus inferiorum exercetur illorum diversitas et differentia, in ipsa etiam ratione entis exercebitur, et idem est de aliis transcendentibus. Obiici possent aliqua alia, ut de substantia, spiritu intellectivo, relatione etc., quæ sunt univoca, et tamen includuntur in differentiis; sed de his diximus disp. 5. de Universalibus q. 1. circa secundum, et dicemus locis ibi citatis, scilicet de relatione.

Disputatio III.

DE PRAEDICAMENTIS IN COMMUNI.

QUAESTIO PRIMA.

Quid sit praedicamentum.

Veteres philosophi, diuturna contemplatione vel omnium, vel quam plurimarum rerum cognitionem adepti, adverterunt, magno sibi impedimento fuisse in veritatis acquisitione, confusionem et multiplicitatem rerum; contra vero, magno adiumento futurum, si res omnes, commodo ordine in certas veluti classes distribuerent. Idcirco ens reale, cuius potissimum cognitio quærebatur, in summa genera, ipsi immediate subiecta, partiti sunt; tum deinde per species interiectas, usque ad individua pervenerunt, et hanc collocationem prædicatorum inter se coordinatorum, vel certe genus summum, sub quo talia prædicata coordinata sunt, prædicamentum appellarunt. Licet prædicamenti nomen latius sæpe usurpetur, ut notat Titel.[1] lib. 2. cap. 1., Fonseca 5. Metaph. c. 7. q. 6. sec. 2., pro eo scilicet omni, quod prædicatur, ita ut idem sit, quod Categorema, hoc ergo quod de aliquo aut aliquibus prædicatur.

[1] Titelmann Franciscus, capucinus + Romæ 1537.

Dico primo: prædicamentum non est solum genus suum,[2] sed collectio plurium prædicamentorum, superiorum et inferiorum. Probatur ex cap. de specie, ubi in singulis, ait,[3] prædicamentis esse summum genus, species subalternas et infimas. Idem colligitur ex Aristotele, qui 6. Metaph. tex. 4., 5. Metaph. tex. 12. et 14., illa ait esse in eodem prædicamento, quorum est eadem figura prædicationis; et 10. Metaph. tex. 13. probare volens, contraria

[2] summum

[3] Subaudi: Porphyrius

esse in eodem prædicamento, ex eo probat, quia sunt eadem in prædicationis concordatione: ergo concordatio prædicatorum est prædicamentum. Et c. de substantia dividit hoc prædicamentum in primam et secundam substantiam; at si tantum genus summum esset prædicamentum substantiæ, mala esset hæc divisio, cum ipsum genus summum substantiæ sit secunda substantia, ut disp. 4. ostendemus. Ex quo sequitur, nullum prædicatum componere unam essentiam; neque enim ex omnibus speciebus v. g. substantiæ una essentia substantialis componi potest. Et ita prædicamentum non est unum aliquod specie, sed est unum quasi artificiale propter ordinem, sicut dicitur unus exercitus, qui sub uno duce colligitur. Hinc etiam patet, recte definiri prædicamentum, esse dispositionem naturalem generis generalissimi cum omnibus inferioribus.

Dico secundo: coordinatio illa prædicatorum, quæ requiritur ad prædicamentum, non est â parte rei, sed tantum per intellectum. Est contra Fonsecam loco cit., qui ideo ait, dici naturalem esse dispositionem horum prædicatorum, quia distinctio superiorum prædicatorum et inferiorum, est ex natura rei, ut disp. 2. de Universalibus q. 2. dub. 7. citavimus. Nostra tamen con[1] est Soncinæ 9. Metaph. q. 4., ubi prædicamentum ait, non esse, nisi per actum intellectus, nec ullam rem esse actu in prædicamento, nisi cum concipitur et collocatur in tali ordine; idem lib. 5. q. 13. Probatur ex illa disp. 2., ubi ostendimus, universalia non dari, nisi per operationem intellectus abstrahentis etc.; ergo nec coordinatio generum et specierum.

[1] conformis

Dico tertio: prædicamentum formaliter non est ens rationis, sed si aliquod ens individuum prædicamenti exstat, est reale. Est contra Scotum q. 2. in Prædicamenta, Soncinam 4. Metaph. q. 4. ad 2., ubi prædicamentum ait, esse terminum secundæ intentionis. Idem Niphus lib 5. disp. 7. c. 2., Sotus in prolog. prædic. conclus. 4. Probatur tamen conclusio: nam prædicamenta non sunt alia, quam genera et species etc. naturaliter ordinata inter se; sed hoc totum nullum includit ens rationis: ergo. Minor probatur: nam primo universalia, ac proinde genera et species sine ullo ente rationis dari, ostendimus supra disp. 2. de Universalibus; quod autem ordo inter illa non sit ens rationis, probatur. Nam hic ordo naturalis non est aliud, quam quod unus conceptus obiectivus, v. g. generis, latius pateat quam species, et in specie includatur natura

generica; at hunc ordinem habent naturæ universales eo ipso, quod abstractæ sunt â singularibus, licet nullum ens rationis illis affingamus, ut etiam disp. de specie dicebamus. Neque enim existimandum est, hunc ordinem esse relationem realem, quæ non potest esse, nisi inter distincta realiter, cum tamen superiora et inferiora eiusdem prædicamenti, sola ratione distinguantur. Hic igitur ordo in eo solum consistit, quod unum prædicatum in pluribus reperiatur, et sic latius pateat, aliud minus late, et in hoc includi gradum latius patentem. Non tamen nego posse concipi relationem rationis superius ad inferius, ut loco citato dicebamus de specie, sed hoc tantum aio, talem relationem non solum non esse rationem formalem prædicamenti, sed nec esse quidem necessariam ad prædicamenta.

Dico quarto: prædicamentum non dicitur univoce, de *(decem)* prædicamentis; est Soncinate [1] citatum proxime. Probatur eodem modo, quo disp. 2. de Universalibus q. 7. dub. 1. ostendi, universale non esse univocum. Nam prædicamentum convenit tam substantiæ, quam accidenti, significat enim coordinationem naturalem prædicatorum, sive substantialium, sive accidentalium; sed nulla natura potest esse univoca substantiæ et accidenti, propter dependentiam, ut disp. præcedenti dicto 1. q. 5. explicavimus: ergo cum prædicatum [2] significet naturas reales vel saltem possibiles, ordinatas inter se, non erit univocum.

[1] est contra Soncinatem

[2] prædicamentum

QUAESTIO SECUNDA.

Quae et quales naturae reponantur in praedicamentis.

Diffuse hanc rem prosequitur Fonseca 5. Metaph. c. 7. q. 4., et ideo nos breviores erimus.

Dico primo: sola entia ponuntur in prædicamento; ita Fonseca q. 4. Probatur authoritate Aristotelis citati q. præcedenti disp. 1., qui ens dividit in decem prædicamenta, et c. 2. anteprædicamentali ea, quæ sunt, id est entia, dividit in substantiam etc., et ita figmenta impossibilia excluduntur â prædicamentis. Ratio est: quia prædicamenta ordinata sunt, ut cognitioni rerum inserviant; at non entia, impossibilia etc. non deserviunt rerum cognitioni: ergo.

Dico secundo: non solæ voces, sed res ipsæ ponuntur in prædicamentis; est contra Gabrielem 1. dist. 8. q. 1. Probatur:

nam prædicamentum est coordinatio universalium, in quo naturæ, quæ ponuntur in prædicamento, convertuntur,[1] eo quod unum sit universalius, alterum minus universale, et ita subiectum universaliori; sed res ipsas esse universales et non solas voces aut conceptus, ostendimus supra contra nominales: ergo.

[1] connectuntur

Dico tertio: quamvis constitui possit prædicamentum entium rationis, nihilominus in his decem prædicamentis, de quibus agit Aristoteles, entia rationis non reponuntur. Primum probatur: nam in entibus rationis potest genus generalissimum et species illi subiectæ,[2] ut si quis dicat: ens rationis, quod sequitur ad primam operationem intellectus, esse summum genus, quod ad secundam etc. esse speciem etc. Secundum probatur: nam Aristoteles c. 1. anteprædicamentali dividit ea, quæ sunt; at entia rationis non dicuntur esse ex iis, quæ sunt, sed ex iis, quæ concipiuntur. Probat Mayronis Quodlib. 7. art. 16. ex eo, quod nullum genus commune esse possit enti reali et rationis, de quo alibi. Nunc ratio â priori conclusionis est: nam prædicamenta inventa sunt, ut rerum cognitioni deserviant, ne in rebus concipiendis confusio nasceretur, nec in entibus rationis confingendis multum laborarunt, qui primum prædicamenta coordinarunt. Nec contra hanc conclusionem sensit Iandunus, nam ut disp. 1-a de Universalibus q. 1. dicebamus, ipse per entia rationis intelligit reales actus intellectus, et eos poni ait in prædicamento.

[2] Adde · constitui;

Dico quarto: non sola entia realia ponuntur in prædicamentis, sed multa sunt etiam, quæ non sunt realia. Probatur: nam ex dictis de universalibus, quando non existit res, non est ens reale, sed omnino nihil; ac proinde entia probabilia,[3] licet esse possint, antequam tamen producantur reales non sunt, et tamen ponuntur in prædicamentis, ut docet Fonseca q. 4. sec. 1. et citati ab illo Halensis, Henricus etc. Et ratio est, quia huiusmodi res cognoscuntur â philosophis, ut rosa, cum si est, existit etc., ergo ne in eorum prædicatis cognoscendis confusio nasceretur, in prædicamenta distribui debuerunt.

[3] possibilia,

Dico quinto: non solum genera et species, sed et individua ponuntur in prædicamentis; ita Fonseca q. 7. sec. 2. et 3., Soncinas 7. Metaph. q. 24. ad 9., Sotus, Cajetanus, Lovanienses in cap. de Substantia. Probatur ex Aristotele, qui id, quod ponitur in prædicamento substantiæ, dividit in primam et secundam substantiam, id est in universalem et singularem. Ratio est: nam

licet dicere quis posset, solam dispositionem prædicatorum universalium constituere prædicamentum, nihilominus sine ulla ratione id asseritur, cum series omnium universalium et subiicibilium dici possit esse integrum prædicamentum. Iam, propterea aliqua dicuntur poni in prædicamento, quia ita collocantur sub generalissimo, ut de illis *in quid* prædicari possint; sed hoc convenit individuis: ergo etc., et ita in hoc non potest esse controversia, nisi de nomine.

Dico sexto: æquivoca et analoga, ut talia, non ponuntur in prædicamentis, sicut nec exempla;[1] ita Fonseca q. 8. Primum probatur ratione Fonsecæ: nam prædicamenta, ut dixi, inventa sunt ut res omnes in certa capita digestæ concipi possint sine confusione; at si æquivoca et analoga ponantur in prædicamentis, non vitabitur confusio. Si enim v. gr. accidens, in tota latitudine sumptum, pertineat ad prædicamentum, non est ratio, cur ad hoc potius, quam illud pertineat: ergo ad omnia novem prædicamenta pertinebit. Item medicus, sanus etc. in tota sua latitudine, non est ratio, cur potius ad substantiam, quam ad alia prædicamenta pertineat; et quamvis res æquivoca ad id prædicamentum spectarit, ut patet in significato huius vocis: canis, non est tamen maior ratio, cur ad hanc potius, quam ad illam speciem substantiæ pertineat in tota sua latitudine. Imo, cum quælibet res æquivocata, respondens huic voci: canis, sit species complexa, unam speciem constituere non possunt. Quod autem addit Fonseca, sola univoca poni in prædicamentis, ita intelligendum est, quod ea sola ponantur in prædicamentis, quæ conveniunt in aliqua ratione univoca. Secundum probatur ex Aristotele c. 5. anteprædicamentali, et 6. Metaph. tex. 8., ubi postquam complexionem dixerat esse in anima et eius passione, dividit ea, in quibus nulla est complexio, in decem prædicamenta, quo loco male aliqui existimant, Aristotelem excludere entia rationis â prædicamentis. Ratio est: nam, ut loco citato ait Aristoteles, complexio non est in rebus sed in intellectu; prædicamenta autem digesta sunt, ut res ipsæ sine confusione intelligerentur: ergo complexa in prædicamentis poni non debuerunt. Et hæc quidem facilia sunt.

[1] complexa

Maior difficultas est, ut explicetur: an sola entia completa ponantur in prædicamentis, et quæ dicantur entia completa, et quæ incompleta. Fonseca 5. Metaph. q. 7. sec. 2. ens completum vocat, quod non est pars ullius entis per se, id est, quod cum illo non potest constituere unam essentiam, quamvis constituere

possit unum per accidens, ut hæc albedo cum pariete constituit unum per accidens. Contra vero, entia incompleta, ait esse, quæ ita sunt pars, ut componant unum per se, seu unam essentiam cum alia parte, ut materia et forma; et hoc modo, ait Fonseca, sola individua sunt entia completa, cum omnes gradus universales pertineant ad illius constitutionem. Secundo ait, dici completum secundum quid, (quamvis simpliciter sit incompletum) quod in quæstione *quid est* prædicatur de alio; et ita differentias ait esse incompletas. Iam ergo, sola completa ait poni in prædicamentis. Probatur. Nam si incompleta ponerentur in prædicamentis: ergo, cum genera superiora includantur in inferioribus eiusdem prædicamenti, etiam in ipsis differentiis inferiorum includerentur, quod disp. de differentia reiecimus. Probatur consequentia: nam incomplexa[1] possunt poni in prædicamentis, nulla est ratio, propter quam differentiæ non sint in prædicamentis; et consequenter non includant genera specifica. Ego tamen non video, qua ratione Fonseca dicat, illa sola esse entia completa, quæ prædicantur *in quid,* cum id nec ratione, nec authoritate probet, sed eadem facilitate dicere potuerit, ea sola esse completa, quæ prædicantur in quale. Deinde ens et accidens prædicantur *in quid,* et tamen sunt entia incompleta, ut ipse Fonseca ait q. 2. sec. 4. ad 2-dum. Similiter differentia prædicatur in quid, et tamen est incompleta. Deinde completum, ut vox ipsa significat, est id, quod ulterius compleri et perfici non potest, ita ut habeat aliam compartem, cum qua constituit unam essentiam intra latitudinem[2] generis; sed gradus generici, licet prædicentur *in quid,* compleri possent per differentiam tanquam per compartem, cum qua simul constituunt unam essentiam specificam; ergo sunt incompleta. Respondet Fonseca, esse quidem illa, quæ prædicantur in quid, simpliciter incompleta, quia tamen prædicantur in quid, esse completa secundum quid. Contra: nam ex hoc sequitur esse simpliciter excludenda â prædicamentis, et duntaxat aliquomodo ad illa revocanda, sicut et differentiæ, quæ etiam aliquo modo completæ sunt, licet aliquo modo sint incompletæ. Existimo ergo, ens[3] illud solum esse, quod per aliud sibi adæquatum compleri ac perfici ita potest, ut ex utroque fiat una essentia et unum ens per se; contra autem completum, quod hoc modo compleri non potest. Ex quo sequitur, ea omnia, quæ sunt incompleta, debere esse partes in aliqua compositione, et quoniam duplex reperitur compositio: physica nimi-

[1] nam si incompleta

[2] Adde: ejusdem

[3] Adde: incompletum

rum ex materia et forma, et metaphysica ex genere et differentia: hinc est, ut dici possit aliquid incompletum vel physice, quia est pars completi et compositi physici, vel metaphysice, quia est pars completi metaphysici, ut genus et differentia sunt pars speciei. Cum autem huiusmodi gradus metaphysici ex natura rei distincti non sint inter se vel â toto composito physico, â quo desumuntur, ut ex disp. 2. de Universalibus q. 2. dicto 7. in fine constat: hinc fit, ut quod metaphysice incompletum est, physice sit completum, quia nimirum â toto composito physico desumuntur, et totum illud indicant, licet non totaliter.

Dico septimo: in prædicamentis de quibus agit Aristoteles, magna ex parte poni entia completa et totalia physice, non autem partes illius heterogeneas, poni tamen partes metaphysicas, ac proinde incompleta metaphysice, quamvis etiam ex partibus physicis, seu quod idem est, ex incompletis physice, constitui potuerint prædicamenta. Prima pars est Fonsecæ 5. Metaph. c. 8. q. 3. sec. 2., D. Thomæ 1. parte q. 6. ad 2-dum, Soncinæ 7. Metaph. q. 39. Et quidem, quod partes physicæ essentiales, scilicet materia et forma non sint in prædicamentis, probatur authoritate Aristotelis, qui 7. Metaph. tex. 8. et 2. de Anima tex. 2. docet, materiam per se ipsam, nec esse quid, id est substantiam, nec aliquid eorum quæ ponuntur in prædicamento. Deinde inductione patet, ea omnia quæ numerantur in recta serie prædicamentali substantiæ, esse completa physica, ut corpus, vivens etc., quæ ut ex disp. 2. patet, non significant solam materiam, vel solam formam; et eadem est ratio de partibus integrantibus heterogeneis, ut caput, brachia etc., ut Scotus recte q. 15. in Prædicamenta, Fonseca et alii. Ratio est, nam huiusmodi partes ex natura sua et essentialiter ordinantur ad compositionem animalis et unionem cum aliis partibus, cum hæ partes ex natura unient se mutuo in omnibus animalibus; ergo sunt essentialiter incompletæ. Dixi in conclusione: heterogeneas, nam partes integrantes totius homogenei, ut aquæ, ligni etc., ponuntur per se in prædicamentis. Et ratio est, nam huiusmodi partes non ordinantur ex natura et essentia sua ad componendum aliud; ergo non sunt ex natura sua entitates incompletæ, sed ex accidenti, quia scilicet contingit eas inter se uniri; ergo ex natura sua sunt integræ essentiæ. Confirmatur: eadem entitas homogenea separata ab aliis partibus, est in prædicamento; ergo cum per unionem nihil amittat, etiam unita alteri, erit in prædicamento. Dices: istæ

partes, cum sint unitæ, non sunt integræ substantiæ, sed partiales; ergo quamdiu sunt unitæ, non sunt in prædicamento. Respondeo: partes unitas non esse integras individualiter, quia componunt aliud tertium individuum, distinctum ab eo, quod esset quælibet pars per se; tamen in esse speciei et essentialiter, sunt integræ, nec ex illis fit aliqua compositio tertiæ sen-
[1] essentiæ tentiæ,[1] ut fit ex materia et forma, ex capite et reliquo corpore animal etc. Dixi in conclusione: magna ex parte, quia si genus summum directe prædicari posset de aliqua re etiam incompleta physice, illa poneretur in prædicamento, ut de linea dicemus infra.

Secundum probatur. Nam genera et species sunt partes metaphysicæ individui et tamen ponuntur in prædicamento. Deinde partes metaphysicæ non sunt partes ex natura rei seu realiter, sed tantum per intellectum; ergo non sunt realiter incompletæ. Licet ergo partes physicæ, quæ realiter et ex natura sua ordinantur ad compositionem realem, sint ex natura sua incompletæ, partes tamen metaphysicæ solum sint in mentali compositione, et ideo realiter nec sunt partes, nec entia incompleta, sed potius sunt completa physice, cum significent totam entitatem, ac proinde poni possunt in prædicamentis.

Tertium probatur: nam ex disp. 2. de Universalibus q. 6. circa 3. dicto 4., a partibus physicis possunt genera et species abstrahi; ergo cum ad rationem prædicamenti aliud non requiratur, quam coordinatio generum superiorum et inferiorum sub uno summo genere, poterit esse genus summum ens incompletum physice, vel potius substantia, et hæc dividi potest in materiam et formam, et ita erit coordinatio necessaria ad prædicamentum in entibus incompletis. Huiusmodi tamen prædicamenta philosophi non tradiderunt, vel quia ex iis quæ de prædicamentis completis dicuntur facile fit iudicium de istis, vel quia ad completa prædicamenta revocantur hæc omnia, tanquam partes illorum. Omnia enim ad prædicamenta revocantur aliquomodo, quamvis in recta serie non reponantur nisi hactenus enumerata. Ad fundamentum Fonsecæ respondent alii: differentiam non poni in prædicamentis, quia non constat genere et differentia; dicunt autem illa sola poni in prædicamentis, quæ constant genere et differentia. Contra est: nam genus summum ponitur in prædicamento, et est potissima pars prædicamenti, et tamen non constat genere et differentia. Respondeo igitur: rationem cur differentia non ponatur in recta serie prædi-

camenti, hanc unicam esse, ad quam revocantur omnia quæ docet Toletus q. 5. in c. de substantia, Fonseca 5. Metaph. c. 8. q. 2. sec. 3., quia prædicamentum est coordinatio generis summi, et eorum, quæ sunt sub illo: ergo tantum superiora et inferiora sub eodem summo genere reponuntur in prædicamento; sed differentia non est inferius aliquid respectu generis, siquidem in inferioribus debent includi superiora eiusdem generis; differentia autem non includit genus superius: ergo non est inferius respectu illius: ergo non ponitur in prædicamento, licet revocetur ad illud prædicamentum, in quo ponitur species quam constituit.

QUAESTIO TERTIA.

An res in abstracto vel potius in concreto ponantur in praedicamentis.

Certum est, fieri potuisse prædicamenta tam in abstractis, quam in concretis, siquidem in utrisque inveniri possunt genera et species, et adeo disponi naturaliter, ut scilicet superius includatur in inferiori, ut ex dictis disp. 2. de Universalibus q. 6. circa 3. patet. Solum ergo controversia est: an in his prædicamentis, quæ de facto ordinata sunt â philosophis, ponantur tantum concreta vel abstracta? Et quidem communiter omnes fatentur, in prædicamento substantiæ sola reponi concreta; ita Fonseca 5. Metaph. c. 7. q. 5. sec. 5., nam proprietates assignatæ primæ substantiæ, non conveniunt nisi naturæ in concreto, ut: existere per se, recipere contraria accidentia etc., quæ non humanitati, sed homini conveniunt. Ex quo sequitur, etiam secundas substantias solum in concreto poni in prædicamentis, nam secundæ substantiæ prædicantur de primis positis in prædicamento; at abstracta vere prædicari non possunt de concretis, ut disp. 2. de Universalibus q. 8. diximus: ergo etc. Confirmatur: nam humanitas realiter est pars hominis, quia componitur homo ex humanitate, et substantia, distinctis realiter; ergo realiter est incompleta; ergo non per se ponitur in his prædicamentis, sed revocatur ad prædicamentum totius. Solum ergo difficultas superest de accidentibus.

Prima sententia est: sola abstracta accidentium poni in prædicamentis. Ita D. Thomas c. 2. de Ente; Avicenna apud Toletum citandum, Soto q. 1. de quantitate ad 2., Fonseca loco citato.

Probatur primo: accidentia in concreto sunt entia per accidens, ex Aristotele 7. Metaph. tex. 20., quia ut præcedenti disp. q. 4. dicebamus, concreta significant et subiectum et formam, quæ sunt diversorum prædicatorum. Secundo: Aristoteles 3. Top. loco 4. ait, iustitiam esse in genere, non vero iustum; et Top. 2. loco 1. ait, coloratum non esse genus albi, quia denominative dicitur de illo. Confirmatur: nam concreta accidentium sunt fere denominativa, quæ non esse univoca loco cit. ostendimus: et tamen genus et species, ex quibus prædicamenta constituuntur, debent esse univoca, ex disp. 2. de Universalibus q. 7. dub. 1. Ultimo: sæpe Aristoteles in expositione prædicamentorum utitur nominibus abstractis, ut qualitatis, quantitatis, relationis etc.; ergo.

Secunda sententia verior et prædictæ contraria, est: accidentia in concreto significata reponi in prædicamentis; ita Toletus q. 2. in Postpræd., Niphus 5. Metaph. disp. 7. nec omnino abhorret Fonseca citatus, Caietanus c. 7. de Ente, ubi ait, prædicamenta fieri metaphysica in concretis. Probatur primo: quia Aristoteles in cap. 5. Anteprædicamentorum enumerat prædicamenta in concreto, quod etiam facit primo Top. c. 7., 6. Metaph. tex. 4. et alibi. Secundo: prædicamenta de quibus agunt philosophi, solum continent per se et directe entia completa, ut omnes supponunt, et patet ex præcedenti quæstione. Sed accidentia in abstracto non sunt entia completa, sed incompleta; ergo etc. Minor est D. Thomæ et Caietani illo c. 7. de Ente, et probatur: nam natura substantialis in abstracto significata non est ens completum, quale poni debet in prædicamento; ergo â fortiori nec accidentalis. Et ratio est: quia sunt ex natura substantiali v. g. humanitate, et modo substantiali, quo videlicet substantia integratur et constituitur homo; ita ex accidente et modo accidentali, scilicet inhæsione, constituitur accidens significatum in concreto, ita ut pars compositi sit forma accidentalis: ergo accidens est aliquid incompletum, nisi significetur cum illo modo, qui tamen modus, scilicet inhæsio, hic significari non potest, nisi simul significetur subiectum cum quo unitur per illum modum. Ideo concreta accidentalia significant etiam subiectum, et hoc est fundamentum, quod Toletus ait â paucis penetratum, nec ab ipso satis explicatum.

Ad primum primæ sententiæ respondeo: non poni in prædicamento accidentis, accidens et subiectum illius, sed tantum accidens ut inhærens. Verum, quia non significatur accidens inhærens nisi

nomine concreto: ideo non ponitur accidens in prædicamento, nisi ut significatum nomine concreto. Quare non totum significatum nominis concreti ponitur in uno prædicamento; subiectum enim potest esse substantia, quæ non ponitur in prædicamento accidentis; solum ergo accidens inhærens ponitur in prædicamento accidentis. Ad secundum: illo tertio Topicorum non dicit Aristoteles absolute, iustum non esse in genere, sed ait, non esse in genere boni, sed iustitiam.[1] Bonum enim honestatis, quod Aristoteles absolute appellat bonum, dividit in virtutes, scilicet iustitiam, temperantiam etc., non vero in iustum etc.; ac proinde iustum non est in genere boni.

[1] Subaudi: esse in genere boni.

Ad illud in 2. Topicorum respondeo: duo ibi docere Aristotelem: 1-o colorem esse genus albi; 2-do, coloratum non esse genus albi. Verum id, quod primo loco docet, male translatum est, quia loco albi candor poni debuerat, quomodo alii transtulerunt, ut sic legatur textus Aristotelis: ut si quis candori dicat, accidere colorem esse: non enim candori colorem accidit esse, sed genus eius est. Secundum vero ita intelligendum, ut sit sensus: de albo, si accipiatur pro subiecto, prædicari denominative coloratum, et ita respectu subiecti nec est univocum, nec genus, quod solum probat confirmatio illius argumenti; at vero si album accipiatur pro accidente inhærente, de illo prædicabitur coloratum essentialiter, tanquam genus. Ad ultimum: utitur abstractis, non quod ea ponantur in prædicamento, sed ut per illa natura concretorum explicetur.

QUAESTIO QUARTA.

An praedicamenta omnia distinguantur inter se ex natura rei.

Sensus quæstionis est: an eadem omnino res poni possit in diversis prædicamentis? an potius necessarium sit, ut quæ in distinctis prædicamentis collocantur, ex natura rei inter se distinguantur?

Prima sententia: omnia prædicamenta debere inter se distingui ex natura rei, ac proinde, quod ponitur in uno prædicamento, distinctum esse ab eo quod ponitur in alio, â parte rei et non per solum intellectum; ita Ferrariensis 4. Contra gentes c. 14. ad primum dubium; Caietanus prima parte q. 28. art. 2., qui probant, omnem relationem distingui realiter â fundamento ex eo, quod

omnia prædicamenta realiter debeant distingui. Idem Valesius 1. Phys. c. 1. et favet Soncinas 4. Metaph. q. 20. art. 2., ubi ait, quidquid est accidens alterius, realiter distinguitur ab eo, non tamen quidquid prædicatur per accidens distingui realiter; unde solum videtur velle, omnia accidentia realiter distingui â substantia. Et primo quidem quod omne accidens realiter distinguatur â substantia, probatur primo: quod adest et abest â re aliqua, differt ab ea ex natura rei, ut disp. 2. de Universalibus q. 2. dub. 4. ostendimus: sed quodlibet accidens adesse et abesse potest, saltem divina virtute, remanente subiecto, ut disp. 6. de Universalibus diximus: ergo. Secundo: omne accidens necessario inhæret et per inhæsionem dependet â substantia. Sed idem sibi ipsi inhærere non potest, nec dependere â seipso, et multo minus substantiæ potest inhærere; at si eadem entitas sit substantia et accidens, hæc omnia erunt devoranda, et ex hoc fundamento inferunt Thomistæ potentias animæ etc. distingui ab anima ex natura rei. Probatur primo: quia ut ait Aristoteles 8. Metaph. tex. 16., prædicamenta primo diversa, et 5. Metaph. tex. 12. et 14., per se primo diversa esse ait; et 1. Post. c. 11. tex. 31. prædicamenta ait esse impermixta; at si id, quod sub uno genere continetur, posset sub alio contineri, prædicamenta se mutuo continerent, et ita permixta essent, nec primo diversa. Confirmatur: nam ut disp. 5. de Universalibus q. 1. ad secundam obiectionem diximus, ea quæ dividunt immediate aliquod genus, non possunt in unum coalescere; sed ens dividitur in substantiam et accidens: ergo hæc non possunt in unum coalescere. Confirmatur secundo: quæ sunt in diversis prædicamentis, differunt reali et essentiali differentia; ergo ex natura rei. Secundo ex Aristotele 5. Metaph. tex. 11., et 1. Top. c. 6. id, quod est unum numero, est unum specie; et 7. Top. loco 7. si genus, ait, duorum idem non est, illa non esse idem; at si eadem res realiter reponi possit in diversis prædicamentis, hæc falsa essent: ergo etc. Tertio: diversorum generum non subalternatim positorum, diversæ sunt differentiæ, ut docet Aristoteles locis citatis disp. de differentia q. 1. Si autem diversæ sunt differentiæ: et species diversæ erunt. Ergo cum prædicamenta diversa genera sint non subordinata, fieri non poterit, ut una res unius infimæ speciei, ponatur in duobus prædicamentis. Confirmatur: nam si per solum intellectum distinguuntur prædicamenta, poterunt plura quam decem excogitari.

Secunda sententia: non esse necesse ut omnia prædicamenta distinguantur inter se realiter, sed quædam sola operatione intellectus distingui, et ita eandem omnino rem, diverso modo consideratam, poni in prædicamentis diversis; ita D. Thomas 11. Metaph. lec. 9. citatus â Ferrariensi, uti supra; Durandus 1. dist. 30. q. 2. ad 1.; Henricus Quodlib. 1. q. 9. §.: quantum ad 2-dam partem; Sotus c. de relatione q. 2. ad tertium; Toletus q. ultima de prædicamentis; Ferrariensis 3. Phys. q. 5.; Niphus 5. Metaph. disp. 3.; Occam, Capreolus, Gregorius etc. citati â Fonseca 5. Metaph. c. 7. q. 3. sec. 2. dicto 1., qui cum non admittant nisi distinctionem realem et rationis, et negent prædicamenta realiter distingui: fatentur, sola ratione distingui debere; et multo cæteris præclarius docet hanc rem Iavellus 5. Metaph. q. 16. et 22. ad 1. et 2., et ad 4. ostendit, D. Thomam nunquam contrarium docuisse, sed solum dicere, substantiam non esse formaliter relationem, bene tamen identice; idem Soncinas 5. Metaph. q. 13. et multo clarius libro 5. q. 13. ad 1., ubi ait, relationes identificatas esse in prædicamento accidentis, idem Zumel 1. part. q. 28. art. 2. q. 6. concl. 1. in fine, idem ens ait esse substantiam et accidens, secundum diversas rationes formales etc.; Fonseca 5. Metaph. c. 15. q. 7. sec. 5. ad 8., ubi, non est ait necessarium ut sit accidens, quod ponitur in prædicamento accidentis.

Duo in hac re certissima mihi sunt. Primum est: non omnia prædicamenta ita distingui realiter inter se, ut unum sine alio possit existere, nam nec actio sine passione, nec relatio sine fundamento possunt existere. Et si figura distinguatur â quantitate, nec illa sine quantitate, sicut nec *ubi* sine subiecto existere possunt, quamvis verum sit, aliqua prædicamenta hoc modo distingui, quia saltem divina virtute, et quantitas sine substantia, et multæ qualitates sine subiecto existere possunt. Secundum est, omnia prædicamenta distingui inter se rationibus formalibus obiectivis, id est ad minimum debent esse diversæ rationes obiectivæ eiusdem realitatis, quæ reponuntur in distinctis prædicamentis, iuxta dicta disp. 2. de Universalibus q. 2. dub. 5.; quod docet Soncinas præclare loco citato: oportet, ait, ut illa entitas, quæ habet diversos modos essendi, sit talis, ut secundum se correspondere possit pluribus conceptibus, qui de ea fiunt, ut[1] scilicet modi isti sint ficti. Idem Durandus citatus. Probatur: tum quia, ut isti authores aiunt, ficta esset prædicamentorum distinctio, nec assignari possit ratio, cur non sint plura prædi-

[1] ne

camenta vel pauciora, si huiusmodi diversæ rationes non essent necessariæ ad diversa prædicamenta; imo *(numeranda essent)* ex numero diversorum prædicatorum, ac proinde ens per accidens esset in *(serie prædicamentorum;)* tum quia, si ad minimum rationes huiusmodi obiectivæ non essent distinctæ diversorum prædicamentorum, sequeretur, unum prædicamentum esse penitus idem cum alio, et sic confunderentur prædicamenta; tum denique, quia nisi hoc detur, inutilis est cognitio prædicamentorum.

Dico primo: non omnia posita in distinctis prædicamentis distinguuntur inter se ex natura rei, sed fieri potest, ut per solam intellectus operationem distinguantur; est authorum secundæ sententiæ. Probatur primo: nam actio et passio non distinguuntur nisi per intellectum, ut suo loco ostendemus, et docet Aristoteles 3. Phys. tex. 21. Similiter disp. 6. ostendam, relationem â fundamento non distingui nisi ratione, ut bene Suaresius disp. 39. sec. 2. n. 20. ait. Secundo: superiora et inferiora in eodem prædicamento, scilicet genera et species, non differunt ex natura rei, sed tantum per intellectum, et tamen sunt diversæ partes eiusdem prædicamenti; ergo pari ratione, distinctio per intellectum sufficit, ut res simplicissima in se, ponatur in diversis prædicamentis. Ratio â priori est, quam Durandus innuit. Nam constitutio prædicamentorum licet fundamentum habeat in re, tamen per solum intellectum fit, sicut et genera et species quæ constituunt prædicamentum. Ergo distinctio rerum per intellectum sufficit ad hoc, ut res in se simplex, ponatur in his prædicamentis distinctis. Ut autem ponamus secundam conclusionem, sciendum est: accidens dupliciter sumi posse. Primo pro eo, quod habet entitatem realiter inhærentem alteri, quomodo quantitas inhæret substantiæ etc.; et huiusmodi accidentia certum est realiter distingui â substantia, ut probat secundum argumentum pro hac re allatum in prima sententia. Secundo sumitur accidens pro eo omni, quod ponitur in prædicamento accidentis, et de hoc est controversia in præsenti. An scilicet accidens, quod ponitur in prædicamento accidentis, debeat esse entitas physica realiter inhærens, seu apta inhærere, an aliquid minus sufficiat, sicut in simili, cum ageremus de proprio et accidente, examinavimus: an accidens quinti prædicabilis, debeat realiter inhærere.

Iam igitur dico secundo: aliqua accidentia, posita in prædicamento accidentium, sunt omnino idem â parte rei cum substantia et sola ratione distinguuntur ab illa. Dixi: aliqua, nam

ut Toletus supra citatus recte: si in communi loquamur, omnia prædicamenta accidentium distinguuntur ex natura rei â substantia, eo quod nullum sit prædicatum accidentis, in quo non reperiantur accidentia ex natura rei distincta â substantia. Hæc conclusio est authorum secundæ sententiæ, et eorum omnium, qui actionem â termino per solum intellectum distinguunt, quos citabimus 2. Phys.; cum enim aliqua actio terminetur ad substantiam, consequenter dicere debent, aliquod accidens sola ratione distingui â substantia; idem dicunt, qui motum localem â mobilis duratione, seu â re durante non distinguunt ex natura rei. Probatur conclusio: primo, quia ut disp. 6. dicam, aliqua vera et realis relatio prædicamentalis fundatur in substantia, ut relatio causæ et effectus, identitatis etc.; at relatio â fundamento sola ratione distinguitur: ergo etc. Secundo: quia secundum plurimorum et forte veriorem sententiam, intellectus et voluntas non distinguuntur ab anima ex natura rei, et tamen intellectus est potentia naturalis, ac proinde in prædicamento qualitatis. Et quamvis distinguerentur, nihilominus ostendemus alibi, debere admitti immediatum concursum substantiæ, ad producendam substantiam; similiter in anima immediatum cursum ad operationes vitales, ac proinde potentiam naturalem identificatam substantiæ ad huiusmodi concursus; et denique quælibet creatura habet potentiam obedientialem sibi omnino identificatam; sed ratio potentiæ, ut sic, est ratio accidentalis, extra essentialem rationem et integritatem substantialem rei: ergo aliqua ratio accidentalis potest esse identificata substantiæ. Minor probatur: nam formalis ratio potentiæ naturalis, est quædam ratio formalis constituens speciem qualitatis: ergo quantumvis hæc ratio sit identificata substantiæ, semper erit accidentalis, dummodo maneat ratio formalis illa, quia quod semel est accidentalis ratio, non potest esse essentialis ratio ullius alterius. Tertio: nam ut dicebam, constitutio prædicamentorum perficitur per intellectum ex gradibus metaphysicis, seu partibus eiusdem prædicamenti inter se sola ratione distinctis; ergo similiter distinctio naturarum per intellectum sufficit ad distincta prædicamenta ut præcedenti conclusione dicebamus. Unde res magis distinctæ poni possunt in eodem prædicamento, quam sunt illa, quæ ponuntur in diversis, nam secundum omnes maior est distinctio inter angelum et corpus, quam inter relationem et fundamentum etc. Cum ergo distinctio rationis sufficiat ad diversa prædicamenta, et ex alia parte

in eadem simplici entitate quæ substantia est, possunt concipi aliqua, quæ nec sunt essentialia, nec partes substantiales, sed potius accidentales perfectiones rei, fieri poterit, ut eadem entitas ponatur in prædicamento substantiæ et accidentis.

Ad argumenta primo loco posita: ad primum respondeo: minor solum vera est de accidentibus distinctis ex natura rei; identificata enim adesse et abesse non possunt præter unam relationem, et ideo ut disp. 2. de Universalibus ostendimus, huiusmodi accidentia non sunt quinti prædicabilis. Ad secundum respondet optime Zumel loco cit. et Javellus ad 2-dum: accidens quod ponitur in prædicamento accidentium, non est necesse ut sit entitas physica vere et realiter inhærens subiecto. Revera autem huiusmodi accidentia identificari non possunt cum subiecto, ut convincit argumentum, sed satis est, si sit extra rationem essentialem (quod fieri posse, quamvis reipsa sint idem, ostendi disp. 2. de Universalibus q. 2. dub. 6. ad 4.), vel saltem extra integritatem essentialem ipsius rationis substantialis. Ad rationem ergo accidentis non requiritur, ut secundum suam entitatem inhæreat. Ratio est â posteriori, nam si ad rationem accidentium requiritur, ut reipsa inhæreat: ergo ad distincta accidentia necessarium erit, ut reipsa distinctis inhæsionibus inhæreant; at una entitas non nisi unica hæsione inhæret: ergo cum duo accidentia, ut v. g. actio et passio, sint distincta prædicamenta, inhærent distinctis inhæsionibus et non inhærent. Sufficit ergo ad hoc, ut aliqua ratio sit accidentalis, quod secundum suam rationem formalem sit extra essentiam rei et substantialem integritatem ac proinde, ut sic intelligatur esse in subiecto, id est supponere essentiam, et ei accidentaliter convenire. Unde de illa entitate non bene diceretur absolute, hæc res est in alio, eo quod significet totam entitatem ut est in re; solum ergo dici potest, hæc res secundum hanc rationem formalem v. g. ut est potentia, est in alio et est accidens, id est convenit alteri contra[1] essentiam etc. Ex his tamen male quis inferat sequi, in Deo attributa, quæ sunt extra essentiam ut Theologi fatentur, esse accidentia. Sicut enim in nobis, etsi pes, digitus etc. non spectent ad essentialem oonstitutionem physicam, sed ad substantialem perfectionem: ita in Deo, propter infinitam eius perfectionem, omnes rationes, etiam quæ sunt extra essentiam, spectant ad substantiale complementum naturæ divinæ; natura autem creata et limitata per accidentales rationes completur et perficitur. Unde, licet attributa sint

[1] extra

extra essentialem constitutionem naturæ divinæ, non tamen sunt extra essentialem eius perfectionem et consummationem spectantem ad substantialem eius infinitatem in tota latitudine entis.

Ad argumenta secundo loco posita: ad primum respondeo cum Fonseca et Zumel loco citato ad 4-um: prædicamenta primo diversa esse eo, quod illorum rationes formales in nullo univoco conveniant, quamvis in eadem realitate coalescere possint; ad hoc ergo, quod sint primo diversa, sufficit ut eorum rationes formales non habeant genus univocum, et similiter prædicamenta erunt impermixta, licet eadem sit entitas quæ in illis collocatur, si in illa diversæ rationes formales distinguantur, quarum una non ponatur nisi in uno prædicamento. Sicut enim ex eo, quod genera et species eiusdem prædicamenti sint omnino idem cum individuis, non sequitur permisceri genera eiusdem prædicamenti: ita etc. Ad primam confirmationem: oppositæ differentiæ non possunt ad eandem speciem constituendam coalescere, bene tamen possunt disparatæ differentiæ in eadem entitate identificari. Ad secundam confirmationem: posita in diversis prædicamentis, differunt quidem realibus differentiis, sed quæ per solum intellectum sunt distinctæ. Ad secundum respondeo: diversitas generica, specifica et numerica, non semper sunt diversitates ex natura rei, sed sæpe tantum per intellectum. Unde genus et differentia in eodem composito, sola ratione distinguuntur; duæ igitur rationes formales, per solum intellectum distinctæ, possunt esse duo genera. Et eodem modo, distinctio numerica interdum est tantum rationis, nam ea quæ differunt essentialiter, differunt etiam numero. Si tamen essentiæ non differant ex natura rei, nec eorum differentiæ individuales, ac proinde nec individua distinguentur ex natura rei, sed per solum intellectum, et ita, cum semper ex rationum multiplicatione, distinctorum inferatur multiplicatio formalis individuorum, recte dixit Aristoteles, ea quæ genere sunt distincta, et numero differe; et similiter, quæ sunt unum numero, esse unum specie. Fieri tamen potest, ut in eadem entitate sint plures entitates numericæ per intellectum distinctæ, sicut sunt plures rationes specificæ. Ad tertium: diversas esse species quæ ponuntur in diversis prædicamentis, sed hanc diversitatem esse posse per solam rationem. Ad confirmationem: rationes formales possibiles in prædicamento, non debent esse fictæ, sed veræ et reales, licet per solum intellectum distinguantur, ut in simili de gradibus metaphysicis dictum est disp. 2. de Universalibus.

QUAESTIO QUINTA ET ULTIMA.

Quot sint praedicamenta.

Multa Plotinus contra denarium prædicamentorum numerum adfert Enneade 6. toto lib. 1., Fonseca lib. 5. c. 7. q. 2. sec. 1. et 2.; sed iis omissis, videntur esse pauciora prædicamenta, quam decem. Primo, quia tot sunt prædicamenta, quot sunt summa genera; sed substantia non est summum genus: ergo etc. Minor probatur: nam ideo ens non est summum genus, nec univocum, quia includitur in differentiis inferiorum. Sed similiter substantiæ includuntur in differentiis, nam differentiæ substantiales non sunt accidentia, sed substantiæ, ut ostendit Iandunus 5. Metaph. q. 21., Fonseca lib. 5. c. 8. q. 2. sec. 1. et ratio est: quia si essent accidentia, ex illis et generibus fieret ens per accidens, et præterea substantia constaret ex non substantiis contra Aristotelem 1. Phys. tex. 25.,[1] qui etiam *(diserte)* locis citatis in cap. de differentia ait: *(differentiam eiusdem cum genere suo prædicamenti)* esse et non diversi, seu quod idem est, ex ratione alterius prædicamenti non constitui idem subiectum prædicati; et simile argumentum fieri posset de relatione. Respondet Fonseca illo cap. 8. q. 2. sec. 3.: substantiam concretam et integram, qualis est substantia quæ est summum genus prædicamenti, non prædicari de differentia quæ est ens incompletum. Contra est tamen, tum quia eodem modo dicere possumus, ens completum esse genus nec includi in differentiis, ut includitur[2] substantia completa; tum, quia vel intelligit Fonseca genus summum prædicati substantiæ esse completum et integrum physice, et hoc modo etiam differentia est completa, quia desumitur â toto physico, et illud totum significat; vel vult genus summum esse completum et integrum in compositione metaphysica, et tunc contra est: nam non minus est pars speciei genus summum, quam differentia; ergo non minus est incompletum, quam differentia ut q. 2. dicebamus; ergo adhuc prædicari poterit de differentia. Secundo: licet ens in communi non sit univocum, quia includitur in differentiis, et similiter nec ens completum, quia, ut Fonseca illo c. 7. q. 2. ad 1. ait, convenit accidenti dependenter â substantia; et similiter, licet accidens in tota latitudine sua non sit univocum ad nomen[3] prædicamenta eo, quod includatur in illorum differentiis: tamen accidens completum, videtur

[1] text. 52.

[2] ut non includitur

[3] novem

esse univocum ad novem prædicamenta, ut vult Sotus c. 4. Anteprædic. q. 2. Et ratio est, quia datur conceptus obiectivus accidentis præcisus ab inferioribus, ut patet ex dictis de analogia, licet male neget Fonseca. Iam igitur ratio accidentis completi præscindens ab inferioribus, non includitur in differentiis, quæ sunt entia incompleta; ergo est univocum. Quod si concedatur, erit revera unum prædicamentum seu unum genus summum, ac proinde dico, tantum erunt prædicamenta substantiæ et accidentis. Nec valet, quod respondent aliqui, adhuc fore decem prædicamenta, quia prædicamenta inventa sunt, ut rerum confusio vitaretur, ut q. 1. diximus, quæ non tolleretur, si duo tantum forent prædicamenta. Ast contra est: quia nulla maior erit confusio, quam iam si ponamus duo tantum esse prædicamenta, scilicet substantiam et accidens, quod immediate dividatur in novem vulgata genera; solum enim addetur illis ratio univoca accidentis, reliqua vero prædicamentorum series remanebit eodem modo, quo ante, sine ulla perturbatione rerum. Deinde facile quis ratione simili dicere posset: in substantia dividenda esse duo prædicamenta, scilicet corporeum et incorporeum, quia hoc modo minor confusio esset. Confirmatur primo: actio et passio conveniunt in eo, quod sint accidens imperfectum, seu via ad terminum vel motus ex 3. Phys. tex. 22.; ergo non sunt duo prædicamenta. Confirmatur secundo: nam licet accidens non sit genus, adhuc tamen dici posset duo tantum esse prædicamenta accidentis, scilicet accidens absolutum et respectivum. Antequam igitur prædicamentorum numerum colligamus, videndum est, unde et quomodo colligi debeat diversitas prædicamentorum; in qua re:

Prima sententia est Soncinæ 5. Metaph. q. 13., Niphi ibidem disp. 7., qui docent prædicamenta seipsis distingui inter se, cum in nullo univoco conveniant; nihilominus tamen numerum prædicamentorum ex diversis modis prædicandi de prima substantia desumi debere. Aliqua enim de illa prædicantur *in quid,* videlicet substantia, alia *in quantum, quale* etc. Probant primo: nam Aristoteles locis citatis q. 1. et 1. Post. c. 6. tex. 35. dividit ens in decem prædicamenta secundum diversas figuras prædicationis: ergo etc. Secundo: si non sumatur numerus prædicamentorum ex diversis modis prædicandi, ergo desumetur ex diversis modis essendi in primis substantiis; sed relatio et fundamentum, cum sint eadem res, eundem habent modum essendi etc.; ergo constituent idem prædicamentum.

Secunda sententia: distingui prædicamenta ex diverso modo existendi in primis substantiis ex quo oritur modus distinctus prædicandi de illis; ita Fonseca 5. Metaph. c. 7. q. 2. sec. 3., et citat plurimos, quibus adde Sotum loco citato; Toletum q. 1. Postpræd. et Javellum 5. Metaph. q. 16. utramque sententiam concordantem.

Dico primo: Prædicamenta non distinguuntur numero per diversum modum conveniendi primæ substantiæ, aut de ea prædicandi. Probatur primo: omnia accidentia conveniunt substantiæ extra essentiam; sed non sunt nisi duo modi conveniendi primæ substantiæ extra essentiam, scilicet ut proprium, et ut accidens quinti prædicabilis: ergo tantum duo prædicamenta colligi possunt ex diverso modo conveniendi primæ substantiæ. Et ita, sicut duo sunt tantum prædicabilia extra essentiam: ita duo tantum erunt prædicamenta accidentis, si solius diversi modi prædicandi et conveniendi ratio habeatur. Secundo: quia modus colligendi denarium numerum prædicamentorum ex diverso modo conveniendi primis substantiis, multa falsa vel non probata assumit, ut videre est in Fonseca. Ad rationes primæ sententiæ: ad primam: Aristoteles fatetur quidem diversa prædicamenta habere diversas figuras prædicandi, nunquam tamen numerum prædicamentorum colligit ex diversa figura prædicationis prædicamentorum, sed ex sola diversitate naturarum quæ in nullo univoco conveniunt, ut mox dicemus. Ad secundum: nego consequentiam.

Dico secundo: distinctio numerica prædicamentorum sumenda est ex sola diversitate supremarum naturarum ita ut tot sint prædicamenta, quot supremæ rationes nullum habentes genus univocum; ita Porphyrius, qui cap. de specie ex eo probat decem esse prædicamenta, quia sunt decem summa genera, et Aristoteles 3. Phys. tex. 4. prædicamentis ait nihil commune accipi posse, scilicet univocum, et 12. Metaph. tex. 19. substantiæ et aliis prædicamentis nihil commune univocum dari posse ait. Probatur: nam quatuor diversæ naturæ supremæ, quæ sunt prima et potissima membra prædicamenti, continent diversas naturas et inferiora diversa sub se; ergo diversam efficiunt rerum coordinationem seu prædicamenta; ergo tot sunt diversæ naturarum coordinationes, quot diversa summa genera. Ex quo patet, solum probari posse quod sint decem prædicamenta, si ostendatur, esse decem summa genera in nullo univoco convenientia.

Dico tertio: communis et vulgata authorum sententia est, decem esse prædicamenta; ita Aristoteles hic, quamvis ut disp. 8.

dicam, alibi aliter, Augustinus in lib. Categoriarum c. 7., Isidorus 2. Etymol. c. 26., quem tamen *(denarium numerum)* potius authoritate, quam ratione constituisse notat Simplicius in c. 5. Antepræd., Niphus loco citato, Lovanienses in cap. de Substantia. Ratio est: quia sunt decem summa genera, quæ in nullo univoco conveniunt. Verum est, difficile ostendi posse, hæc omnia esse summa genera diversa, nam de situ et habitu ostendemus disp. 8., quod non sint diversa; præterea non posse etiam ostendi, quod aliqua ex dictis generibus non habeant genus univocum. Licet enim nullum ex factis initio argumentis contrarium probet, ut ex eorum solutione constat, revera tamen nullam video rationem, cur accidens corporeum non sit genus univocum, sicut substantia corporea est genus univocum. Et ita duo tantum erunt immediata genera univoca accidentis, scilicet corporeum et incorporeum, quorum utrumque dividi possit immediate, vel in successivum et permanens, vel certe corporeum, in: quantum, quale, relationem etc.; incorporeum similiter, in: qualitatem, relationem etc., omissa quantitate, quæ spiritualis esse non potest. Et confirmatur quod his prædicamentis detur aliquod commune univocum: nam genera quæ non conveniunt in uno genere tertio cui subalternantur, habere non possunt easdem differentias ex c. 4. Anteprædicamentali; at successivum et permanens, sunt differentiæ et quantitatis et ubi; similiter, si corporeum et incorporeum accidens, non sunt suprema genera, reperiuntur in qualitate, actione, ubi etc. Et licet hæc duo argumenta difficilia sint, tamen loquendum censeo cum pluribus, et non nisi inter doctos affirmandum, non esse decem prædicamenta, ne temere multorum aures offendantur, ut Fonseca loco citato.

Quare ad argumenta initio allata respondeo, ad primum: convincit argumentum, de substantialibus differentiis prædicari aliquam rationem substantiæ, quæ eo ipso analogica est, non univoca, quod includatur in differentiis, ut ex dictis de Analogia patet. Sed hæc ratio substantiæ inclusa in differentiis, non est summum genus prædicamenti substantiæ; quid tamen addat summum genus substantiæ illi rationi transcendentali, propter quod non includatur in differentiis, disp. sequenti q. 1. ostendemus. Ad secundum: nec ens, nec accidens, est completum genus univocum, quamvis habeant unicum conceptum obiectivum. Ad secundum ratio est: quia obiectiva ratio præcisa entis et accidentis completi, essentialiter dicitur de differentiis et includitur[1] entium comple-

[1] Supple: in differentiis

torum. Ergo non potest esse genus, siquidem genus omne debet esse univocum, ut disp. 2. de Universalibus q. 2. dub. 1. ex Aristotele ostendimus. Quod autem includitur in differentiis, univocum esse non potest, ut disp. de Analogia in fine diximus; præterea, quia genus non includitur in differentiis, ut ex disp. de differentia patet. Antecedens probatur: nam ens vel accidens completum, vel sumitur pro completo in metaphysica compositione, vel in physica; alia enim compositio esse non potest, ac proinde id, quod incompletum est, alio modo compleri non potest, quam si componat cum alia parte physica vel metaphysica, ut ex q. 2. constat. Si primum: certum est, accidens completum hoc modo non esse, nisi quodlibet accidens singulare; illud enim solum est, quod ulterius compleri metaphysice non potest. Genus enim per differentiam essentialem, species per individualem cum qua simul componit unum individuum, completur metaphysice. Ex quo apparet, nullam rationem communem ab individuis præcisam esse completam metaphysice; ac proinde ratio accidentis in communi sumi non potest tanquam aliquid completum metaphysice. Si secundum: verum quidem est, rationem entis et accidentis præcisam esse completum physice, sed hoc convenit etiam differentiis, ut ex primo argumento apparet, quia accidentia in concreto, v. g. album, significant totum compositum physicum; similiter et differentiæ in concreto sumptæ, rationale v. g. Unde et rationes genericæ, et omnes differentiæ accidentium desumuntur â tota entitate physica accidentis, et illam totam significant; ac proinde etiam differentiæ sunt accidentia, et entia completa physice: ergo adhuc includitur accidens completum in differentiis, ac proinde non erit genus.

Disputatio IV.

DE PRAEDICAMENTO SUBSTANTIAE.

Quoniam ut Aristoteles ait 7. Metaph. tex. 4., substantia prior est accidente, ideo merito primo loco de ea agit Aristoteles. Dividitur autem hoc caput in tres partes. In prima dividit substantiam in primam, quæ proprie, principaliter et maxime substantia est, et est illa, quæ non est in subiecto, nec dicitur de subiecto, ac proinde nec est accidens, nec aliquod universale, ut ex c. 2. Ante-

præd. ait; quare primæ substantiæ erunt omnes individuæ et singulares substantiæ, ut hic homo, hoc lignum (et quæ videmus, tangimus etc.); et secundam et universalem substantiam, quibus insunt primæ substantiæ, eo scilicet modo, quo disp. 3. de universalibus q. 2. ad 5. explicavi in universalibus contineri sua inferiora, et de primis prædicantur secundum nomen et rationem huius capitis univoce, modo quo disp. 1. explicavimus. Ex quo infert Aristoteles, omnia quæ sunt in rerum natura, vel esse in primis substantiis tanquam subiectis, ut accidentia; vel de illis dici, ut secundas substantias; et ideo si tollantur primæ substantiæ, impossibile esse, ut aliquid existat. In secunda comparat has substantias inter se, et ait: primam substantiam esse maxime substantiam; inter secundarias autem substantias, species esse maxime substantias. Quod antequam probet Aristoteles, supponendum est: substantiam sumi interdum, ut idem significat quod essentia, ut patet ex 7. Metaph. tex. 7., interdum vero id omne quod per se existit et cui insunt accidentia, et hoc modo contradistinguitur accidenti, quomodo sumpsit Aristoteles 5. Metaph. tex. 15. et 8. Metaph. tex. 7., inquiens: substantia est id, quod subiicitur. Iam ergo, sic argumentatur Aristoteles: species magis explicat essentiam rei, quam genus, ut si dicas: Petrus est homo, magis explicabis eius essentiam, quam si dicas est animal; ergo species est magis substantia. Similiter prima substantia pluribus substat, et ideo dicitur maxime substantia; sed similiter species pluribus substat, quam genus, subest enim omnibus quibus genus, et præterea ipsi generi, ut homo subiicitur iis omnibus quibus animal et præterea ipsi animali. Ex quo solvitur, quod obiicit Toletus hic q. 5.: Aristotelem dicere 8. Metaph. tex. 2., genus esse magis substantiam, quam speciem. Solum enim dicitur magis substantia genus, quia plura continet, non vero, quod pluribus substet, quomodo species dicuntur magis substantiæ. Ex quo etiam apparet, cur substantia singularis dicatur prima, quia scilicet, (ut omittamus rationes Toleti in hoc cap. n. 6.) illa per se primo substat accidentibus. In tertia assignat proprietates substantiæ, quarum prima est: quod nulla substantia sit in subiecto inhæsionis; id, quod et differentiis et partibus substantialibus quæ non sunt in toto ut in subiecto, convenire ait. Secunda proprietas, secundarum tantum substantiarum est, et convenit etiam differentiis: ut univoce prædicentur de primis. Tertia proprietas, primarum tantum substan-

tiarum est, quod eæ hoc aliquid, id est, singularem naturam per se subsistentem significent. Secundæ enim substantiæ, ait, significant potius quale quid, quod etiam habet 3. Metaph. tex. 20., libr. 7. tex. 48. id est, veluti formas substantiales metaphysicas in *(primis)* existentes, ut disp. 2. de Universalibus q. ultima diximus. Quarta præterea est, substantiæ nihil esse contrarium, quod etiam quantitati convenire ait. Quinta est, substantia non suscipit magis et minus secundum hoc ipsum quod est, id est secundum substantiam et naturam suam; licet enim in ratione substandi prima substantia dicatur magis substantia, non tamen secundum naturam et essentiam, ut v. g. una natura humana non magis est substantia, quam altera, cum tamen unum album, sit magis et minus album altero. Sexta est, ut substantia eadem manens, susceptiva sit contrariorum, quod nulli alteri ait convenire; siquidem idem numero color, non potest esse albus et ater, et licet oratio eadem, quæ nunc vera est, postea falsa esse possit, ut Petro sedente verum est dicere Petrus sedet, illo surgente falsum; id tamen accidit, ait Aristoteles, ex sola mutatione obiecti, nulla facta mutatione in oratione. At vero substantiæ proprium est, per sui mutationem suscipere contraria, et hæc ultima proprietas substantiæ ita est propria, ut nulli alteri conveniat; sola enim substantia, una numero manens, tanquam subiectum principale et ultimarium, recipere potest contraria successive. Dixi: tanquam principale, nam tanquam subiectum immediatum etiam potentia vitalis recipit actus contrarios, ut intellectus etc., et quantitas, accidentia contraria. Hanc tamen proprietatem solis primis substantiis convenire puto, quæ solæ recipiunt accidentia.

Circa primam partem textus notandum est primo: non definivisse Aristotelem substantiam in communi, quod cum sit summum genus, ac proinde careat genere, definiri proprie non potest; descriptio autem illius ex *(natura)* et proprietatibus colligi poterat, ut notant Ammonius, Simplicius, Alexander etc. Secundo: id quod dividitur in primam et secundam substantiam, non esse genus generalissimum huius prædicamenti, ut docet D. Thomas q. 9. de Potentia, art. 2. ad 6. Existimo igitur cum Soto hic q. 1. ad 1., Caietano et aliis, dividi totum illud quod ponitur in recta serie huius prædicamenti, ita ut sensus divisionis sit: totum illud quod ponitur in serie recta huius prædicamenti est vel prima, vel secunda substantia, ac proinde sit divisio totius prædicamenti in partes integrantes, ut ait Ammonius

apud Toletum. Ratio est: quia nihil aliud apparet quod possit dividi quodque vere non dividatur genus generalissimum. Probat Sotus: quia *(constitutivum)* huius prædicamenti est aliqua secunda substantia: ergo est ex membris dividentibus; id autem quod dividitur, non debet contineri sub uno membro dividente. Sed hoc argumentum non est efficax, nam ut multi dicebant, universale quod dividitur in genus, speciem etc. esse genus denominative, ut ex disp. 2. de Universalibus q. 2. initio: ita dici posset, divisum contineri sub uno membro dividente denominative. Quid autem definiatur definitione primæ substantiæ ex dictis disp. de specie q. 3. intelligitur; definitum autem secundæ substantiæ quid sit, ex disp. 2. de Universalibus q. 5. dub. 6. constat. Est enim natura universalis substantialis tam generica, quam specifica. Tertio, quod ad illud axioma attinet: sublatis primis substantiis nihil remanere etc., quod etiam 11. Metaph. c. 1. repetit: certum est, illud esse verissimum, si hoc modo intelligatur, quod primis substantiis sublatis, nihil reale supersit, atque adeo nec secundæ substantiæ reales remaneant, quamvis in esse obiectivo remanere possint — quod solum vult Porphyrius cap. ultimo Prædicabilium, ut ibi Toletus — quia scilicet concipi possunt ab intellectu, quamvis naturæ hoc modo conceptæ nihil sint, ut disp. 2. de Universalibus q. 4. diximus. Et probatur hoc axioma: nam secundæ substantiæ realiter sunt idem cum primis, ex eadem disp. 2. q. 2.; ergo corruptis primis, non possunt remanere secundæ, siquidem quorum unum existit altero non existente, realiter distingui necesse est.

Circa tertiam partem capitis: prima proprietas propria est quarto modo substantiæ, ut hæc opponitur accidenti in communi; substantiæ tamen prædicamentali non item, nam convenit Deo et differentiis, quæ non sunt in prædicamento. Per non esse autem in subiecto, intelligit Aristoteles aliquid positivum, scilicet esse per se, et non solam negationem. Quod vero primam substantiam ait, hoc aliquid significare, cum tamen solæ voces significent, et non res ipsæ, explicat Fonseca 5. Metaph. c. 28. q. 2. sec. 3., id factum esse, quia nomina rerum sumuntur sæpe pro nominibus nominum, et contra. Unde sensus est: prima substantia significat hoc aliquid, id est, nomina primarum substantiarum, sicut Lucæ 2. „videamus hoc verbum, quod factum est," id est rem. Quarta proprietas difficilis est. Et primo quidem, substantia potest esse contraria, vel potius privative opposita alteri, quomodo Aristoteles

1. Phys. tex. 67. privationem et formam dicit esse principia contraria. Item differentiæ substantiales possunt esse oppositæ et contrariæ, ut ait Aristoteles 10. Metaph. tex. 24. et 1. Phys. tex. 24., et docet Soncinas 10. Metaph. q. 24., Javellus q. 18., Jandunus q. 19., Niphus disp. 6. Sed hæc contrarietas metaphysica est, gradus scilicet metaphysicus, quam Aristoteles non negat convenire substantiis. Expositores igitur aiunt, solum velle Aristotelem substantias non esse contrarias physice; quare ad hanc contrarietatem necessarium est, ut contraria sint in subiecto, et se mutuo expellant a subiecto. Sed revera hoc non videtur sufficere, nam una substantia effective expellit aliam, ut cum producit formam in materia incompossibilem cum præexistente forma; forma enim producta formaliter excludit alteram formam, sicut calor productus expellit frigus. Deinde forma etiam substantialis est in subiecto, scilicet in materia, ut habet Aristoteles 2. de Anima tex. 4. et 2. Phys. tex. 4. et ut ostendam 1. Phys. ea solum differentia est inter formam substantialem dependentem a materia, et accidens, quod accidens sit in ente completo tanquam in subiecto, forma substantialis materialis in ente incompleto. Dico ergo: vel cum Soncinate dicendum est, hanc proprietatem soli substantiæ completæ physice, id est constante materia et forma convenire, huic enim toti nihil est contrarium, cum non sit in ullo subiecto a quo expellatur; vel certe, si velimus etiam convenire substantiæ com-
[1] incompletæ pletæ,[1] ut formis substantialibus, dicendum erit: unam formam substantialem non expelli ab altera propter formalem incompossibilitatem, — si enim hoc admittatur, revera erunt contrariæ, sicut et qualitates, — sed quia cessant dispositiones formæ præcedentis ab accidentibus productæ, et quia sine accidentibus substantia esse non potest, etiam ipsam formam substantialem deservire
[2] desinivisse. esse.[2] Quinta proprietas vera est, nam ut lib. de Generatione ostendam, substantia non intenditur. Licet enim una substantia sit perfectior altera secundum speciem, imo etiam individua eiusdem speciei substantialiter sint perfectiora vel imperfectiora ratione differentiæ individualis: nulla tamen natura substantialis secundum essentiam suam intenditur, quamvis intendantur accidentia et omnia eius prædicata essentialia, ut disp. de differentia q. 1. diximus.

QUAESTIO PRIMA.

In quo consistat ratio formalis substantiae, quod est summum genus huius praedicamenti.

Quia in singulis prædicamentis prima et potissima pars est summum genus, ex cuius cognitione pendet cognitio ceterorum quæ sunt in eodem prædicamento: ideo quid sit illud, primo est explicandum. Unde sensus quæstionis est: quæ sit essentia substantiæ abstractæ ab omnibus particularibus substantiis et illis univoce conveniens? Supposito autem nunc, summum genus substantiæ non esse substantiam corpoream, siquidem ut infra ostendetur etiam res incorporeæ ponuntur in hoc prædicamento: ratio quæ difficultatem parit in hac quæstione, proposita est disp. præced. q. 5., ubi probabatur, rationem substantiæ includi in differentiis, ac proinde non posse esse genus univocum; et Plotinus Enneade 6. lib. 1. c. 2., ex eo probat substantiam non esse prædicamentum, quia assignari non potest, in quo existat ratio summi generis substantiæ. Cum igitur substantia accipi possit primo pro essentia rei, ut supra dixi initio capitis, certum est, substantiam hoc modo sumptam non esse summum genus huius prædicamenti, siquidem etiam accidentium essentiæ hoc modo dicerentur substantiæ. Secundo accipitur substantia pro ente per se existente, seu pro eo, quod non inhæret alteri recipienti, ut notat Soncinas 5. Metaph. q. 14. Et licet hæc ratio non conveniat accidentibus, convenit tamen materiæ primæ et differentiis substantiarum, quæ non inhærent ulli subiecto; ac proinde hæc ratio non est univoca, cum includatur in differentiis substantialibus, quæ cum non sint accidentia, nullum habent subiectum inhæsionis. Unde hæc est ratio quædam transcendentalis substantiæ, sicut in simili diximus disp. de differentia de gradu corporeo. Tertio sumitur substantia pro re completa physice, quæ careat subiecto inhæsionis, quomodo excluditur etiam materia, cum sit ens incompletum physice; et similiter naturæ substantiales in abstracto, quæ componunt cum subsistentia, quia in hac acceptione substantia continet solum naturam integram physice. Verum nec hoc modo substantia est summum genus, cum ut disp. præcedenti ostendimus, etiam differentias esse entia completa physica.

Dico ergo: substantiam integram abstrahentem ab actuali et potentiali, quatenus est principium subsistendi seu per se

existendi, esse summum genus huius prædicamenti, ita ut, sicut gradus animalis dicit compositum substantiale, et est principium sentiendi: ita ratio substantiæ summi generis huius prædicamenti, dicat compositum substantiale ut est principium subsistendi, in qua ratione homo et angelus univoce conveniant; ita fere Javellus 5. Metaph. q. 27. Probatur conclusio. Et primo debere esse integram, ex præcedenti disp. q. 2. et qu. ultima patet. Integrum autem intelligo sive sit compositum ex materia et forma, sive non, dummodo pars non sit. Quod abstrahat ab actuali etc. patet, quia tam natura quæ actu existit, quam quæ non existit, in prædicamento ponitur, ex disp. præcedenti q. 2. dicto 4. Unde fallitur Hervæus Quodlib. 1. q. 1. cum ait, analogice dici omnia prædicata de re existente et non existente, quod facile refellitur ex dictis disp. 2. de Universalibus q. 5. dub. 1. Quod vero ratio formalis substantiæ summi generis in eo consistat, quod sit principium subsistendi, probatur: tum quia nihil aliud dici potest, ut ostendimus; tum, quia substantia est id, unde habet res ut subsistat, ex Athanasio disputatione contra Arium, habita in Concilio Nicæno: ergo sicut homo, quatenus homo, est principium discurrendi, quatenus animal, sentiendi: ita quatenus substantia, erit principium subsistendi; tum quia substantia communiter definitur, esse ens per se subsistens: ergo ratio substantiæ est, ut sit principium subsistendi, sicut animal dicitur principium sentiendi etc. Sed obiicies: adhuc sequi, istam rationem includi in differentiis, nam substantia, ut opponitur accidenti in communi, non potest significare aliam rationem quam principium subsistendi, quod innuit Athanasius; sed differentiæ substantiarum sunt substantiæ et non accidentia, ut disp. præcedenti q. 5. ostendimus: ergo hæc ratio convenit etiam differentiis: ergo non est generica. Responderi posset sicut illa q. 5. respondebat Fonseca, differentiam non esse principium completum subsistendi. Contra est: nam si de completo physice sit sermo, æque differentia ac genus est physice completum; si de completo metaphysice, nec genus summum est completum hoc modo, ut ibi ostendimus. Respondeo ergo: hanc rationem substantiæ â nobis explicatam non includi in differentiis, nam sensibile v. g. in suo conceptu quidditativo solum dicit, esse principium sensationis, nec includit gradum superiorem, qui in eo consistit ut sit principium subsistendi. Et licet differentiæ includant rationem substantiæ, ut hæc

opponitur accidenti in communi, hæc tamen non est ratio generica sed transcendentalis, et solum dicit non esse in aliquo ente completo inhæsive (nam in aliquo completo[1] esse potest, ut in quarta proprietate substantiæ insinuatum est, et Phys. 1. explicabitur), id quod etiam differentiis substantialibus convenit, quæ non sunt in aliquo ente completo, sed potius cum genere constituunt essentiam; verum non propterea convenit substantiæ quod sit principium subsistendi, quia convenit illi esse per se hoc modo, seu non esse in alio, sed propter alium gradum, qui in differentiis non includitur, quod hac unica ratione probo. Subsistentia non est accidens, sed complementum substantiale naturæ, ita ut sine illa natura sit incompleta, ut humanitas: ergo convenit illi esse per se, quod commune est omnibus quæ non sunt accidentia, et tamen non est principium subsistendi, vel cui debeatur subsistentia, cum non subsistat per aliam subsistentiam: ergo esse principium subsistentiæ non provenit ex hoc solum, quod res non sit in subiecto, ac proinde in ipsis differentiis non includetur ratio substantiæ summi generis, quamvis includatur ratio substantiæ, ut hæc accidenti opponitur, quæ nihil aliud dicit, quam non esse in subiecto, cum ratio generis generalissimi dicat principium subsistendi completi physice.

[1] incompleto

QUAESTIO SECUNDA.

Quae sunt illa, quae in hoc praedicamento collocentur.

Dico primo: Deus O. M. non ponitur in prædicamento substantiæ; conveniunt in hoc Fonseca 5. Metaph. c. 8. q. 1. sec. 2., Molina 1. parte q. 3. art. 5., Valentia ibidem puncto 5., Zumel q. unica, Sotus hic q. 1. art. 2., Toletus q. 2. qui permultos citant, Soncinas 5. Metaph. q. 15. et favet Aristoteles 7. Metaph. tex. 2., quamvis ibidem[2] dicat substantiam. Contrarium tamen sentiunt: Gregorius 1. dist. 8. q. 30., Occam q. 1., Gabriel, Mayronis, quorum sententiam Molina ait, nullo modo esse periculosam in fide. Valentia ait, esse de nomine quæstionem, et quamvis hæc conclusio probari facile possit ab eo, qui putat genus et differentiam ex natura rei distingui, nam ut infra ostendam contra Durandum, omne quod ponitur in prædicamento, præter summum genus, dicitur constare genere et differentia: ergo si hæc ex natura rei

[2] Supple: Deum

distinguuntur, cum in natura divina nulla sit compositio ex genere et differentia (siquidem non est compositio ex rebus realiter distinctis) non ponetur in prædicamento; nihilominus si dicamus, genus et differentiam sola ratione distingui in eadem re, difficile est solvere hanc conclusionem. Nam non repugnat simplicitati Dei compositio per intellectum, siquidem ex attributis et essentia, ex relatione et natura, componitur persona per intellectum; huiusmodi tamen compositio nullam in re ponit compositionem; ergo si concipiatur in Deo ratio substantiæ præcise, poterit esse genus, quod concipi potest contrahi per gradum intellectualem, spiritualem etc., et ita, quamvis in re sit actus purus, ut ait Aristoteles 12. Met. tex. 30., per intellectum tamen componetur ex gradu contrahente et contracto. Et sicut concedimus in Deo, quando concipimus bonitatem, illam ut sic, præscindi â misericordia etc., ita dici posse, rationem substantiæ communem in Deo, præscindere â ratione intellectivi etc.

Probatur ergo conclusio, primo: quia ex disp. de Analogia q. ultima, quando aliqua ratio participatur â pluribus dependenter, est analoga; sed ratio substantiæ participatur â creatura dependenter a Deo: ergo est analoga et non univoca. Secundo: genus debet esse extra essentiam differentiæ inferiorum: ergo si substantia est genus respectu Dei, non includetur in eius differentia essentiali, per quam contrahitur ad esse Dei. At hoc est falsum, nam Deus est essentialiter increatus et infinitus in perfectione, et quod sit infinitæ perfectionis, non convenit ipsi ratione alicuius gradus, qui dicitur ab adversariis esse communis univoce Deo et creaturis, siquidem Deus per hoc distinguitur â creatura, ac proinde non possit hoc includi in ratione generica, in qua convenit cum creaturis: ergo ratione differentiæ, qua distinguitur â creaturis: ergo gradus differentialis facit, ut Deus habeat infinitam perfectionem. Sed ratio substantiæ est maxima perfectio: ergo si Deus per differentiam habet, quod sit infinite perfectus, per eandem ipsam habebit, quod sit substantia; et ita in illa ratione, per quam Deus formaliter constituitur infinite perfectus, includetur omnis perfectio, ac proinde etiam substantia: ergo ratio substantiæ, vel quæcunque alia ratio, quæ dici posset esse univoca Deo et creaturis, includitur in differentia Dei, si hæc admittatur, siquidem in ea includitur ratio infinitæ perfectionis. Tertio probatur argumento D. Thomæ 1. p. q. 3. art. 5., quod male ibi explicat Caietanus, licet cap. 6. de Ente in fine melius, quod antequam formem, præmitto: omnia

attributa et quidquid tandem in Deo concipi potest et de eo vere prædicari, non sola denominatione extrinseca,[1] essentialiter includere hoc, quod est esse â se, id est non ab alio tanquam â causa, ut Zumel optime 1. p. q. 28. art. 2., q. 3. concl. 1., Suaresius 3. p. disp. 4. sec. 6. et disp. 11. sec. 2., Canariensis 1. p. q. 28. art. 2. disp. 3. concl. 4. Probatur breviter: nam quælibet ratio concepta in Deo est creata vel increata, inter quæ, eum sint contradictoria, medium dari non potest; sed certum est, nihil eorum, quæ Deo intrinsece conveniunt, esse creatum: ergo quidquid Deo convenit et reipsa est in illo, essentialiter includit quod sit â se, id est non ab alio tanquam causa, ac proinde necessario esse.

[1] sed

Dices: simili argumento probari posset corporeum vel incorporeum essentialiter convenire omnibus gradibus metaphysicis, cum sint oppositæ contradictorie, et tamen summum genus abstrahit ab utroque. Respondeo: si incorporeum accipiatur pro negatione corporis, etiam summum genus substantiæ, ut sic, est incorporeum, id est, ut sic, non est principium quantitatis, in quo rationem consistere corporis diximus disp. de differentia q. 5. circa secundum, sed tantum est principium subsistentiæ, ut sic; at vero, quando substantia dividitur in corpoream et incorpoream, incorporea sumitur non pro negatione corporeæ, sed pro spirituali, sicut cum animal dividitur in rationale et irrationale, corpus in corruptibile et incorruptibile etc.: irrationale sumitur pro differentia positiva. Iam autem corporeum et spirituale, cum non opponantur contradictorie, bene potest abstrahi ab illis ratio substantiæ, ut disp. 2. de Universalibus q. 2. dicto 4. ad secundam quæstionem Porphyrii dictum est; at vero creatum et increatum contradictorie opponuntur, et ideo non datur inter illa medium. Hoc posito sic argumentor: si Deus ponitur in prædicamento, ergo dari debet aliqua ratio generica, quæ Deo conveniat et revera in illo reperiatur, quæque communis sit Deo et creaturis; sed hoc est impossibile: ergo non ponitur in prædicamento. Minor probatur: nam illa ratio vel includit essentialiter hoc, quod est esse â se et necessario, ac proinde increatum; vel non includit. Si includit: ergo illa ratio non est communis creaturæ, in qua nihil est increatum et â se; si non includit: ergo cum ostenderimus, omnibus rationibus obiectivis in Deo inventis convenire essentialiter, quod sint â se, illa ratio, cui hoc non convenit essentialiter, in Deo non invenietur, ac proinde nulla ratio ab esse actuali et possibili abstrahens, Deo convenire potest. Et

hoc argumento in simili utitur Mayronis Quodl. 7. art. 1. in fine, Zumel 1. p. q. 13. art. 5. q. 2. conclus. 6.

Dices: disputatione 2. de Universalibus q. 2. dub. 7. ostendimus, omnes gradus, qui sunt in re corporea, corporeos esse: ergo etiam gradus substantiæ; et tamen est genus, eo quod conceptu substantiæ, ut sic, non concipiatur corporeum: ergo similiter licet quidquid est in Deo, sit â se et necessario, ac proinde actus existens, potest tamen gradus substantiæ convenire illi univoce, eo quod in conceptu gradus substantialis existentis in Deo, non includatur ut sic, esse â se et actu, quamvis revera illi hoc conveniat. Contra est: nam si illi gradui convenit essentialiter esse â se, ac proinde actu; ergo illè gradus substantiæ quæ est in Deo, quamvis abstrahatur, non potest abstrahi ab eo quod est esse á se, sicut nec ab eo, quod sit ens. Ad instantiam respondeo: Licet omnes gradus existentes in corporeo, sint corporei, tamen abstrahi potest per intellectum aliquis gradus â re corporea, qui ex propria sua ratione nec sit corporeus nec spiritualis, sed tantum sit incorporeus, quatenus incorporeum dicit negationem corporis; et ita de essentia illius gradus non est esse corporeum vel spirituale, sed ab utroque abstrahit, nihilominus ille gradus existens in rebus corporeis corporeus est, in spiritualibus spiritualis. Ex quo non sequitur, idem numero esse corporeum et incorporeum, sed tantum sequitur, id quod est unum unitate formali per intellectum minori numerica, ut q. 5. de Universalibus dub. 1. in fine dicebam, si numero multiplicetur, posse esse corporeum et incorporeum. Licet ergo corporeum transcendat omnia prædicata rei corporeæ, ut existentia in ipsa, non tamen transcendit omnia prædicata per intellectum præcisa â re corporea, quia non in omnibus includitur essentialiter, nam quatenus est formaliter principium subsistendi, non dicit esse corporeum; at vero in Deo quæcunque ratio, eo ipso quod non est ab alio, includit quod sit â se necessario.

Dico secundo: Christum Dominum poni in prædicamento substantiæ; ita Fonseca cit. q. 7. sec. 5., D. Thomas 3. p. q. 2. art.,[1] et probat Soncinas 3. par. q. 16. in commat. 1.: nam Christus tam vere, proprie et univoce est filius B. Virginis ac quilibet alius homo: ergo tam est univoce homo, quam alii, siquidem de ratione filii est, ut univoce conveniat in natura cum eo, cuius est filius. Ratio est: nam in concretis univocatio sumitur â formali significato illorum; sed homo significat formaliter naturam humanam,

[1] art. 5.

quæ est eiusdem speciei in Christo et nobis: ergo homo univoce dicetur de Christo et nobis. Maior patet ex eo quod concreta non significant suppositum, sed subiectum suppositi determinatum; et ita, cum subiecta et supposita sint sæpe diversæ rationis, univocatio concretorum ex illis sumi non poterit. Ex eo autem quod natura subsistens ponatur in prædicamento, non sequitur ipsam subsistentiam poni; ex quo apparet, essentialiter prædicari de Christo quod sit homo, licet hæc prædicatio: Deus est homo, non sit essentialis, ut disp. 2. de Universalibus q. 7. diximus, quia non est de essentia naturæ divinæ subsistentis, ut sit homo.

Dico tertio: Angelos poni in prædicamento substantiæ, et idem dico de cœlis; ita Fonseca loco cit. q. 4. sec. 1., Toletus q. 2. et citati ab illis. Probatur: nam substantia creata est prædicatum quoddam angelis et cœlis eodem quo incorruptibilibus modo, siquidem et angeli et cœli conveniunt in eo, quod per se subsistant et quod sint integræ substantiæ, id est non ordinatæ ad compositionem alterius substantiæ: ergo univoce conveniunt in illa ratione generica. Et ex hoc refutatur Durandus qui 2. dist. 3. q. 7. docet angelos esse in prædicamento non tamen constare genere et differentia; si enim sunt in prædicamento: ergo summum genus illius prædicamenti convenit illis, et in eo conveniunt cum aliis rebus positis sub eodem summo genere; et præterea, distinguuntur ab aliis per propriam differentiam: ergo constant genere et differentia. Et hanc conclusionem puto esse Aristotelis, nam 12. Metaph. tex. 2. dividit ens in decem prædicamenta, et postea, tex. 5. subdit, substantiarum aliam esse corruptibilem, aliam sensibilem et sempiternam, aliam insensibilem et immortalem, id est angelos; et 1. Phys. tex. 13. supponit contra Parmenidem, ens immortale et incorruptibile esse in prædicamento; similiter 7. Metaph. tex. 8. cœlos numerat inter substantias. Quod vero 10. Metaph. tex. 26. dicit, corruptibile et incorruptibile differre genere, Fonseca sec. 2. exponit de genere subiecto, id est huiusmodi materia, ut sit sensus, differre materia; et cum ibidem tex. 12. dicit, quæ non habent communem materiam, differre figura prædicantur,[1] per materiam intelligit genus, ut sæpe alias 5. Metaph. tex. 33. Obiicies: gradus substantiæ in rebus caducis est corruptibilis et corporeus, quidquid enim est in illis, est corruptibile et corporeum; sed gradus substantiæ, qui reperitur in cœlis et angelis non est corruptibilis et corporeus: ergo non est etc.; quo argumento pressus Fonseca

[1] prædicationis,

sec. 3. fatetur, gradus superiores et inferiores in re non esse distinctos, ut dixi disp. 2. de Universalibus q. 2. dub. 7. Respondeo ergo: revera gradus integræ substantiæ, qui est in angelis, spiritualis est et incorruptibilis, quia quidquid reale in illis est, spirituale est; sicut e contra, quidquid est in re corporea, aliquomodo corporeum est; per intellectum tamen concipi potest entitas angeli et aliarum rerum, ut præcise sunt principium integrum per se subsistendi, et ut sic, abstrahit ista ratio â corporeo et incorporeo, corruptibili et incorruptibili, si corporeum et incorporeum sumantur pro differentia positiva, ut paulo ante dixi; et huiusmodi gradus sic præcisus in sua ratione nec includit esse spirituale nec corporeum, quod tamen fieri non posset, si ex natura rei distinguerentur. Et ex his apparet, in prædicamento substantiæ non solas substantias materiales et corporeas collocari, ac proinde summum genus substantiæ non esse corpus vel materiam, ut vult Zabarella lib. 2. de materia c. 27.

Hoc modo coordinandam esse seriem prædicamentalem, patet nam inter corpus et vivens mediant illa genera, corruptibile et mixtum, siquidem corpora mixta et simplicia conveniunt in corruptibili, animata et inanimata in eo quod sint mixtą: ergo abstrahi possunt illi gradus generici, nec est cur excludantur â prædicamento: ergo. Et illud tamen notandum est, in coordinatione prædicamenti solum poni genera, quæ inter se disposita deserviunt ad inveniandas naturas rerum; ad hoc autem aptiora sunt illa genera et species, per quæ generalissimum integre dividitur usque ad individua. Sunt enim aliqua genera, in quibus conveniunt nonnullæ species diversorum generum, per quæ tamen non bene posse generalissimum dividi integre. Sic homo et angelus conveniunt in genere substantiæ intellectivæ, elementa etiam cum cœlis conveniunt in genere corporis simplicis; similiter cum angeli sint simplices virtutes, abstrahi potest ab iis genus virtutis commune corporibus et spiritibus, gradus tamen animalis non potest abstrahi ab homine et angelo, quia licet Augustinus 3. supra Genesim c. 10. et epist. 105., Gregorius 32. Moral., Origenes Periarchon c. 8. citati ab Espencaeo* lib. De animatione cœlorum, angelos dicant esse animalia, quod an ita sit, Bernardus in Cantica sermone 5. ait se nescire, tamen animalia revera non sunt, cum animal ex communi usu significet compositum ex materia et forma, angeli autem compositi non sunt ex illis.

* Doctor sorbonicus, interfuit Concilio Tridentino et mortuus est 1571.

Examinandum hic erat: an substantia immediate dividi debeat in corpoream et incorpoream. Videtur enim prius debuisse dividi in naturalem et supernaturalem, deinde in materialem et immaterialem, et tandem materialis in corpoream et incorpoream. Non enim videtur idem esse rem aliquam corpoream et materialem, siquidem D. Thomas 1. part. q. 3. art. 1. et 2. distinctas facit quæstiones, in quibus examinat: an Deus sit corpus, et an sit materialis, quod idem facit de angelis q. 50. art. 1. et 2. Unde videtur velle, quod aliud sit rem esse corpoream, aliud esse materialem. Verum hæc graves petunt difficultates, videlicet: cur non possit dari substantia supernaturalis, et cur non possit dari materia spiritualis, sicut dari potest forma spiritualis, de quibus alibi.

Disputatio V.

DE QUANTITATE.

Summa textus. Aristoteles duo facit hoc capite. Primo: dividit quantitatem in continuam et discretam. Discretam ait esse, cuius partes nullum habent communem terminum quo copulentur, id est nihil unum dari potest in iis, quod ita terminet unam partem, ut simul terminet alteram, et huiusmodi ait esse numerum et orationem. Nam quinque ait et quinque ex quibus denarius efficitur, non habent ullum communem terminum, siquidem omnes partes separatæ sunt; quod autem oratio vocalis, de ea enim sola ait se loqui, sit quantitas, probat quia habet passiones quantitatis, videlicet quod sit longa et brevis, et eius syllabæ, sicut unitates in numero, nullo termino copulantur. Continuam ait esse, cuius partes communi termino copulantur, seu ut 5. Metaph. tex. 26. et 6. Phys. initio ait: continua sunt, quorum extrema sunt unum; et ait, continuam quantitatem esse lineam, superficiem, corpus, locum et tempus, partes enim lineæ puncto, partes superficiei linea, partes corporis superficie copulantur; idem ostendit de loco et tempore. Dividit secunda divisione quantitatem, in constantem partibus positionem habentibus inter se, et ait, esse lineam, superficiem, corpus et locum, et in constantem partibus non habentibus positionem inter se, qualis est numerus et tempus, quod fuse explicat Toletus. Aristoteles sane ea solum vult habere positionem

partium, quæ et continua sunt, et permanentia; reliqua ut tempus, numerum etc. innuit.[1] Addit, per quantitatem dici aliqua esse quanta per accidens, ipsa tamen quantitas per se extensa est, et ita vulgo definiri solet quantitas, quod sit ens per se extensum. Secundo assignat tres proprietates. Prima: quantitati nihil est contrarium, quod eodem modo intelligi debet, quo in cap. de substantia. Obiicit sibi, parvum et magnum esse contraria; similiter locum sursum et deorsum etc. Respondet: magnum et parvum vel non esse quantitates, sed relationes, nam omne quantum in seipso quantum est, tum quia res non dicitur parva vel magna, nisi respectu alterius; vel si sint quantitates, non tamen esse contraria, quia contraria dicunt esse absoluta, magnum autem[2] respectiva sunt; quam solutionem quia non satis efficacem videbat esse Aristoteles, addit: ideo non esse contraria, quia contraria non sunt simul, et multo minus idem sibi est contrarium; at eadem res et magna et parva dicitur respectu diversorum: ergo eadem sibi res contraria esset. Ad secundam nihil respondet. Toletus dicit, locum sursum et locum deorsum sibi contraria esse, sed in physicis ostendemus, non esse contraria. Secunda proprietas est: quantitatem non suscipere magis et minus; ostendemus et nos, primo de Generatione, quantitatem non posse intendi. Tertia proprietas est, ut secundum quantitatem res dicatur æqualis vel inæqualis. Licet enim æqualitas sit relatio, tamen posse habere hanc relationem, â qualitate[3] provenit, sicut relatio similitudinis â qualitate, ut disp. secunda sequenti dicetur. Hanc proprietatem explicat Fonseca 5. Metaph. c. 13. q. 13. et ait, intelligenda est: ut per æqualitatem et per inæqualitatem non intelligatur æqualitas metaphysica,[4] nec æqualitas virtutis, ut Toletus hic q. 1., qua ratione dicere solemus duos homines esse æque temperantes, bonos, qualitates æque intensas, nam æqualia solum dicuntur proprie quæ habent qualitatem.[5] Secundo, ut per æqualitatem intelligatur æqualitas possibilis, non actualis; unde si tantum esset una res producta a Deo, nulli esset æqualis, posset tamen esse æqualis. Tertio, ut intelligatur æqualitas per se, natura per accidens,[6] duæ substantiæ sunt æquales per qualitatem. Dices: pondus est æquale et inæquale alteri ponderi, ut libra libræ, non ratione magnitudinis, nam parvum plumbum superat in pondere magnum lignum: ergo ratione ponderis, et tamen pondus non est qualitas,[7] cum in nulla specie quantitatis numeretur: ergo false dicitur etc. Respondet Fonseca citatus

[1] Supple: non habere positionem partium.

[2] Adde: et parvum,

[3] quantitate

[4] metaphorica cf. l. cit. sec. 2.

[5] quantitatem

[6] natura sua et non per accidens, quo modo

[7] quantitas

sec. 4.: pondus non esse qualitatem,[1] tum quia pondus aliud non est quam gravitas, quæ qualitas est ut ait Aristoteles 5. Metaph. tex. 19., tum quia quantitas ponderis non consistit in extensione, sed in intensione: ergo sicut gradualis quantitas caloris (quæ vocatur quantitas intensionis, sicut quantitas in perfectione vocatur quantitas virtutis), non est quantitas extensionis seu molis, in qua consistit ratio quantitatis, ita nec ratio ponderis. Ad argumentum respondet Fonseca: pondus esse quidem ratione sui æquale alteri ponderi sed hanc non esse propriam sed per translationem, quæ nunc non vacat examinare.

[1] quantitatem

QUAESTIO PRIMA.

Quae sit ratio essentialis quantitatis, quod est generalissimum huius praedicamenti.

Ut cognosci possint ea, quæ in hoc prædicamento collocantur, prius videndum est, quæ sit natura et essentia quantitatis summi generis huius prædicamenti, quod in omnibus speciebus reperitur. Et primo quidem supponendum est, dari aliquid, per quod res materiales habent istam quam videmus corpoream molem, ratione cuius substantiæ ita occupant locum, ut una pars occupet unam partem loci, altera alteram, et consequenter distet ab altera atque adeo una pars excludat ab eodem loco quodlibet aliud corpus. Supponendum secundo: hanc quantitatem esse accidens realiter distinctum â substantia, seu â ratione quanta ut Augustinus recte 5. de Trinitate c. 10. et contra nominales probabimus 3. Phys.; quærimus ergo, quæ sit essentia huius accidentis.

Prima sententia est: essentiam quantitatis consistere in eo, quod sit mensura substantiæ; ita D. Thomas locis citatis â Soncinate 5. Metaph. q. 2., Fonseca lib. 5. c. 13. q. 1. sec. 1., quæ sententia dupliciter intelligi potest. Primo: ut dicatur quantitas esse, per quam res fit mensurabilis vel apta ad mensurandum saltem radicaliter; et si hoc modo intelligatur, vera est sententia et eadem cum illa, quam infra explicabimus, male tamen dicitur esse mensura substantiæ, in qua est, nam ut disp. de tempore ostendam, quantitas quæ est substantia, non est mensura ipsius. Secundo intelligi potest ita, ut dicatur: quantitatis esse quod possit mensurare sive mensurari; quo sensu intellecta conclusio probatur.

Nam Aristoteles hoc loco ait: orationem esse quantitatem, quia mensuratur syllaba longa et brevi: ergo etc. Hanc sententiam citati authores refellunt, tum quia esse mensuram, est relatio; tum, quia unitas est mensura et tamen non est quantitas; tum denique, quia ratio mensuræ non convenit infinitæ quantitati, ut ex conditionibus mensuræ allatis 10. Metaph. tex. 3. constat: ergo, cum quantitati conveniat esse finitam vel infinitam ex Aristotele 5. Phys. tex. 15., si ratio quantitatis consisteret in ratione mensuræ, hæc convenire debet infinitæ quantitati. Sed hæc argumenta non sunt efficacia. Dicere enim possent, esse aptam ad mensurandum alia, non magis esse relationem, quam esse divisibile, quod Fonseca sec. 2. negat esse relationem. Deinde unum non esse mensuram, sed solum numerum esse mensuram discretam. Denique infinitam quantitatem dicere quis posset esse impossibilem, quæ tamen si daretur, quantitas esset, ac proinde sequeretur essentiam quantitatis non esse mensuram; sed ex impossibili sequi impossibile, nihil mirum est.

Dico primo: ratio mensuræ non est essentia quantitatis; ita Suaresius disp. 40. sec. n. 11. sec. 2.[1] Probatur primo: ratio mensuræ oritur ex alia priori ratione quæ convenit quantitati; ideo enim potest mensurare vel mensurari, quia habet partes quarum una est extra aliam: ergo supponit essentiam quantitatis. Illa enim est essentia rei, ex qua oriuntur proprietates, et quæ ab illis supponitur. Secundo: mensurabilitas solum convenit quantitati ratione extensionis in ordine ad locum, et ideo corpus Christi in Eucharistia mensurabile non est, licet habeat suam quantitatem; ergo ratio mensuræ non est ratio quantitatis in communi. Tertio: quantitas indeterminata, cujusmodi dari in continuo ostendemus 3. Phys., est quantitas, non tamen est mensura, siquidem de ratione mensuræ est ut sit determinata ut docet Aristoteles illo 10. Metaph. Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondeo: licet omne quod mensurabile est, quantum sit, non tamen sequitur essentiam quantitatis consistere in mensura.

[1] disp. XL. sec. 3. n. 11.

Secunda sententia est Soncinatis loco citato, Scoti q. 17. in Prædicamenta, Iavelli 5. Metaph. q. 20. et citatorum â Fonseca sec. 2.: rationem quantitatis in eo consistere, quod sit divisibilis in partes eiusdem rationis. Probant: nam Aristoteles 5. Metaph. tex. 8. quantum dicit esse id, quod est divisibile in ea quæ insunt, et semper definit continuum per divisibilitatem ut 1. Cœli tex. 2., 3. Phys. tex. 1.

Dico secundo: quamvis, si divisibile sumatur pro principio ex quo sequitur aptitudo ad divisionem, illud sit ipsa quantitas essentialiter ut recte Niphus 5. Metaph. disp. 9., ipsa tamen aptitudo seu divisibilitas formaliter non est ipsa quantitas. Probatur: nam, vel per divisibilitatem intelligunt hoc, quod est reipsa secabile esse in partes quas habet; vel potius per divisibilitatem intelligunt id, quod est habere partes eiusdem rationis, quomodo se intelligere fatetur Soncinas dicto 2. ad 1., ita ut, essentia quantitatis dicatur esse: habere partes. Non primum, nam essentia debet esse primum in re et radix unde cetera oriuntur, id enim nomine essentiæ intelligitur ex D. Thom. de Ente, et 1. p. q. 39. art. 2. ad 3. Sed divisibilitas non est illa, quæ primo convenit qualitati,[1] et ratione illius ceteræ proprietates, siquidem prius convenit rei componi ex partibus, ac proinde habere multitudinem partium, quam posse illas partes ab invicem separari; ideo enim res divisibilis est, quia habet partes non quomodocunque, nam etiam qualitas spiritualis intensa habet partes, tamen non est divisibilis: ergo quia habet partes aliquomodo extensas: ergo divisibilitas supponit extensionem partium. Nec secundum: nam ut mox dicam, partium multitudo invenitur sine quantitate in substantia corporea etc. Aristoteles autem locis citatis per passionem explicavit essentiam quantitatis; hanc autem *(descriptionem)* convenire omni, non soli quantitati, late conatur ostendere Suaresius disp. 40. sec. 1. per totum.

[1] quantitati

Tertia sententia est Durandi 4. dist. 10. q. 2., ubi ait, de essentia quantitatis esse, divisibiliter se habere in ordine ad locum et situm, ita ut essentia et intrinseca ratio quantitatis sit: esse divisibiliter in ordine ad locum, seu extensum in ordine ad locum. Ex quo infert, in Eucharistia non esse quantitatem corporis Christi, eo quod Christus sit etiam in minima parte hostiæ. Probatur: nam quantitas essentialiter est divisibilis; ergo essentialiter habet positionem partium distantium in ordine ad locum. Deinde, sine hac extensione passiones quantitatis, ut figura, raritas, divisibilitas etc. esse non possunt; unde corpus Christi in Eucharistia indivisibile est, quia caret hac extensione.

Dico tertio: extensio in ordine ad locum non est essentia quantitatis in communi. Ubi non nego, extensionem hanc esse quantitatem, sed tantum dico, dari aliquam extensionem quæ non est in ordine ad locum, et nihilominus sit vera quantitas; ac proinde summum genus huius prædicamenti non esse extensionem

in ordine ad locum. Probatur: tum, quia Christus in Eucharistia habet suam quantitatem, et id negare erroneum esse ait Halensis 1. part. q. 40. membro 7. art. 4., errori proximum Bonaventura ibi q. 2., de quo Suaresius tom. 3. disp. 51. sec. 1., et tamen non est extensus in ordine ad locum, ita ut una pars corporis Christi sit in una parte loci, altera in altera, sed totus in qualibet parte est hostiæ: ergo sine extensione in ordine ad locum invenitur quantitas; tum, quia ut in physicis ostendemus, per rarefactionem non acquiritur non [1] quantitas, sed tantum nova extensio in ordine ad locum: ergo quantitas non est dicta extensio. Ad fundamentum Durandi respondeo: in lib. de Anima ostendemus, quomodo figura conveniat rei existenti in indivisibili; de raritate in lib. de Generatione. Quod ad divisibilitatem attinet, recte Suarez tom. 3. disp. 48. sec. 1. ad 3-m., rem inextensam in ordine ad locum non posse quidem dividi cultro, nam ad talem divisionem necessarium est, ut corpus quod dividit, expellat partem alterius corporis ex suo loco, quod fieri non potest, nisi utraque res extensa sit in ordine ad locum; si tamen divisio sumatur pro sola separatione unius partis ab alia, et discontinuative: potest Deus cessando conservare unionem partium eas discontinuare, et hæc divisibilitas sufficit ad quantitatem.

[1] nova

Quarta sententia est Occami qu. 4. Quodl. 1. et sequentibus, dicentis: rationem quantitatis in eo consistere, quod habeat partes; quæ eadem videtur cum sententia Soncinatis q. 19. et 22., ubi late ostendit, nullam habere rem per se partem, præter quantitatem, ratione cuius convenit substantiæ habere partem; et ex hoc fundamento infert Occam, quantitatem idem esse cum re quanta, quia ut mox convincemus, quælibet res materialis habet partes per se: ergo per se est quanta, et non per accidens superadditum. Quod vero nulla substantia præter quantitatem habeat partes, innuit Aristoteles 1. Phys. tex. 15., D. Thomas 1. p. q. 50. art. 2. in corpore, et docet expresse Capreolus apud Conimbricenses 1. Phys. c. 2. q. 2. art. 3. ad 1.; favet Toletus 1. Phys. q. 7. conclus. 1. et Durandus 1. dist. 34. q. 1. ad 4., ubi ait, materiam sine quantitate nullam habere extensionem, sed totam materiam subesse quantitati, non totam toti, nec partem parti, sed materia cum tota quantitate dicitur tota, cum parte pars, quia nullam aliam habet materia partem, quam quantitas. Probatur: nam si haberet partes v. g. substantia sine quantitate: ergo esset extensa sine quanti-

tate, ac proinde per se extensa, seu quod idem est, quanta. Probatur consequentia: quia aliqua extensio propria est et essentialis quantitati, ratione cuius conveniat illi divisibilitas, ut colligitur ex Aristotele 1. Phys. tex. 15.; sed hæc extensio nulla alia esse potest, nisi quod habeat partes: ergo si habere partes convenit substantiis per se, et non per quantitatem, substantia seipsa erit quanta. Minor probatur: quia extensio hæc non est extensio in ordine ad locum, ut dicto 2. ostendimus. Quod vero quidam dicunt, extensionem in ordine ad se, per quam substantia habeat unam partem extra aliam in ordine ad se, esse quantitati essentiale, contra est: nam intelligi non potest, quid sit hæc extensio in re existente in indivisibili, ut in Christi corpore, siquidem non est, unam partem distare ab altera, vel esse in ordine cum alia, quod innuere videntur Conimbricenses; non enim magis distat una pars ab altera, quam punctum â seipso, nec ulla ordinatio partium est in puncto, sed omnes sunt simul. Ergo hæc extensio, quæ est essentia quantitatis, aliud non est, quam habere partes et facere formaliter ut subiectum habeat partes, quas alias non haberet.

Dico quarto: essentia quantitatis non est, habere partes et facere ut alia habeant partes; ita Suarez tom. 3. disp. 48. sec. 1. Probatur: nam substantia materialis et accidentia illius habent proprias partes substantiales vel accidentales, quas non accipiunt a quantitate: ergo habere partes, non est essentia quantitatis, siquidem convenit aliis quæ non sunt quantitas. Antecedens, in quo tota controversia, est Conimbricensium loco citato, qui citant Scotum 2. dist. 3. q. 4., Lichetum, Bassulum,[1] Mayronem etc.; citat etiam pro hac sententia Toletus Scotum 2. dist. 12. q. 2.; idem docet Occam locis citatis, Gabriel 4. dist. 12. q. 1. art. 1., Marsilius 4. q. 9. art. 2.

[1] Bassolem vel Bassolium; discipulus Scoti † 1324.

Probatur primo: nam negari non potest, in capite esse materiam et similiter in pedibus realiter distinctam a parte quantitatis, quæ est in capite et pedibus. Quæro ergo: vel est eadem omnino entitas physica materiæ, quæ est in pedibus, vel distincta; si distincta: ergo sunt plures partes substantiales materiæ; si eadem: ergo tota materia erit in toto homine et tota in qualibet parte; et ita eadem materia erit realiter digiti et totius, quod tamen falsum est, nam potest corrumpi digitus vel annihilari, non corrupto capite: ergo realiter distinguuntur, ut patet ex disp. 2. de Universalibus. Dices: ratione diversæ partis quantitatis, materia quæ est in capite, non est materia quæ est in pede; et ita diver-

sitatem et distinctionem habent a quantitate. Contra: tum, quia quantitas facere non potest, ut materia existens in capite, distinguatur a materia pedis, si non sint seipsis distinctæ, quælibet enim res seipsa distinguitur realiter ab alia, et nulla entitas a se distincta facere potest formaliter, ut aliquid distinguatur realiter ab alia re. Ratio a priori est: nam unitas, distinctio et multitudo, sunt passiones entis; ergo solum oriri possunt ex intrinseca cuiusque rei entitate; ergo non possunt partes substantiæ esse multæ et distinctæ per aliquod accidens superadditum, sed per intrinsecam entitatem. Tum, quia quantitas non potest nisi accidentaliter distinguere unum ab alio; at pars materiæ, quæ est in capite et pedibus, substantialiter differunt; idem est de ramo et trunco arboris, combusto enim ramo, truncus remanet, et dum materia rami informatur ab igne, materia trunci non informatur: ergo etc. Dices: partes unitæ sunt unum totum: ergo non sunt distinctæ. Respondeo: sunt unum continuum, sed cum hac continuatione bene possunt partes realiter distingui, sicut materia et forma sunt unum compositum, et tamen realiter distinguuntur.

Secundo probatur antecedens: facta divisione v. g. ligni, aquæ etc. materia quæ est in una parte, realiter distincta est a materia alterius partis, ita ut non tantum sit diversa pars quantitatis, sed et diversa pars substantialis materiæ in una gutta et altera, ut efficaciter convincitur iis argumentis, quibus 3. Phys. ostendemus quantitatem actu habere partes: ergo et ante divisionem erant partes illæ substantiales distinctæ, siquidem per divisionem non generatur nova entitas materiæ, sed remanet quæ fuerat; si autem sunt distinctæ: ergo plures partes: ergo in substantia sunt partes etc.; et idem formari potest argumentum de accidentibus materialibus. Dices: habere quidem diversam entitatem, sed a quantitate. Contra: nam vel habet a quantitate partes effective, et hoc non: tum, quia quantitas non est activa, tum quia si est causa efficiens partium materiæ, eas crearet, cum creare non sit aliud, quam ex nullo subiecto rem facere, materia autem subiectum habere non potest, cum sit primum subiectum omnium; vel formaliter, et hoc non: nam quantitas ut causa formalis solum communicat materiæ suam entitatem; sed entitas illius est accidens: ergo communicando se, solum communicat partes accidentales; at in substantia sunt partes substantiales: ergo non potest communicare illas.

Tertio: si materia et quælibet forma materialis non habet partes

proprias suæ entitatis: ergo est spiritualis; si enim illi secundum se repugnat habere partes, cur non sit spiritualis, sicut anima rationalis? Dices, rationem esse, quia anima dividi non potest ad divisionem quantitatis, res vero corporea dividi potest. Contra: nam si secundum se non habet partes, implicat ut dividatur in partes ad divisionem quantitatis; quantumvis enim substantia habeat quantitatem quæ dividi possit, substantia tamen dividi non poterit, si partes non habeat. Confirmatur: nam potest[1] dari ratio, cur quantitas possit subiectari in rebus quibusdam, et non in spiritualibus, nisi quia res materiales habent partes, spirituales minime. Similiter non potest dari ratio, cur tanta portio materiæ, exigat tantam partem quantitatis, nec possit maxima quantitas esse in minima materia; at vero si dicamus, res materiales habere partes substantiales ex se, facilis est ratio, ideo enim extendi possunt aliqua, quia habent partes, quarum una sit sub una parte quantitatis, alia sub alia. Et ita recte notat Caietanus 1. part. q. 29. art. 1., partes materiæ debere esse distinctas, ut possint recipere quantitatem.

[1] nam non potest

Quarto probo argumento Toleti, loco cit. conclus. 3., quo utitur etiam Suarez disp. 40. sec. 4. n. 11. Nam sicut Deus potest conservare quantitatem sine materia: ita a fortiori poterit materiam sine quantitate, licet rem materialem neget Soncinas loco citato, Soto hic q. 2. ad 1. et alii apud Fonsecam sec 4.[2] ad 1. Iam ergo si auferatur quantitas ab aqua, quæ constabat tribus guttis, sicut ante erat diversa pars aquæ in una gutta, et diversa in altera, ita et post ablatam quantitatem manent illæ quantitates substantiales, quæ erant prius. Ergo sicut ante erant distinctæ, ita et postea; tum, quia ante distinguebantur per suas entitates reales: at eadem entitas manet etiam postea; tum, quia quod semel distinguitur realiter ab alio, fieri non potest, ut non distinguantur semper realiter, ut 3. Physicorum ostendemus. Sed entitates aquæ, cum haberent quantitatem realiter distinguebantur: ergo et postquam separatæ sunt a quantitate; quæ omnia ex dicendis 3. Phys. de partibus quantitatis confirmabuntur. Ad fundamentum contrariæ sententiæ patebit ex dicendis quæ sit propria extensio quantitatis.

[2] sec. 3.

Quinta sententia est Suaresii tom. 3. disp. 48. sec. 1., qui ait, substantiam non habere â quantitate extensionem partium substantialium, ut argumenta facta in 4 conclusione confirmant, sed quamlibet corpoream rem seipsa esse extensam, quod confirmari potest argumento allato â Conimbricensibus art. 1., nam si res

non est per se extensa: ergo non potest extendi per quantitatem. Ait ergo Suaresius, rationem formalem quantitatis quæ sit, non posse explicari, nisi per effectus, et ita ait, quantitatem esse id, ratione cuius substantia habet ut possit extendi in ordine ad locum, et eius partes definiri possint inter se in ordine ad locum vel durationе, et possit aliud corpus excludere ab eodem loco, eique fieri impenetrabilem. Unde quantitatis ratio formalis erit, quod sit radix extensionis localis, impenetrabilitatis etc., et hunc effectum formalem communicat subiecto, quod efficiat illud aptum ut possit extendi localiter, ita ut substantia non intelligatur esse apta proxime ad huiusmodi extensionem localem, nisi prout affecta est quantitate, sicut nec paries intelligitur visibilis, nisi prout affectus colore v. g. albedine; quid vero sit albedo, explicari non potest, nisi in ordine ad effectum, qui est disgregare visum.

Dico quinto: quamvis hæc sententia non sit improbabilis, mihi tamen non videtur esse vera. Tum, quia ex Conimbricensium loco cit. art. 2. communis est sententia omnium, aliquam extensionem ita esse propriam quantitatis, ut eam non habeat substantia, nisi formaliter per quantitatem, quod et Aristoteles innuit 1. Phys. tex. 15., et hoc capite cum ait, quantitatem esse per se extensam, quæ autem sit huiusmodi extensio, non explicat. Tum, quia cum ait, quamlibet rem habere propriam extensionem, per extensionem vel *(intelligit)* solam partium multitudinem, et tunc male loquitur, cum qualitas spiritualis habeat partes saltem intensionis, et tamen non sit extensa; vel aliquid aliud, et quid hoc sit, non explicat, et quamvis explicaret, superflue talis extensio propria cuilibet rei poneretur. Natura enim, quod potest facere per pauciora, non facit per plura; at quantitas potest extendere res materiales, quamvis illæ non habeant ex se extensionem, sed solum partes diversas: ergo posse substantiam, ablata quantitate, remanere extensam in spatio divisibili; quod etiam Soto hic placet. Iam sic argumentor: in physicis ostendemus, per extensionem ad locum formaliter constitui rem impenetrabilem: ergo si habere potest substantia extensionem ad locum sine quantitate, habere potest omnes numeratos effectus sine quantitate; similiter in Eucharistia sine his effectibus reperitur quantitas: ergo non explicat, in quo proprie consistat effectus formalis quantitatis.

Dico sexto: essentiam quantitatis consistere in extensione partium in ordine ad se, ita ut quantitas sola habeat partes per se extensas, et per illam formaliter habeant substantiæ partes ut extendantur;

ita Fonseca loco citato sec. 3. et ibi citatus Scotus, Valentia tom. 4. disp. 6. q. 4. puncto 1., et qui apud Conimbricenses citatos dicebant, res omnes habere extensionem per quantitatem, et ipsi Conimbricenses 4. p. c. 5. q. 4. art. 2. qui essentiam quantitatis consistere aiunt in extensione partium, ut quantitas in ordine ad se habet partium unam extra aliam, et eius effectus formalis sit extendere partes materiæ et eas in toto ipso ordinare, seu ut illo Phys. citato dicebam, ordinato dispo.[1] Probatur conclusio tum ex refutatione aliarum sententiarum, tum argumentis dicti 5., tum etiam quia ut Fonseca ostendit, ex hac ratione ceteræ oriuntur passiones quantitatis, videlicet extensio in ordine ad locum, divisibilitas etc.; ex eo enim, quod res habet partes extra partes in ordine ad se, sequitur, posse habere partes extra partes in ordine ad locum etc., nec est ulla alia ratio prior, â qua profluat illa ratio assignata; ergo, cum essentia cuiusque rei sit illud, â quo primum profluunf passiones, hæc erit essentia quantitatis. Et licet vix possit explicari, quid sit hæc ratio, puto tamen extensionem in ordine ad se, in eo consistere, ut partes eiusdem quantitatis ordinem quemdam habeant inter se, ita scilicet, ut (recte Conimbricenses et Fonseca sec. 4. ad 3.) una pars sit ante aliam, alia post aliam nulla habita ratione loci, qua ratione caput, manus, pedes sunt extremæ partes hominis, ceteræ autem partes ordine quodam mediæ, sed qualiter iste ordo servari possit in re existente indivisibiliter et in puncto, non explicat; non enim apparet, quis possit esse ordo partium existentium in puncto, ita ut una sit prior altera. Quod ut explicetur, sciendum: quantitatem omnem debere habere partes, ut omnes consentiunt et ostendetur 3. Phys., et constat ex argumentis quartæ conclusionis; sed quia hoc quantitati commune est cum substantia corporea, idcirco præter hoc ad essentiam quantitatis pertinet, ut partes illius unitæ sint inter se non quomodocunque, sed ita ut una pars immediate sit unita uni parti, et mediante illa aliis, ac proinde non omnibus partibus immediate uniatur et contineatur quælibet pars, sed uni immediate, mediate aliis, et hoc ita est essentiale quantitati, ut nulla virtute alia uniri possint eius partes. Atque hic est ordo partium, seu extensio partium in ordine ad se, quem ordinem seu extensionem habent partes quantitatis etiam in puncto existentes, ut in corpore Christi caput immediate est unitum collo, et non pedibus, ac proinde etiam quantitas capitis, quantitati colli etc. Ex quo apparet, essentiam quantitatis esse, hoc modo extendi, ita

[1] ordinate disponere.

ut ne divina virtute aliter fieri possit; sicut enim essentia extensionis in ordine ad locum in eo consistit, ut una eius pars sit in una parte loci, alia in alia, et nec divina virtute fieri possit ut extensio in ordine ad locum sit in puncto: ita similiter essentia quantitatis est, ut dicto modo eius partes continerentur, quod non accidit in gradibus intensionis qualitatum, ut 1. de Generatione ostendemus.

Dices: partes essentiales uniuntur inter se, ita ut una pars substantialiter uniatur uni immediate, aliis mediate; ergo substantiæ convenit dictus ordo partium in toto seu extensio, et ablata quantitate posset virtute divina eadem unio partium substantialium remanere. Respondeo: partes substantiales uniri quidem partibus substantialibus dicto ordine, sed quod partes substantiales possint habere tales uniones, â quantitate sibi inhærente habent, cui essentiale est ut eius partes tali ordine uniantur. Cum enim quantitas ita subjectetur in materia, ut una eius pars in una parte materiæ subiectetur, altera in altera, ideo: sicut partes quantitatis non sunt omnes immediate unitæ inter se, ita nec partes substantiæ. Ex quo duo sequuntur. Primum est, nec divina virtute fieri posse, ut partes quantitatis omnes uniantur immediate inter se ad eum modum, quo gradus intensionis in qualitatibus uniri dicemus 1. de Generatione, sicut nec virtute divina fieri potest, ut partes extensionis in ordine ad locum, non occupent diversum locum. Secundum quod sequitur est: nec divina virtute fieri posse, ut partes substantiæ hanc unionem ordinatam retineant inter se sine quantitate, sed eo ipso, quod Deus auferat â substantia quantitatem, unire debet quamlibet partem substantiæ immediate cuilibet alteri.

Obiicies tamen primo: si Deus auferat quantitatem â substantia, potest substantia conservari in eodem situ, in quo erat antea, ut si ab hoc ligno palmari auferat quantitatem, adhuc manebit substantia in eodem loco, in quo nunc est, non enim apparet ratio, cur id fieri non possit: ergo erit extensa sine quantitate: ergo hæc extensio non est essentialis quantitati. Secundo: si duæ quantitates se penetrent miraculose, una non esset extra aliam; imo naturaliter lineæ et superficies duorum corporum continguorum sunt simul, ac proinde intime sibi præsentes. Ergo etc. Tertio: numerus est species quantitatis, ut ostendemus, et tamen partes illius, videlicet unitates, non habent explicatam unionem inter se, imo sunt omnimode discontinuæ.

Ad primum respondeo: si Deus auferat quantitatem â substantia, unum miraculum aliud sequeretur necessario, quod scilicet

omnes partes substantiæ immediate uniat singulis. Unde recte hic Scotus q. 2. ad 1. ait, Deum facere non posse, ut ablata quantitate partes sint in illo ordine unitæ. Probat Scotus: nam partes substantiæ uniuntur formaliter per quantitatem; sed quoniam id falsum esse ostendemus, ratio huius est: quia quod uni essentialiter convenit, alteri non potest ne supernaturaliter quidem convenire accidentaliter, nisi per receptionem illius cui hoc est essentiale, sive recipiatur per inhæsionem, sive per identitatem; ergo cum essentiale sit quantitati ut existat tali modo extensa, convenire non potest substantiæ, nisi per quantitatem talis extensio. Ceterum fieri bene potest, ut Deus totam illam substantiam, quantitate spoliatam, in indivisibili constituat, transponendo omnes illius partes ad punctum, idque non per motum localem, sed ita, ut ab extremo ad extremum sine medio transferatur, quod fieri posse, id in physicis ostendemus. Ad secundum respondet Suaresius disp. 40. sec. 2. n. 22.: tunc simul fore duas quantitates in quo consistit ratio *(penetrationis),* et ita partes unius quantitatis non fore extra partes alterius quantitatis in ordine ad locum, adhuc tamen essent extra alias partes in ordine ad se, quia una pars ita uniretur uni, ut non immediate uniretur omnibus partibus; ergo. Ad tertium respondeo: essentia quantitatis est, habere partes, eo modo quo dixi, extensas. Unde, sive sit quantitas continua, sive discreta, ad hoc, ut reponatur in hoc prædicamento, debet habere dictam extensionem partium, et ideo q. 4. dicemus, solum numerum rerum quantarum, seu potius quantitatis [1] poni in hoc prædicamento, quæ sola constat partibus dicto modo unitis.

[1] Subaudi: discretæ

QUAESTIO SECUNDA.

An linea, superficies et corpus recte assignentur species quantitatis continuae.

Quantitatem in continuam et discretam dividit Aristoteles, ac proinde quantitatem genus esse respectu harum specierum recte docet Toletus hic q. 1., Scotus q. 7. in Prædicamenta, Suarez disp. 40. sec. 4. n. 4.; et ratio est: nam quantitatis essentia est, habere partes extra partes: ergo quot sunt diversi modi habendi partes extra partes, tot erunt diversæ species; sed duo tantum sunt etc. Alia enim habent partes copulatas termino communi, alia

non copulatas etc., quamvis dividi etiam quantitas posset immediate in illa, quæ habent partes extensas solum in ordine ad se, et in illa, quæ habent partes extensas etiam in ordine ad locum, siquidem extensio in ordine ad locum quantitas quædam est, ut 3. Phys. ostendemus.

Si obiicias: genus non prædicatur denominative de specie ex Aristotele 4. Top. c. 1., 2. Top. loco 1., et patet ex dictis disp. 1. in Prædicamenta q. 3.; sed quantitas prædicatur denominative de linea etc., dicimus enim: linea est quanta, et e converso, quantitas dicitur longa, lata. Similiter, una species non potest prædicari de altera denominative; at linea dicitur longa, numerata etc. Confirmatur: una species non fit ex alia; at quantitas discreta fit ex continua per illius divisionem, et continua quantitas prius est, quam discreta: ergo non sunt species eiusdem generis. Respondet Toletus ad primum: hoc esse peculiare in quantitate, ut genus prædicetur in concreto de specie. Contra: nam ex Aristotele citato, nunquam genus potest prædicari de specie denominative; at si quantitas in concreto prædicatur, denominative prædicabitur. Præterea, quantum idem singnificat quod habens quantitatem; at linea in abstracto non est habens quantitatem, sed ipsa quantitas: ergo. Respondeo ergo eodem modo, quo disp. 2. de Universalibus q. 8. dicto 3.: quantitatem, si sumatur pro concreto ex subiecto et quantitate, non recte prædicari de linea in abstracto; si vero sumatur quantum, ut est relativum cum tanto, tunc linea dicetur quanta. Similiter, longitudo sumi potest primo pro forma, quæ ex natura sua habet partes extra partes versus unam partem, et sic est species quantitatis. Secundo accipitur longitudo relative, ut opponitur brevitati, et sic non est species quantitatis, sed significat distantiam partium â partibus, et excessum rei longæ, qui excessus est relatio recepta in entitate lineæ, et ideo prædicatur de linea in concreto tanquam de proprio subiecto, et similiter de quantitate; et ita non prædicatur genus in abstracto de specie in concreto, nec species in concreto, de genere in abstracto, sed longum relative, prædicatur de quantitate et linea absolutis. Linea autem dicitur numerata, denominatione extrinseca ab actu numerandi, sicut dicitur vita. Ad confirmationem respondeo: numerum fieri ex continuo, ex divisione et discontinuatione: unde non ita fit una species ex alia ut remaneat eodem modo quo prius, sed corrupta est aliqua continuitas, in quo nihil est absurdi; sicut etiam inter species eiusdem generis dari ordinem, dummodo æqualiter participetur genus ab

omnibus nihil est absurdi, ut de facto fit in numeris quorum unus supponitur ab alio.

Videtur ergo, non esse bona divisio quantitatis continuæ in lineam, superficiem, et corpus. Primo: quia ut argumentatur Fonseca 5. Metaph. c. 13. q. 6., sec. 1. linea et superficies sunt entia quædam incompleta; siquidem linea est terminus superficiei et continuatio partium illius. Aristoteles enim docuit, partes superficiei uniri lineis, partes corporis superficiebus: ergo linea ingreditur compositionem superficiei, superficies vero corporis, sicut unio materiæ et formæ ingreditur compositionem totius, ut alibi ostendemus, et sic linea erit modus superficiei; ex quo ulterius sequitur, de essentia superficiei esse lineam, de essentia corporis superficiem, sicut de essentia compositi substantialis est unio partium illius: ergo essentialiter sunt entia incompleta et modi: ergo non ponuntur in prædicamento. Propter hoc argumentum Sotus in c. 4. Anteprædicamentorum q. 2. ad 3. ait, lineam non poni directe in prædicamento, sed tantum reductive. Alii juniores aiunt, esse species incompletas lineam etc., et ita volunt, divisionem quantitatis continuæ in has species, non esse generis in species completas, siquidem linea et superficies sunt incompleta et continuationes quædam partium, et ita linea solum est quantitas incompleta, id est complementum seu spectans ad integritatem corporis completi, ac proinde non posse intelligi, nisi ut aliquid alterius; et id docuisse Aristotelem, cum ait, superficies continuari lineis. Secundo: corpus, ut est species quædam distincta â linea et superficie (et est ratio allata â Suarez disp. 40. sec. 6. n. 3.), est longum et latum; et similiter,[1] ut species distincta â linea, est longa: ergo etiam ut species distinctæ sunt, se mutuo includunt; at genus per oppositas differentias debet distrahi: oppositæ autem differentiæ in unum coalescere non possunt, ut ex Soncinate dicebamus disp. de differentia q. 1. obiec. 2. Reliquas difficultatis rationes adfert Fonseca, ut non possit assignari subiectum lineæ; ac proinde non est accidens: ergo etc., quæ 3. Phys. explicabimus.

[1] Adde: superficies,

Suppositio prima est ex Aristotele 5. Metaph. tex. 18., lineam esse quantitatem, quæ ad unam partem duntaxat continua est, seu cuius partes versus unam tantum divisionem[2] protensæ sunt; superficiem, quæ ad duas partes continua est, seu cuius partes versus duas divisiones[3] sunt porrectæ; profunditatem seu corpus, quod solum triplicem divisionem[4] partes habet continuas. Ex quo constat, cor-

[2] dimensionem
[3] dimensiones
[4] quod secundum triplicem dimensionem

pus non sumi hic pro composito substantiali ex materia et forma, sed pro *(corpore mathematico)* habente trinam divisionem.[1] Hinc illa mathematices imaginatio, quam Clattius[2] lib. 1. in Euclid. in secunda definitione habet, ortum duxit. Imaginantur enim, inquit, punctum de loco in locum moveri, et ex isto motu relinqui vestigium quoddam longum, omnis latitudinis expers, et ideo definivit lineam: fluxum puncti; et definitione 5. mathematicam, ait, superficiem concipere, imaginando lineam moveri in *(latum)* et vestigium ex isto loco[3] relictum, quod latum sit, superficiem esse. — Suppono secundo ex probandis 3. Phys., dari lineas et superficies in continuo, distinctas realiter inter se et â corpore; similiter et puncta indivisibilia, quibus partes lineæ copulantur, sicut partes superficiei lineis divisibilibus solum secundum longitudinem; ac proinde non ipsum corpus, consideratum ut longum, esse lineam, ut latum, superficiem etc., quod aliqui censuerunt.

[1] dimensionem.

[2] Clavius Christophorus + 1612.

[3] motu

Quo posito dico primo: lineam, superficiem et corpus, esse veras et proprias quantitatis species; est Aristotelis 5. Metaph. tex. 18., Coeli tex. 2., qui constanter ubique has enumerat species quantitatis continuæ. Probatur: nam linea ex natura sub habet partes extra partes secundum longitudinem, superficies secundum latitudinem: ergo includitur essentia generalissimi huius prædicamenti: ergo est species. Quod vero non sint aliæ species magnitudinis, ostendit Clavius c. 1. Sphæræ, initio folio 14.; et breviter probari potest; nam omnis magnitudo continua debet indivisibilibus continuari secundum partes determinatas; sed tantum possunt esse triplicia indivisibilia: ergo tantum triplex magnitudo. Minor probatur: nam vel est undequaque indivisibile, et est privatio; vel solum est indivisibile secundum latitudinem, et est linea; vel secundum profunditatem, et est superficies; nec alia indivisibilia fingi possunt: ergo. Alia demonstratio quam Suarez adfert, non probat: nam linea recte,[3] ait, non possunt perpendiculariter sese intersecare, ita ut angulos *(rectos)* faciant, nisi tribus modis, scilicet describendo *(crucem duabus lineis)* et tertia utramque per illud punctum, in quo se *(secant)* configendo. His namque tribus limis tres demonstrationes contendunt,[4] nec plures possunt excogitari. Hæc ipse.[5]

[3] lineæ rectæ

[4] lineis, tres dimensiones respondent,

[5] Metaph. dlsp. 40. sec. 6. n. 5.

Dico secundo: nec punctum respectu lineæ, nec linea respectu superficiei sunt essentialia, si linea, superficies et corpus abstrahant â determinata seu[6] fundamenta,[7] et indeterminata. Probatur:

[6] Dele: seu

[7] quantitate

nam in linea potest punctum immediate sequi pars lineæ. et non aliud punctum, siquidem ut 3. Phys. ostendemus, linea non componitur ex punctis: ergo in essentia illius lineæ, quæ immediate est post punctum, non includatur lineæ[1] similiter post superficiem ultimam sequitur corpus, et non superficies. Dixi: lineæ, superficiei etc., ut abstrahunt â determinata et indeterminata, nam si sermo sit de linea determinata, cum intrinsece determinetur per punctum,[2] superficies per lineam, ut 3. Phys. ostendemus, hæc indivisibilia intrinsece claudentur in essentia quantitatis terminatæ, ut terminata est; et ideo hæc indivisibilia sunt entia incompleta, quia sunt veluti partes quantitatis finitæ, ut finita est. Dices: continuitas includitur in essentia lineæ, superficiei etc.; sed continuitas est effectus formalis puncti respectu lineæ, lineæ respectu superficiei: ergo in qualibet superficie includetur linea. Respondeo: in quantitate duplicem esse continuitatem. Unam, partis determinatæ cum alia parte determinata, v. g. palmi cum palmo, sive sint partes communicantes sive non, et hæc provenit ex termino communi partium unitarum; huiusmodi tamen continuitas non est de essentia cuiuslibet quantitatis, sed tantum determinatæ. Altera est continuitas et unio partium lineæ, superficiei etc. in se ipsa, antequam intelligatur determinata et finita per indivisibile, quod extra illam est; et hæc est de essentia quantitatis, nec provenit in superficie â linea, in linea â puncto, nam post punctum immediate sequitur essentia lineæ continuæ, et non punctum, quod tamen esse non posset, si in linea aliud esset continuativum, nisi punctum. Hæc autem unio eiusdem rationis est *(ac ea, quæ)* ponitur ab iis, qui negant indivisibilia continuata; sed de his 3. Phys.

[1] punctum;

[2] Adde: linea,

Dico tertio: superficies quatenus â linea[3] est longa; corpus item, ut distinguitur â linea et superficie, est longum et latum. Ita D. Thomas 1. part. q. 18. art. 2., ubi corpus, prout est species quantitatis distincta, ait, habere tres divisiones.[4] Probatur primo: terminus longus non potest terminare rem non longam videl. latitudinem, quia terminus non potest exercere extensionem rei terminatæ; sed linea longa terminat longitudinem superficiei: ergo latitudo superficiei, ut â linea distincta, includit longitudinem. Eodem modo nec corpus terminari potest superficie longa et lata, nisi sit longum et latum. Secundo: latitudo non potest intelligi sine duplici extensione. Si enim est solum extensio versus unam partem, id aliud non est, quam linea vel saltem duæ lineæ, quarum una secat

[3] subaudi: distinguitur,

[4] dimensiones.

alteram sibi superpositam; eodem modo corpus sine trina dimensione concipi non potest.

Dico quarto: longitudo corporis, ut est longitudo corporis, non est indivisibilis secundum profunditatem et latitudinem, sed constat partibus latis: et sic longitudo corporis, est eadem cum latitudine et profunditate illius, ita ut tanta latitudo, identificetur realiter cum tanta longitudine et profunditate, et contra. Probatur: nam quælibet pars corporis est corpus, cum non componatur ex indivisibilibus, ut 3. Phys. ostendemus: ergo quælibet pars corporis est longa, lata, profunda: ergo quælibet longitudo corporis est profunda et lata. Dices: manente eadem longitudine, detrahi potest de profunditate corporis; similiter manente eadem latitudine, detrahi potest de longitudine corporis: ergo hæ dimensiones realiter differunt. Respondeo: ablata aliqua longitudine corporis, aufertur aliqua latitudo et profunditas, quia quæcunque pars corporis auferatur, illa est corpus; corpus autem est trinum dimensum: ergo ablata longitudine corporis, aufertur latitudo et profunditas illi identificata: ergo non manet post talem ablationem corpus ut corpus ita latum et longum, ut erat ante, quia scilicet plures longitudines partiales unam totalem efficiunt, ac proinde una parte longa ablata, corpus, cuius pars erat illa longitudo, non manet ita longum. Licet enim, si â corpore unius ulnæ auferatur aliqua pars latitudinis, nihilominus illud corpus remaneat unius ulnæ, illa tamen longitudo, non manet toties multiplicata, ac erat ante; et ita tantum deest longitudinis, quanta est pars ablata. Ex his constat primo: lineam, superficiem et corpus convenire in ratione longitudinis abstrahentis ab omni indivisibilitate; superficies et corpus in ratione latitudinis; et ita per aliquam indivisibilitatem contrahitur longitudo ad lineam, latitudo ad superficiem, quæ sunt species distinctæ. Linea enim est ita longa, ut non sit lata, ac proinde sit indivisibilis secundum latitudinem; superficies secundum profunditatem; cum tamen corpus extensum sit et divisibile secundum omnes dimensiones. Secundo: hanc fuisse causam disceptationis aliquorum negantium lineam et superficiem distincta â corpore, quia videlicet ipsum corpus longum est et latum; in physicis tamen osdendemus: dari lineam et superficiem ex natura rei distincta â corpore, et hæ solæ lineæ et superficies sunt species distinctæ quantitatis. Ex his ad rationem difficultatis respondetur.

Ad primum respondet Fonseca sec. 8., non dari indivisibilia con-

tinuata, seu lineam, superficies etc., sed sola terminativa, ea vero ait non esse entia incompleta, cum sint termini existentes extra entitatem, superficies corporis, linea superficiei, et ideo abesse possunt, si continetur unum corpus ab altero. Contra tamen est; nam dari lineas et superficies continuatas 3. Phys. ostendemus, et Aristoteles hic ait, partes superficiei lineis continuari. Deinde non solvunt argumentum, nam linea essentialiter ordinatur ad terminandam superficiem, superficies ad terminandum corpus: ergo sunt incompleta, sicut subsistentia et existentia, quia sunt ex natura sua ultimi termini naturæ substantialis. Respondent alii: lineam, ut est divisibilis secundum longitudinem, esse ens completum, et species quantitatis; ut vero est indivisibilis secundum latitudinem, esse incompletum. Contra: nam esse indivisibile secundum latitudinem, est velut essentiale lineæ, et per illud constituitur; sed linea prout indivisibilis, est incompleta: ergo secundum essentiam suam est incompleta. Præterea, linea etiam ut longa, est terminus et continuativum superficiei: ergo ut sic, incompleta. Antecedens patet, nam entitas superficiei, ut distincta â linea, est longa: ergo terminus et continuum partium ipsius, debet esse longum, siquidem res terminata et terminans adæquari debent. Respondeo ergo: esse quidem lineam et superficiem entia incompleta, poni tamen in prædicamento, quia directe subiiciuntur generalissimo. Licet ergo entia incompleta non necessario ponantur in prædicamentis, sed sufficit si ad illa reducantur: si tamen aliqua incompleta directe subiiciantur generalissimo, ponentur in prædicamento, ut disp. 3. q. 2. dicto ultimo ostendi. Huiusmodi sunt linea et superficies, puncta vero, quia non includunt essentiam generalissimi non ponuntur in prædicamento. Id quod addebatur, lineam esse de essentia superficiei, non est universaliter verum, ut dicto 2. ostendimus.

Ad secundum respondeo: corpus quidem habet propriam longitudinem et latitudinem, ut ostendimus, tamen illius longitudo et latitudo non sunt species distinctæ quantitatis; sola ergo longitudo et latitudo ex natura rei distinctæ inter se et â corpore, sunt species distinctæ quantitatis. Ratio est, quia licet longitudo et latitudo corporis aliquomodo per intellectum distingui possint, non ita tamen, ut intelligi possit longitudo corporis sine latitudine et profunditate, sed solum, quia intelligi potest tanta longitudo corporis v. g. palmaris, absque eo, quod inlelligatur tanta determinata latitudo et profun-

ditas; at vero longitudo quæ est linea, non tantum per intellectum, sed etiam realiter distinguitur â longitudine corporis, et ita duæ differentiæ duarum specierum non coalescunt in unam differentiam, nam differentia lineæ est, quod sit indivisibilis secundum profunditatem et latitudinem, quæ corpori non convenit. Verum est, ex partibus superficiei determinatis fieri unum continuum media linea tanquam continuationem, et ita una species includit alteram tanquam continuationem; sed ex hoc nihil aliud sequitur, nisi quod una species sit ens incompletum. Explicandum hic erat, an hæ sint species infimæ quantitatis, quod etiam de numero fieri possit; sed hoc disputatione de rarefactione explicabitur.

QUAESTIO TERTIA.

Hic deest in manuscripto titulus quæstionis et habetur duarum circiter paginarum spatium vacuum. Sed ista integritati operis non multum nocent. E materia enim substrata titulus facile suppleri potest, qui est: „An locus, motus et tempus sint species quantitatis?“ In spatio autem vacue relicto, voluit sine dubio auctor, more suo statum quæstionis et varias aliorum sententias exponere et refutare, quæ si adessent, cum fructu utique legerentur, haud ita ægre tamen iis et carere possumus, cum aliunde, nominatim ex auctoribus infra citatis, satis nota sint. Quod nobis magis interest scire, quid videlicet ipse auctor noster hac in re senserit, id in textu exstante integre habetur, quem in sequentibus damus.

Dico primo: locus, si sumatur pro ultima superficie corporis continentis, non est species quantitatis distincta â superficie; ita Fonseca 5. Metaph. c. 13. q. 7. sec. 2., Soncinas 5. Metaph. q. 40. sec. 2., Pererius lib. 2. suæ Philosophiæ c. 7.; unde nec Aristoteles 5. Metaph. tex. 18. enumerat inter species quantitatis. Fonseca multa argumenta adfert, sed quæ falsis nituntur principiis, ut: terminum motus localis esse ipsum locum; motum localem pertinere ad prædicamentum: Ubi etc. Ratio conclusionis est, quia essentia quantitatis consistit in extensione partium; sed superficies corporis continentis, non habet extensionem alterius rationis â qualibet altera superficie: ergo non est species distincta ab aliis superficiebus. Respondet Soto hic q. 1. ad 6.: superficiem, quatenus continet locatum, esse extrinsecam quodam modo extensionem rei locatæ, intrinsecam locantis; et ideo esse extensionem diversæ rationis. Contra: nam quantitas non extendit partes, nisi rei in qua est, ut bene probat Soncinas citatus; ergo impossibile est ut extendat extrinsece, nec est ratio, cur locatum potius dicatur extendi per extensionem loci, quam contra. Respondent alii apud

Toletum hic. q. 2. ad 4.: in ratione extensionis, locum non esse speciem distinctam â superficie, et ideo Aristoteles 5. Metaph. loco citato, ubi agebat de quantitate secundum propriam et essentialem rationem, omisit locum; in ratione tamen mensuræ, est vera species quantitatis, est enim extrinseca rei mensura, ut superficies existens in re, est ipsius mensura extrinseca.[1] Quia inquiunt, Aristoteles hic agebat de quantitate, ut est mensura, idcirco locum numerasse tanquam speciem distinctam. Sed revera Aristoteles hic considerat quantitatem secundum essentiam, ut Scotus q. 17. in Prædicamenta, tum quia agit de quantitate, non ut est quoddam *(analogum)* sed ut est unum ex generalissimis secundum propriam rationem et essentiam: ergo; tum, quia Logicus agit de quantitate, ut dirigat apprehensionem; sed melius dirigit, si dividatur ipsa essentia quantitatis in inferiora, quam si ipsius passio dividatur: ergo etc.; tum, quia si hic dividitur quantitas, ut est mensura, cum non solum superficies ambiens seu locus mensuret rem extrinsece, sed etiam linea et quælibet superficies etiam non ambiens: dividi debuerat quantitas in lineam intrinsece et extrinsece mensurantem, sicut dividitur superficies. Et ratio â priori est, quia esse mensuram extrinsece, est passio cuiuslibet quantitatis: ergo per hanc passionem species quantitatis distingui non possunt; et licet locus et superficies in ratione mensuræ differant, cum tamen hæc ratio non sit essentialis quantitati, non sequeretur esse diversas species quantitatis. Quod vero Fonseca probat spatium imaginarium non esse speciem quantitatis, ex iis, quæ de loco in Phys. dicemus, patebit.

[1] intrinseca.

Dico secundo: quamvis motus non sit species quantitatis, tempus tamen est species propria et distincta ab aliis. Prima pars est Suaresii disp. 40. sec. 8. n. 3., sed nullum *(convincens argumentum)* adfert; Fonsecæ loco cit. q. 8., ubi tamen plura falsa miscet: quod motus non sit actio, quod sit ens incompletum, quæ in Physicis refellemus, ubi ostendam cur motus ad nullum prædicatum spectet. Antequam probetur conclusio, probandum est: per motum intelligi *(extensum)* quoddam, quod est quasi via per quam subiectum transit ab una forma ad aliam, ut per calefactionem transit â frigore ad calorem, per motum localem de loco ad locum, qui transitus habet partes, quarum alia est prior, alia posterior, siquidem prius producitur una pars caloris per unam partem motus,[2] alteram, et hæc extensio partium motus secundum prius

[2] Adde: postea altera per

et posterius est tempus. Iam ergo probatur prima pars: tum, quia Aristoteles ait, motum *(esse quantum)* per accidens 5. Metaph. tex. 18.; tum, quia in physicis ostendam, essentialiter est actio, quæ non ponitur in hoc prædicamento; tum, quia motus dividitur essentialiter in varias species, non per diversum modum extensionis, sed per diversos terminos; at species quantitatis *(quoniam earum)* essentia est extensio, solum per diversum modum extensionis debent distingui. Quod si Aristoteles 3. Phys. tex. 1. motum dicat de genere esse continuorum, explicat Fonseca sec. 3. eo modo intelligi debere, quo cygnus dicitur de genere candidorum.

Secunda pars de tempore est Fonsecæ citati q. 10. sec. 2., Molinæ p. 1. q. 10. art. 5. disp. 2., Toleti q. 2. ad 4., Scoti q. 4. in Postpræd., Doctorum Parisiensium. Probatur: quia tempus ex natura sua habet partes et unam post aliam, non omnes immediate post singulos. Differt â quantitate discreta, quia ut in Physicis ostendam, habet partes copulatas termino communi, videlicet instanti, quomodo partes lineæ copulantur puncto; â linea et superficie vero differt, quia ita habet partes extra partes, ut unam habeat post aliam, seu quod idem est, habet extensionem secundum prius et posterius, qui est diversus modus extensionis â linea etc. Ex quo apparet, quod sicut in substantia sunt partes, per quæ quantitates extenduntur et sunt distinctæ, ac proinde unio partium: ita in motu sunt plures partes, sicut sunt plures partes productæ per motum, quæ tamen partes motus formaliter sunt inter se distantes secundum successionem per receptionem temporis. Unde sicut substantia dicitur quanta per accidens superadditum: ita et motus dicitur quantus per tempus, quod explicavit Aristoteles 4. Phys. tex. 100., cum tempus ait esse numerum motus secundum prius et posterius; per numerum enim non intelligitur quantitas discreta, sed extensio partium continuarum secundum prius et posterius, et ita sensus definitionis est: tempus esse extensionem partium motus secundum prius et posterius. Dices: Aristoteles 5. Metaph. tex. 18. ait, tempus esse quantum per accidens, et esse quantum propter motum: ergo non est species quantitatis. Respondeo: non ideo dici quantitatem per accidens, quod ex se non habeat partes extra partes, sed quoniam, licet ex natura sua illas habeat, tamen habet cum dependentia necessaria ab alio, scilicet â partibus motus et terminis ipsius motus; et ideo dicitur etiam quantum propter motum, quia multitudinem partium supponit.

Et quod dixi de tempore, idem dico de quavis successiva duratione, eas scilicet spectare ad hoc prædicamentum, quatenus successivæ sunt, licet alia ratione pertineant ad Quando, ut infra dicetur. Ex his patet primo: falli Fonsecam illa q. 10. sec. 2. cum docet, diem, annum et ceteras determinatas durationes motus, non esse quantitates, sed tantum denominationes motus absolutas; nam eadem ratione dicere debuisset, tantam et tantam lineam, non esse in prædicamento quantitatis; et ratio est, quia licet hora, dies etc. sint partes temporis, quia tamen sunt partes homogeneæ, naturam totius participant, et in eodem prædicamento participant cum toto, ut disp. 3. q. 2. dicto ultimo ostendimus. Secundo fallitur illo 5. Met. c. 13. q. 8. sec. 3. conclus. 2., cum ait, continuationem seu successionem motus esse speciem quantitatis distinctam â tempore. Nam illa extensio motus solum est secundum prius et posterius: ergo non distinguitur ab extensione temporis, tempus enim essentialiter est extensio partium successivarum: ergo successio motus non distinguetur â tempore. Nec argumentum ipsius valet, quo probat successionem temporis et motus distingui, quia ait, cum motus celer est, successio motus et continuitas longa est temporis brevis; cum vero motus est tardus, continuitas motus brevis est temporis longi. Sicut enim ex eo, quod sub parva extensione multum sit materiæ in corpore denso, contra vero in corpore raro sub magna extensione parum materiæ, non potest colligi, diversam esse extensionem corporis ab extensione quantitatis: ita nec in præsenti; eadem enim est ratio, ut probabimus late in Physica.

QUAESTIO QUARTA.

An numerus sit species quantitatis.

Tria sunt explicanda in præsenti quæstione. Primo: distinguatur-ne numerus ex natura rei ab unitatibus rerum quæ numerantur, ac proinde etiam a rebus numeratis? Secundo: an existat numerus in rerum natura sine ulla operatione intellectus? Tertio denique: an sit species quantitatis distincta?

Circa primum. Dico primo: numerum non esse accidens aliquod reale, superadditum unitatibus, ab illis ex natura rei distinctum. Ita Capreolus 1. dist. 24. q. 1. ad argumenta Gregorii primo loco posita contra 1. conclusionem, Soncinas 10. Metaph. q. 11.

concl. 3., Soto hic q. 2. concl. 2., Gregorius, Occam 1. dist. 24. q. 2., Aristoteles locis citandis circa secundum. Pro prima sententia: probari potest primo omnibus rationibus, quibus in Physica ostendetur totum non distingui ex natura rei ab omnibus partibus simul. Probatur secundo argumento, quod facit Sotus loco citato in quinta ratione dubitandi et Zabar.* Nam si numerus est aliqua entitas superaddita unitatibus, illa entitas ut distincta realiter ab unitatibus, vel est simplex in se, vel composita. Si simplex: debet esse in unitatibus aut omnibus, et sic erit naturaliter in pluribus locis, ut in Papa, Imperatore et Rege Galliæ; aut in una tantum, et non est ratio cur in hac potius quam in illa. Si composita: similiter quæro, vel illa tota entitas composita est in una unitate, et redit factum argumentum; vel una eius pars erit in una unitate, altera in altera: ergo illæ partes distinguentur, cum et sint in distinctis locis, et entitates distinctæ; qua igitur ratione illæ entitates faciunt unum *(compositum)* et unum numerum, et non per aliquid superadditum eadem ratione unitates facere possunt unum numerum? Confirmatur: nam si entitas numeri est distincta a tribus unitatibus: ergo ex illa et tribus unitatibus fit numerus quaternarius, qui item, si sit entitas distincta ab unitatibus, faciet cum illis quinarium, et sic sequitur: datis tribus unitatibus, dari infinitas entitates realiter distinctas. Tertio probatur: nam dupliciter fingere possumus numerum superadditum unitatibus tanquam entitatem distinctam. Primo, ut sicut albedo facit formaliter parietem album, ita illud accidens superadditum unitatibus, *(tribuat)* formaliter unitatibus, ut sint numerus, ipsæ vero unitates tantum sint subiectum huius accidentis, ac proinde illud accidens habebit perfectam rationem numeri, et unitates tantum sunt subiectum illius. Secundo ita, ut accidens additum unitatibus non habeat per se rationem perfecti *(numeri,)* sed simul cum unitatibus constituat numerum, eo modo quo ex materia et forma fit unum compositum, ita ut ex unitatibus tanquam materia, et illo accidente tanquam forma, fiat unus numerus; sed neutrum dici potest. Non primum; tum, quia si illud accidens numerus est completus, unitas non esset pars numeri contra Aristotelem 3. Phys. tex. 68., ubi numerus ait est: plura una, et quanta quædam, quo loco Themistius, Simplicius, Philoponus docent, numerum componi ex unitatibus. Probatur consequentia: nam nullum subiectum est

* Zabarella Jacobus, celeberrimus sui temporis philosophus; natus Paduæ 1533, † 1589.

pars accidentis, quod illi inhæret: ergo si numerus est accidens inhærens unitatibus, unitates non sunt partes eius. Tum, quia si hoc accidens est in qualibet unitate: quælibet unitas est numerus, sicut omnes parietes habentes albedinem sunt albi; si in una tantum: illa erit numerus. Nec secundum, ut ex secunda probatione patet.

Dico secundo: unitas numerica non distinguitur ex natura rei a re, cuius est unitas, ac proinde cum numerus non distinguatur ab unitatibus ex natura rei, ut ostendemus, nec a rebus numeratis distinguetur. Est Soti hic q. 2. concl. 2.; favet Soncinas 10. Metaph. q. 11., ubi solum docet numerum prædicamentalem distingui ex natura rei a substantia, eo quod prædicamentalis numerus sit solum numerus quantitatis qui realiter distinguitur a substantia; quamvis q. 8. in fine conclusionis 1. dimicet, numerum esse tertiam entitatem distinctam ab unitatibus. Probatur conclusio omnibus argumentis quibus disp. 2. de Universalibus q. 2. dub. 6. dicto 1. usi sumus. Primo: quia, si unitas numerica realiter distinguatur a re cuius est unitas: ergo subiectum illius unitatis, ut distinctum ab illa, est universale, nam ut sic, non est una numero et singularis. At hoc est falsum; siquidem illa entitas realis quæ subest huic unitati, non est eadem entitas realis quæ subest alteri unitati: ergo distincta ab illa: ergo etiam ut distincta ab hac unitate est singularis, et non compars multis: ergo ut sic, una numero. Secundo: si res quæ dicitur una, realiter distinguatur ab unitate: ergo entitas illius non est entitas unitatis: ergo potest Deus conservare entitatem sine unitate, vel saltem tribuere illi unitatem aliam, distinctam a præcedente; cur enim id fieri non possit, nulla apparet ratio. Hoc autem posito sequitur: manere rem eandem et non eandem; eandem, quia antea corrupta non est; non eandem, quia antea per unitatem, quæ corrupta est, erat hæc: ergo mutata unitate, variatur et esse unius: consequenter res non est eadem numero, quæ erat antea. Confirmatur: nam eodem modo, quo differentiam specificam distinguimus a genere, possumus distinguere differentiam numericam a re singulari cuius est differentia.

Responderi posset: his argumentis ostendi, unitatem transcendentalem non distingui realiter ab eo cuius est unitas, cum hæc nihil superaddat enti, nisi negationem identitatis cum alio et distinctionis in se, non vero probari de quantitate quantitativa, quæ est principium numeri prædicamentalis. Contra: quia unitas prædicamentalis non alio modo differt ab unitate transcen-

dentali, quam quantitas ab ente; nec aliud addit supra unitatem transcendentalem, quam quod sit unitas quantitatis, ut Durandus 1. dist. 24. q. 2. in 3. opinione. Et probatur: nam in quantitate est vera unitas transcendentalis, siquidem ut ait Durandus, passio superiorum debet convenire inferioribus; sed præter hanc unitatem superflue ponitur alia unitas in quantitate, cum huius nulla sit necessitas, quia ut Soto citatus recte, nihil tribuitur quantitati per hanc unitatem, quod non tribuatur per transcendentalem. Confirmatur: nam ideo quantitas est una, quia eius partes sunt unitæ, ac proinde in se indivisa est, ab alia vero quantitate cui non est unita, divisa est, nec ulla alia unitas necessaria est in quantitate; sed effectus transcendentalis unitatis est, facere rem indivisam in se, divisam ab alia: ergo unitas quantitatis non est nisi unitas transcendentalis in tali re. Obiiciunt aliqui apud Sotum ex Aristotele 1. Metaph. tex. 12., unitas est indivisibilis ut punctum, idem ait et 10. Metaph. tex. 3. et 13. Metaph. summa 3. c. 3. et 4.; sed omnis quantitas est divisibilis: ergo si unitas quantitatis non distinguitur a numero et a quantitate, unitas illius erit divisibilis sicut et quantitas. Deinde 5. Metaph. tex. 19. sex ait semel, sex sunt, non bis tria: ergo senarius numerus non sunt duo ternarii. Respondent: quælibet unitas quantitatis est extensa, cum sit ipsamet quantitas, et solum dicitur indivisibilis in ratione quantitatis discretæ, perinde ac si diceret, quælibet unitas non est plura discreta; his similia habet Toletus 3. Phys. q. 5. conclus 5. ad alium locum. Omissa hac responsione, dico: sex non esse bis tria divisive sumpta, sed semel sex, id est sex non est ipse ternarius, nec ille, sed uterque simul, siquidem ex Aristotele 3. Phys. tex. 68. et 10. Metaph. tex. 4. inquam, est unitatum multitudo.

(Circa secundum.) Prima sententia est dicentium: unitates quæ sunt â parte rei, non efficere unum numerum seipsis, sed per collectionem intellectus, ita ut essentia completa numeri tunc sit, cum intellectus colligit unitates; ita sentire Aristotelem ait Fonseca 1. Metaph. in comment. tex. 40., favet Simplicius 4. Phys. tex. 131., Zimara verbo numerus. Probatur primo authoritate Aristotelis, qui 1. Metaph. tex. 40. probat, ideas non esse unum numerum, quia â nullo sunt collectæ: ergo collectionem necessariam putat ad numerum; et 10. Metaph. tex. 1., 5. Metaph. tex. 8. unitates, ait, non posse efficere aliquod unum nisi colligantur; at unitates â parte rei non sunt collectæ vel colligatæ: ergo non efficiunt unum

numerum. Minor probatur ex Aristotele 7. Metaph. tex. 49., ubi si numerus ait est compositio unitatum, aut dualitas non est unum, aut non inest in ea unitas actu, id est, vel dualitas non est unum quid, vel si est unum quid, in ea non sunt actu plures unitates; et 8. Metaph. tex. 10. vel numerus ait est quasi congeries, vel si est unus, ostendi debet, quid sit, quod unum ex multis faciat. Deinde 4. Phys. tex. 131.: si animus numerans non esset, nec numerus ait esset. Probatur secundo ratione: si unitates efficerent numerum sine operatione intellectus, una esset tantum species numeri, quia ex natura rei non est maior ratio, cur non efficiant potius unum numerum omnes unitates. Tertio: numerus fit ex sola divisione continui; sed per solam divisionem nihil realiter producitur: ergo numerus non est aliquid reale, sed tantum per intellectum. Quarto: si est numerus â parte rei: ergo datur infinitus numerus actu etiam: dato enim binario lapidum et binario hominum, sequitur binarius numerus horum binariorum, quia eadem ratione duo binarii sunt extra animam: ergo iam dantur tres binarii: unus lapidum, alter hominum, tertius binariorum et sic in infinitum: ergo etc.

Secunda sententia quæ et nostra est, et verior, est Soncinatis 10. Metaph. q. 8. concl. 2., Javelli q. 15., Gregorii, Gabrielis, Occam 1. dist. 24. q. 1. et sequentibus, Capreoli ibidem q. 2. et 1. dist. 18. q. 1. ad 9., Occam contra primam conclusionem, Hervæi Quodl. 2. q. 11., Mayronis Quodl. 7. punct. 14. et citatorum â Fonseca infra 5. Metaph. c. 13. q. 4., et ipsius Fonsecæ sec. 5. ad 2., Halensis 10. Metaph. tex. 1. qui omnes aiunt, esse numerum ens reale independens ab intellectu, et nihil aliud esse præter ipsas unitates divisas, unde Soncinas ait, ad numerum nihil aliud requiritur nisi unitates, quæ ex se sunt numerus. Probatur primo authoritate Aristotelis, nam ex 2. de Anima tex. 64. et 133. multitudo est sensibile commune: ergo percipitur â sensu; at nihil nisi ens reale potest percipi a sensu. Dices: non ipsam multitudinem, sed res numeratas esse sensibile commune. Contra: nam res numeratæ sunt vel substantiæ, vel quantitates continuæ; sed substantia non est sensibile nisi per accidens, quantitas autem continua est sensibile commune distinctum â multitudine: ergo sensibile commune, quod est numerus, erit ipsa multitudo. Præterea, numerus est id, quod potest numerari ex 3. Phys. 41., 4. Phys. 131.; sed multitudo existens â parte

rei potest numerari: ergo est numerus. Ad hæc: numerus est multa una ex 3. Phys. 68., 10. Metaph. tex. 10.; et ita 13. Metaph. sum. 3. c. 2. binarium ait non esse aliud præter duas unitates. Præterea: numerus est finita multitudo rerum ex Aristotele 5. Metaph. tex. 18.; at sine operatione intellectus sunt multi lapides etc.: ergo et numerus. Probatur secundo ratione: nam positis tribus unitatibus â parte rei, nihil deest quominus illa sint tria, ac proinde datur numerus ternarius; siquidem omnia, quæ mathematici demonstrant de numeris, ut quod sint pares vel impares, habeant talem vel talem proportionem, conveniunt illis: ergo sunt numerus; et sicut hæ proprietates numeri non conveniunt illi per intellectum tantum: ita nec quod sint numerus. Confirmatur: nam si hoc non ita est: ergo si ego non numerem, non sunt tres divinæ personæ. Confirmat Soncinas: nam illa ratio, quæ causa est ut possit [1] realis insit subiecto, realis esse debet; sed passiones reales insunt numero, eo quod numeri sunt, seu per quidditatem numeri: ergo quidditas numeri est realis. Deinde: per intellectum non habent res nisi actualem numerationem; sed numeratio actualis non est de essentia numeri, sed tantum quod sit numerabilis, ut dicebat Aristoteles: ergo cum multitudo existens â parte rei sit numerabilis, revera numerus erit sine ullo actu intellectus.

[1] passio

Sed addit Soncinas loco cit. concl. 1.: numerum avulsum â rebus esse solum obiective in intellectu, et nemine cogitante nullum habere esse, consequenter non esse ens reale. Et huiusmodi numerum alii vocant numerum numeratum, seu ipsam rem numeratam, cui scilicet applicatur seu de quo prædicatur numerus ille abstractus; de qua divisione numeri vide Pereira lib. 2. c. 2. Ego tamen hoc existimo esse falsum, et etiam ipsum numerum abstractum â rebus seu numerantem [2] esse ens reale, si aliquod individuum huius numeri existat. Probatur: nam ille numerus abstractus aliud non est, quam gradus specificus alicuius numeri præcisus per intellectum a conditionibus individuantibus et â ceteris accidentibus, ut v. g. ternarius abstrahitur per intellectum ab hoc, quod sit talis vel talis rei, tantæ vel tantæ magnitudinis etc.; at disp. 2. de Universalibus ostendimus, huiusmodi gradus specificos non distingui per intellectum ab individuis: ergo si individuum aliquod ternarii erit reale, terminus abstractus per intellectum erit realis. Confirmatur: nam sicut quantitas abstracta in communi ens reale, et non solum hæc et illa quantitas sunt entia realia: ita etc.

[2] numeratum

Et de numero præciso hoc modo loquitur Aristoteles cum ait 4. Phys. tex. 132., eundem esse septenarium canum et equorum, et tex. 34. eundem denarium canum et equorum, id est eandem rationem specificam numeri prædicari de decem canibus et decem equis, sicut eadem ratio realis prædicatur de homine et equo.

Illud tamen vere docet Soncinas citatus q. 11., numerum esse accidens absolutum, nam omnis quantitas est accidens absolutum; illud etiam recte monet, et sequitur ex dictis, hoc accidens, quod est numerus, non esse formam simplicem, sed compositam ex partibus. Ratio est: nam nullum simplex est divisibile, nec habet partes, ut ex 3. Phys. constabit; sed omnis quantitas habet partes et est divisibilis: ergo. Confirmatur: nam si numerus est forma simplex: ergo erit in pluribus subiectis, ut dicto 1. argumentabamur. Cum autem numerus dicitur unus ait, id non ideo dici, quasi res sit indivisibilis, sed quia nulla eius pars est talis, quales omnes sunt simul, seu potius quia omnes partes seu unitates efficiunt unam essentiam numeri, ut infra dicetur. Unum tamen addo, intellectum posse ordinare seu numerare has unitates, quæ â parte rei existentes efficiunt realem numerum, ita ut hæc unitas sit prima, illa secunda, et ideo dicitur numerabilis ab intellectu; cum enim illæ unitates reales ita efficiant unum numerum, ut non magis postulet hæc unitas primo loco poni, illa secundo, quam contra, intellectus pro arbitrio hanc primo, illam secundo collocat, ac proinde hæc ordinatio est per intellectum tantum; et ideo ait Aristoteles 13. Metaph. sum. 3. c. 2. numerum numerari ab intellectu per additionem, et 14. Metaph. c. 3. numerum dicit esse multitudinem mensuratam.

Ad argumenta primæ sententiæ. Aristoteles illo primo Metaph. sic argumentatur: si numeri sunt principia ex quibus res componuntur: ergo quælibet unitas componens binarium numerum, constabit numero binario, ac proinde ex binario contento in singulis unitatibus, et ex binario duarum unitatum deberet confici unus binarius; at ostendi non potest, cur collectio duorum binariorum faciat unum binarium, — quæ nihil contra nos faciunt. Illo 10. et 5. Metaph. tantum vult, ad unitatem continuationis dandam esse connexionem quandam eorum quæ unum continuum efficiunt; unitates autem numeri non sunt unum continuum. Minoris probatione solum ostendi, non dari vinculum physicum inter unitates, aliquomodo tamen dari debere, circa 3. ad 1. dicemus, ubi etiam expli-

cabo, quomodo Aristoteles dicat unitates non esse actum in numero. Illo 4. Phys. Aristoteles docet, numerum omnem debere esse numerabilem, non posse autem esse numerabilem, nisi posset esse intellectus â cuius actu extrinsece denominatur *(numerus)* numerabilis; nunquam tamen Aristoteles actualem numerationem requirit ad numerum. Ad secundum respondet Soncinas loco cit. ad 5.: actu esse unum numerum omnium continuorum existentium, qui numerus maior fiet, si aliquod continuum de novo dividatur; quod tamen ita verum esse existimo, ut omnes species numeri qui sunt reales infra illam maximam speciem, sint etiam actu in rebus, quia ut Aristoteles ait 1. Metaph. tex. 37., e multis numeris fit unus numerus. Ad tertium: cum numerus nihil sit distinctum ab unitatibus, sicut divisio causa est unitatis, ita et numeri. Dices: divisionem destruere unitatem: ergo non causare unum numerum. Respondeo: destruit unitatem continuam; imo ex eo, quod illam destruit, facit ut unus sit numerus ex rebus quæ ante erant unum, ac proinde non faciebant numerum. Ad quartum: omissa responsione Soncinatis ad 1. illa q. 8. et q. 12. respondeo quod: si â parte rei numerus distinctus esset â rebus numeratis, necessario haberent numeri diversum numerum, quia tamen distincti non sunt, non faciunt numerum â parte rei, sicut nec gradus metaphysici â parte rei faciunt numerum.

Circa *(tertium)* differt Fonseca, qui 5. Metaph. c. 13. q. 4. sec. 2. proponit multa argumenta, quibus ductus sec. 4. ait, numerum non esse speciem quantitatis, in fine vero sec. 5. ait, Aristotelem posuisse numerum inter species quantitatis, ne in[1] repugnaret; item Gregorius 1. dist. 24. q. 2., Marsilius q. 27. art. 2. Probat Fonseca primo: ea quæ ponuntur in prædicamentis, debent esse unum per se et una essentia, alias enim non posset dari ratio, cur entia per accidens non ponantur in prædicamentis; sed numerus non est unum ens per se, ut fatentur authores citati â Fonseca sec. 4. et probatur: tum quia, ut ex rebus distinctis fiat unum per se, debet unum esse actus, alterum potentia ex Aristotele 8. Metaph. tex. 15., 2. de Anima tex. 5.; at ex unitatibus non est ratio, cur hæc sit forma potius, quam illa; similiter ex pluribus entibus in actu non fit unum per se, ex 7. Metaph. tex. 49., ubi addit, quod si dualitas est unum, quid, in ea non erunt actu unitates; tum quia, quidquid est unum, per unionem vel per omnimodam simplicitatem;[2] at numerus non est unum quid per simplicitatem, quia constat

[1] inolitæ consuetudini loquendi

[2] Adde: est tale;

pluribus partibus; nec per unionem, siquidem unitates quæ conficiunt numerum, non sint unitæ, cum nec sint continuæ nec una informet aliam: ergo inter illas unitates non potest esse nisi unitas loci et temporis, quæ non faciunt unum ens per se; tum quia, si numerus est unum per se, quidni et accidens cum subiecto, inter quæ maior est unio, quam inter unitates? cur non exercitus, domus, universum et Deus efficiunt unum per se? quæ tamen si concedatur esse entia per se, infinita sequuntur absurda, illudque imprimis, quod prædicamenta erunt permixta, siquidem subiectum et accidens nec est pure substantia, nec purum accidens, sed utrumque simul: ergo si utrumque simul sunt ens per se, ponentur in prædicamento substantiæ et accidentis; tum quia, si ex unitatibus rerum quantarum fit unum ens per se, scilicet numerus: ergo similiter ex multitudine angelorum fiet unum per se, imo etiam ex multitudine divinarum personarum; tum, quia multitudo transcendentalis essentialiter prædicatur de multitudine prædicamentali, sicut unitas de unitate; sed multitudo transcendentalis non est unum ens per se: ergo nec prædicamentalis. Secundo probat Fonseca: nam numerus constat unitatibus; unitas autem omnis est quædam indivisio, ac proinde negatio; negationes autem non sunt entia realia: ergo nec numerus. Tertio: si unitates efficiunt unum per se: ergo non tam ex omnibus unitatibus efficietur unus numerus, quod circa 2. ad 2.ˊ argumentum concessimus, sed etiam, ut infert Fonseca, non posset esse nisi una species numeri conflata ex omnibus unitatibus, ac proinde non erit binarius, ternarius etc.

Ex his concludunt aliqui recentiores, numerum quantitatum spectare ad prædicamentum quantitatis, non ut species illius, sed quia multitudo quorumlibet talium ad illud reducitur, ad quod entia illam multitudinem efficientia pertinent, et ita tot esse multitudines essentialiter distinctas, quot sunt diversitates essentiales rerum, quarum sunt multitudines; multitudines vero rerum eiusdem speciei putant omnes esse eiusdem rationis, et hanc aiunt esse sententiam Aristotelis 1. Metaph. tex. 37. Si obiicias illis Aristotelem, qui locis supra citatis dicit septenarium canum et equorum non differre, respondent: non differre in ratione generica septenarii, differre tamen specie. Alii, ut explicent quomodo numerus sit unum per se, aiunt, ultimam unitatem esse formam, numeri præcedentes *(materiam)*, quod late explicat Soncinas 10. Metaph. q. 9. Sed revera ultimam unitatem non esse

formam numeri, manifestum est, siquidem potest hæc vel illa unitas esse ultima per collectionem intellectus: ergo idem respectu eiusdem potest esse forma et materia; â parte vero rei non est ratio, cur potius hæc quam illa unitas sit ultima, cum omnes sint eiusdem rationis. Vide Toletum 3. Phys. q. 5. concl. 3. et Javellum 8. Metaph. q. 10., qui explicant, cur dici soleat, ultimam unitatem esse formam, quia scilicet adiecta quacunque unitate, constituitur nova species numeri.

Dico primo: numerus, qui constat ex unitatibus rerum non quantarum, non ponitur in hoc prædicamento. Ita D. Thomas 1. p. q. 30. art. 3., Cajetanus, Durandus 1. dist. 24. q. 1. et 2. dist. 3. q. 4., Soncinas 10. Metaph. q. 13., Javellus 8. Metaph. q. 11. Est Aristotelis 3. Phys. tex. 68. numerus ait est una plura, et quanta quædam, et 5. Metaph. tex. 8. multitudo ait est, quæ divisibilis est in non continua: ergo non omnis multitudo, sed duntaxat quanta seu divisibilis in non continua, est numerus. Ratio est, quam habet Suarez illa sec. 2. n. 6., nam essentia quantitatis prædicamentalis in genere sumptæ est, habere partes extra partes; sed numerus rerum non quantarum potest habere partes extra partes omissis unitatibus: ergo non potest participare naturam generis. Minor probatur: nam ratio quantitatis in eo consistit, ut habeat partes inter se ordinate unitas, quod habere non potest, nisi continua quantitas: ergo nec ullus numerus, nisi continuæ quantitatis, potest rationem generis quantitatis participare. Ex quo apparet, numerum rerum non quantarum esse transcendentalem, supra quem numerus prædicamentalis addit, quod sit rei divisibilis, sicut supra de unitate dicebamus. Illud tamen verum est, obiectum Arithmeticæ non tantum esse numerum ipsum, qui ex divisione continui oritur, sed etiam transcedentalem. Omnia enim, quæ de numeris demonstrant arithmetici æque habent locum in numeris substantiarum rerum spiritualium, *(qualitatum, punctorum indivisibilium)* etc., ac in numeris quantitatis. Ex quibus etiam fit, numerum in tota latitudine sumptum non esse in uno prædicamento, sed numerum substantiarum ad substantiam, qualitatum ad qualitatem revocari; cur vero numerus rerum quantarum non solum reductive, sed tanquam species ponatur in prædicamento quantitatis, mox dicetur.

Dico secundo: numerus compositus ex unitatibus quantitatis discretæ, est vera species quantitatis discretæ; ita Aristoteles hoc cap. et 5. Metaph. tex. 18., D. Thomas et authores citati dicto 1.,

Capreolus 1. dist. 24. q. 1., Argentina ibi, et omnes græci commentatores Aristotelis. Dixi: quantitatis discretæ, nam partes quantitatis continuæ, licet sint plures, copulatæ tamen sunt et continuæ, sicut et numerus partium motus secundum prius et posterius, et ideo talis numerus non est distincta species quantitatis discretæ. Probatur conclusio: nam essentia quatenus[1] prædicamentalis est, habere partes extra partes; sed numerus quantitatis discretæ habet partes extra partes, et non omnes continuas: ergo convenit illi ratio generica quantitatis. Quod autem sit species illius essentialis, patet: nam in ipsa ratione habendi partes extra partes, habet modum specialem, distinctum â quantitate continua, ex quo solum colligi potest, aliquam differentiam essentialem esse generi, ac proinde speciem per illam constitutam, ut ostendimus in quæstione quam supra de rarefactione reiecimus. Minor probatur: nam numerus trium linearum, cum non sit distinctus ab ipsis lineis, habet partes extra partes in ordine ad se quidem, et ipsæ lineæ præterea, hae partes numeri terminarii, non sunt copulatæ termino communi, in quo differt â quantitate continua, cuius omnes partes sunt copulatæ cum alia aliqua. Confirmatur: nam habere partes extra partes copulatas termino communi, constituit speciem quandum quantitatis eo quod in illa contrahatur ratio habendi partes extra partes: ergo similiter habere partes extra partes non copulatas etc. Confirmatur secundo: ad continuam quantitatem contrahitur ratio quantitatis, per aliquam differentiam: ergo per illam distinguitur quantitas continua ab aliqua specie contenta sub quantitate, siquidem omne genus dividitur per oppositas differentias, per quas species eiusdem generis distinguuntur; at non potest esse species, nisi quantitas discreta: ergo.

[1] quantitatis

Ad argumenta primæ sententiæ. Ad primum respondent aliqui Iuniores: numerum esse unum ens per se et non aggregatum per accidens, quia aiunt ad hoc ut sit ens per accidens, non sufficit illa esse plura, sed præterea necesse est, ut in nullo conveniant; at omnes unitates conveniunt in eo, quod sint numerabiles: ergo. Sed contra est: tum, quia non quælibet convenientia facit ut res sint unum per se, nam homo et equus conveniunt in ratione animalis, et omnes lapides qui cumulum faciunt, in eo quod sint comportabiles ad unum locum, et tamen non sunt unum ens per se; tum, quia esse numerabile, non est nisi denominatio extrinseca â potentia quæ numerari potest: si ergo huiusmodi convenientia

in extrinseca denominatione sufficit ad unum ens per se faciendum, cum Deus et creaturæ conveniant in eo, quod sint cognoscibiles, facient unum ens per se. Respondeo ergo cum Soncinate lib. 10. q. 7.: numerum esse unum ens per se, quod probat ibi Soncinas, tum quia numerus quilibet est certa species numeri ex Aristotele 8. Metaph. tex. 10.; at id, quod est unum specie, est unum per se et non per accidens: ergo; tum quia Averroes et Avicenna citati a Soncinate fatentur, numerum esse unam speciem per se. Quod ut intelligatur, puto argumentis pro prima sententia allatis evidenter convinci, inter unitates quæ numerum constituunt, non dari ullam physicam unionem partium, tunc enim revera non esset res discreta, ac proinde nec numerus, qui requirit discretionem partium. Ex quo sequitur ex illis unitatibus omnino componi aliquod ens physicum unum, ex pluribus entibus physicis vero non fiat unum, nisi per unionem, ut argumentis allatis convincitur; ad hoc tamen, ut aliqua res poni possit in prædicamento, non puto huiusmodi unitatem physicam necessariam esse, sed sufficit, ut sit unum per se metaphysice, id est, ut illa quæ ponuntur in prædicamento, habeant unam essentiam conceptibilem unico conceptu, quam quidem habent duæ unitates, quia includunt genus et differentiam propriam eiusdem generis, scilicet habere partes extra partes non unitas communi vinculo. Et ita unitates componunt metaphysice unam essentiam, quæ poni possit in uno prædicamento, et hæc una essentia existens in unitatibus â parte rei, vinculum est earum metaphysice, et causa ut in prædicamento, quod non est aliud quam coordinatio graduum metaphysice, collocetur, et unum sint atque adeo unitæ, in quantum unam essentiam includunt. Et de hac unitate intelligo Aristotelem 8. Metaph. tex. 10. dicentem, ut numerus sit unus, debere esse aliquid quo uniantur unitates. Habet ergo numerus, seu plures unitates, unitatem rationis seu essentiæ, cuius unitatis meminit Aristoteles 5. Metaph. tex. 11. et 10. Metaph. tex. 5., et hæc essentia, seu rationis et definitionis unitas sufficit ad hoc ut res ponatur in uno prædicamento. Et hinc apparet ratio, cur non omnia entia aggregata physice, ponantur in uno prædicamento, ut subiectum et accidens. Cur vero, si de physica unione agatur, maior sit unio inter subiectum et accidens, quam inter unitates, ratio est: quia res, quæ ponuntur in prædicamento, debent habere unicam essentiam, sive physice sint compositæ sive non; at accidens et subiectum seu substantia unam essentiam, id est unum

genus contractum per unam differentiam habere non possunt: ergo non ponuntur in uno prædicamento. Quod vero adfert Fonseca loco cit. sec. 2. in primo argumento: ad hoc, ut aliqua sint unum per se, debere unum illorum esse actu, alterum potentia, non urget; ut enim disp. de differentia q. 1. ad tertiam obiectionem dicebamus, potest utraque unitas, quatenus determinat alteram, esse velut forma, quamvis, quia ex illis non fit compositum physicum proprie, nec metaphysicum, quod tantum fit ex genere et differentia, neutra autem unitas est genus vel differentia, non sit ulla ex unitatibus proprie forma. Hæc vero essentia numeri non ita est una, ut sit omnino indivisibilis, incomposita; componitur enim ex pluribus unitatibus tanquam partibus integrantibus, existitque secundum diversas partes in diversis partibus subiecti partialis, quod recte Soncinas q. 7. ad 4., et omnia subiecta partialia simul sunt subiectum illius adæquatum: nihilominus, quia illa essentia componitur ex uno genere et una differentia prædicamenti quantitatis, numerus est una essentia, et hæc unitas est vinculum metaphysicum unitatum.

Ex quibus facile solvuntur omnes probationes et obiectiones minores ad primum argumentum. Ad primam dixi. Ad secundam: unitates sunt entia quædam incompleta, non vero entia integra, et ideo ex natura sua ordinantur ad componendum *(ens integrum.)* Aristoteles autem ens actu, vocat ens integrum; licet enim quantitates, ex quibus numerus componitur, sint entitates completæ secundum se, tamen ut sunt principium numeri, sunt entitates incompletæ, et veluti principia atque inchoationes multitudinis. Eodem autem modo dicuntur unitates non esse actu in numero, quo in linea dicuntur non esse partes actu, quod 3. Phys. explicabimus. Quantum ad præsens institutum facit, solum vult Aristoteles unitates ita esse in numero ut unitæ sint in una essentia, quæ tamen nulli unitati secundum se convenit, sed omnibus simul; vocat ergo unitates actu, quamlibet unitatem secundum se sumptam, quomodo non sunt numerus, sed solum plures unitates ut omnes simul habent unam essentiam, et hæc est expositio Soncinatis 10. Metaph. q. 12. post secundum dubium. Ad tertiam: procedit de unitate physica nomen. Ad quartam iam ostendi, cur ex subiecto et accidente non fiat unum per se. Ad quintam conatur Soncinas loco proxime citato explicare, cur ex unitatibus substantiarum non fiat unum per se. Respondeo tamen: si ostendatur, numerum angelorum etc. sub genere substantiæ

habere eandam differentiam essentialem, ut nos ostendimus de numero prædicamentali, convinceret argumentum. Ad secundum ostendam, unitatem formaliter esse aliquid positivum, ut recte Soncinas 10. Metaph. q. 3.; unitas autem numeralis quantitatum, cum sit unitas rei continuæ, est continuitas. Ad tertium: sicut in linea bipalmari sunt unus et duo palmi, ita in numero denario reperitur et binarius et ternarius etc., ut circa secundum ad secundum argumentum diximus, et optime docet Gregorius citatus q. 1. art. 1. ad 5.; quomodo autem Aristoteles dixerit, sex non esse bis tria, in fine primæ difficultatis diximus, et bene Gregorius loco citato ad 7.

QUAESTIO QUINTA.

An oratio sit distincta species discretae quantitatis.

Certum mihi est, orationem quatenus constat ex syllabis quarum una est longa, altera brevis, non esse speciem quantitatis. Nam ista longitudo vel brevitas est denominatio extrinseca â sola hominum universalitate pendens, sicut et significatio vocum. Quæritur ergo: an aliquo alio nomine sit species quantitatis.

Prima sententia est Fonseca 5. Metaph. c. 13. q. 5. sec. 2. dicentis, orationem non esse speciem quantitatis. Probat, tum quia Aristoteles 5. Metaph. tex. 18. enumerans species quantitatis, eius non meminit, et probabile est, hoc loco ex vulgata aliorum sententia, et non ex propria numerasse inter species quantitatis; tum, quia iisdem argumentis quibus ostensum est de numeris, ostendi potest etiam de oratione, eam non esse unum ens per se: ergo.

Secunda sententia est Aristotelis hic, Simplicii, Ammonii, Porphyrii, Soti q. 1. ad 4., Toleti q. 2. ad 5. Suppono ex Toleto et Soto: orationem hoc loco non sumi, ut in lib. Perih., pro eo scilicet, quod constat pluribus vocibus habentibus propriam significationem. Sumitur ergo hic oratio pro sola vocali,[1] ut ait Aristoteles, sive significativa sit, sive non, dummodo constet pluribus syllabis vel sonis vocum quibus componatur; imo ut Sotus recte ait, nec habetur ratio an sit vox, vel certe sonus duntaxat continuus. In hac autem vocis prolatione tres numeros possumus considerare. Primus est sonorum et vocis, quibus diversæ syllabæ proferuntur; secundus motuum quibus illi soni fiunt, scilicet

[1] Adde: dictione

labiorum, linguæ, diaphragmatis etc. qui sunt diversi in prolatione cuiuslibet vocis etc.; tertius temporum, qui in illis diversis motibus reperiuntur, quot enim sunt diversi motus, tot sunt tempora discontinua, seu durationes intrinseci motuum discontinuorum, ut 4. Phys. dicemus.

Iam ergo dico primo: nec numerus motuum, nec sonorum est species peculiaris quantitatis. Probatur: nam solus numerus rerum quantitatum[1] poni potest in prædicamento quantitatis, ut ex q. præcedenti patet; sed seclusa duratione soni et motus, ipse sonus et motus non sunt per se quanta, sed solum per durationem, ut supra diximus: ergo illorum numerus non spectat ad hoc prædicamentum: ergo oratio, si significet numerum sonorum, syllabarum et motuum, non est species distincta quantitatis.

[1] quantarum

Dico secundo: numerus temporum discretorum sibi succedentium in prolatione dictionis, vel alterius soni discreti, vel etiam cuiuscunque alterius motus discreti, est peculiaris species quantitatis, quam Aristoteles vocat orationem. Probatur: numerus temporum seu durationum sibi succedentium ex natura sua habet partes extra partes: ergo includit essentiam quantitatis. Antecedens patet: nam numerus in universum non distinguitur â rebus numeratis, sicut nec unitas â rebus quarum est unitas, ut supra ostendi: ergo numerus temporum non distinguitur a tempore: ergo sicut tempus habet partes continuas, ut supra ostendimus, ita et numerus temporum. Præterea sub genere quantitatis habet peculiarem modum extensionis, distinctum ab omnibus aliis. A magnitudine quidem et tempore, quia hæc habent partes continuas, oratio autem discretas, sicut de numero diximus; a numero vero rerum permanentium, quia habet diversum modum extensionis, cum numerus rerum permanentium habeat partes extra partes permanentes, oratio vero significat partes durationis extra partes successivas: ergo habet diversum modum extensionis et essentiam distinctam sub genere quantitatis a numero rerum permanentium. Confirmatur: nam sicut quantitas continua essentialiter dividitur in successivam et permanentem, ita sine[2] discreta quantitate reperiatur successivum et permanens, essentialiter distinguentur; ac proinde, qui numerum concedunt esse speciem quantitatis, omnino irrationabiliter negant orationem esse speciem, et magis consequenter loquitur Fonseca, qui utrumque negat. Ex et his constat, orationem non esse aliud, quam plura tempora discreta diversorum motuum, sonorum etc.: unde motus linguæ, labiorum etc. habent sua tempora discreta

[2] si in

spectantia ad hanc speciem quantitatis, si illi motus sunt discreti. Dixi in conclusione: temporum discretorum, nam numeri temporum continuorum, qui simul fiunt, non sunt in hac specie, quia unus motus non succedit alteri; solus ergo numerus durationum sibi succedentium est oratio.

Ad primum Fonsecæ respondeo: Aristoteles ibi numerum posuit speciem quantitatis, quia quantitas divisa per differentiam discretam, constituit speciem unam subalternam, scilicet numerum, quæ species dividitur in successivam et permanentem speciem, seu orationem et numerum proprie dictum; unde Aristoteles ibi solum numerat genus subalternum, quod immediate constituitur per differentiam discretam. Et per hoc solum[1] *(ratio)* Suaresii, quam illa sec. 3. n. 2. adfert: ex pluribus syllabis composita *(quantitas)* discreta, ait, non est divisa a numero, ut binario et ternario syllabarum. Ad secundum respondeo eodem modo, quo ad argumenta quibus ostendebatur quod numerus non sit species quantitatis.

[1] solvitur

Disputatio VI.

DE RELATIONE.

Aristoteles hoc capite adfert definitionem relationis vulgatam. Relata scilicet esse, quæ hoc ipso[2] quæ sunt, aliorum esse dicuntur, aut quomodolibet ad aliud referuntur; quam definitionem variis exemplis allatis explicat, et tandem relatorum, illa definitione explicatorum, proprietates assignat. Prima est: quod relativa habent contrarium, ut virtuti vitium est contrarium. Secunda: relativa suscipiunt magis et minus, aliqua enim dicuntur magis et minus similia; has tamen proprietates, ait Aristoteles, non convenire omnibus relationibus. Tertia: relativa dicuntur ad convertentiam, id est, reciproce de se invicem prædicantur in obliquo, seu potius unum relativum cum notione alterius de seipso prædicatur, ut pater est filii pater, filius est patris filius. Ait autem, debere assignari propria correlativa, nam cum iis solum dicitur relativum ad convertentiam; quod si interdum non sint nomina correlativis imposita, fingenda esse, ut: temo est rei temonatæ temo. Regula autem, ad cognoscenda propria correlativa, est: quod si per intellectum seclusis aliis omnibus rationibus quæ sunt in re et una sola

[2] hæc ipsa

retenta, adhuc refertur res ad illud, signum est, illam relationem esse proprium correlativum, ut si a servo cogitatione auferas omnes alias rationes, ut quod sit bonus, magnus etc. præter hanc nempe servi, si adhuc refertur ad dominum, signum est, esse proprium correlativum domini, servum. Hæc tamen proprietas, non ita est relativorum propria, ut aliis non conveniat, nam denominativis etc. convenit, ut album est albedine album. Quarta proprietas est: relativa, ait, esse simul natura. Quid sit hæc simultas, disp. 9. dicemus; illud solum advertendum ex Fonseca 5. Metaph. c. 15. q. 4. sec. 2. sensum et sensibile, scientiam et scibile in actu, esse simul natura, similiter scibile in potentia, cum scientia in potentia, ut docet Aristoteles 2. de Anima tex. 141. et sequentibus.

Verum, quia ex dicta definitione sequi videbatur, etiam partes substantiarum esse relationes, nam et caput dicitur alicuius caput, et humanitas alicuius humanitas, ideo reiiciens illam definitionem, adfert aliam. Relativa scilicet ea esse, quibus hoc ipsum est esse, ad aliud se habere, id est, quorum tota essentia in eo posita est, ut aliud respiciant. Ex quo infert, quod si quis unum relativorum definite cognoverit, cognoscet et aliud; et eandam definitionem habet Aristoteles 6. Top. loco 56. Ex allatis proprietatibus prima non convenit relationibus proprie sumptis, ut ipse Aristoteles c. de quantitate docet, sed tantum iis relativis, quæ iuxta primam definitionem ab Aristotele reiectam sunt relativa, ut sunt virtus et vitium, quod est exemplum Aristotelis, hæc enim se mutuo expellunt; unde Aristoteles 5. Phys. tex. 18. ex eo probat ad relationem non dari motum, quia non habet contrarium. Fateor tamen, quibusdam fundamentis relationum etiam proprie dictarum convenire, habere contrarium, ut qualitatibus supra quas fundatur similitudo etc., sed id non est, relationes habere contrarium, ac proinde, ut Ammonius ait, tanquam absurdum intulit Aristoteles ex prima definitione relativorum, quod illa habeant contrarium. Secunda proprietas convenit iis solis relationibus, quarum fundamenta intendi et remitti possunt; unde æqualitas, similitudo in substantia etc., non suscipiunt magis et minus, sicut nec qualitas et substantia; quod si Aristoteles dicat æquale suscipere magis et minus, non proprie utitur nomine æqualis, sed vulgari modo, quo dicere solemus aliqua esse æqualia, licet alterum sit maius altero.

Sed controversia esse potest, an relatio ita intendatur et remittatur ratione fundamenti, ut diversa sit intensio fundamenti

relationis. Sunt, qui volunt ita intendi relationem ratione fundamenti, ut licet non possit intendi vel remitti, nisi absolutum in quo fundatur intendatur et remittatur, nihilominus diversam esse intensionem absoluti et relationis. Probant: nam fieri potest, ut absolutum remittatur, et intendatur relatio, ut si album ut duo et ut sex dentur similia, et remittatur album ut sex, ita ut fiat album ut duo, similitudo erit maior, licet albedo sit remissior. Nihilominus existimo, non esse diversam intensionem fundamenti et relationis. Ratio est: nam est ea omnino entitas relationis et fundamenti, ut ostendam infra, et sola ratione differunt; ergo impossibile est, ut physice intendatur unum, et non alterum, quia sequeretur produci in uno aliquid reale, nempe gradum intensionis, et non in alio, ac proinde diversas habere partes relationem et fundamentum, et consequenter esse diversas entitates. Ad fundamentum contrariæ sententiæ q. 4. ad 5. respondetur.

QUAESTIO PRIMA.

An dentur aliquae relationes reales.

Prima sententia est quorundam antiquorum, apud Averroem in Destr. destructionis disp. 3. folio 108., qui fundamentum relationis volebant[1] esse ens extra animam, et 12. Metaph. tex. 19. ait, ita debilis entitatis esse relationem, ut a quibusdam reputetur in secundo intellectis. Idem fere sensit Occam etiam, sicut nominales, 1. dist. 30. q. 1. per totum, sed maxime ad primum, ubi relationes non esse aliud inquit, quam intentiones vel conceptus in anima; idem Aureolus apud Zumel 1. part. q. 28. art. 1. q. 2., et tribuitur hæc sententia Durando, Gregorio cit., sed immerito, ut infra constabit. Probant nominales hanc sententiam iis argumentis, quibus infra ostendemus, relationem ex natura rei non distingui a fundamento, et ex alia parte negant distinctionem rationis dari posse, nisi inter ens reale et rationis, ut disp. 2. de Universalibus diximus; et ita concludunt non esse relationes aliquod ens reale.

[1] nolebant

Contraria tamen et vera sententia est communis, estque D. Thomæ 1. part. q. 13. art. 7. et q. 28., ibique Zumel et aliorum, Soncinatis 5. Metaph. q. 25., Janduni q. 23., Fonsecæ c. 15. q. 1. sec. 2., Ferrariensis 4. Contra gentes c. 14., Gregorii 1. dist. 28.

q. 1. art. 2. concl. 3.: dari scilicet veras et reales relationes. Probant: nam quod nullo intellectu cogitante est, est ens reale; sed aliqua relatio nullo intellectu cogitante est, quia ut ait Fonseca æquale et inæquale, simile et dissimile, pater et filius inveniuntur in re nullo intellectu cogitante, ista autem sunt relativa: ergo. Præterea: relationes considerant scientiæ reales, ut Mathematica proportionem numerorum, Astronomia distantias siderum: ergo relationes sunt entia realia. Ad hæc, nullum ens rationis per se necessarium est ad aliquam actionem realem; sed propinquitas seu approximatio necessaria est ad hoc, ut ignis agat: ergo relatio propinquitatis est realis. Deinde, ordo est de perfectione universi ex 12. Metaph. tex. 52.; sed ordo est relatio: ergo relatio est de perfectione universi; at ens rationis non est de perfectione universi: ergo. Sed ad ista respondet Occam citatus ad omnia, nec ordinem partium universi, nec propinquitatem agentis ad passum nec similitudinem, paternitatem esse aliud, quam res ipsas, quæ dicuntur propinquæ, similes etc., et ita nec ignis per aliquam relationem est propinquus stupæ, nec albedo similis alteri albedini, sed seipsis.

Probatur ergo hæc sententia efficacius. Primo: in divinis personis sunt veræ et reales relationes oppositæ paternitatis et filiationis, ut de fide certum est, eo quod pater principium sit filii, et filius ab eo procedat; sed in creaturis quædam res sunt principia aliarum, et hæ ab illis procedunt: ergo et in illis sunt relationes reales, cum nullum assignari possit discrimen, cur tales relationes non sint reales. Si autem dantur huiusmodi relationes, ad aliquod prædicamentum pertinere debent: ergo. Secundo: vel nominales solum volunt, similitudinem v. g., non esse aliud ex natura rei quam duo alba, seu duas albedines, et hoc verum esse, infra ostendemus; vel volunt, hanc albedinem v. g., non posse concipi et significari tanquam aliquid respiciens alterum, et hoc falsum est. Nam hæc albedo concipi potest ut similis alteri, et significari hoc nomine; sed huiusmodi nomina: simile, æquale, distans, propinquum etc. non significant formas aliquas absolutas rebus superadditas: ergo formas relativas et habitudines unius ad aliud; huiusmodi autem conceptus formales obiectivi distincti sunt a conceptu albi et quantitatis, siquidem similitudinis definitio diversa est a definitione albedinis: ergo saltem dabitur distinctio rationis inter ista, quod sufficere ad diversorum constitutionem prædicamentorum supra disp. 3. q. 3. ostendimus, sicut etiam ratione distingui posse

quæ re ipsa sunt idem, ostendimus disp. 2. de Universalibus q. 2. Quod autem huiusmodi rationes sint accidentia, ex eo patet, quia paternitas v. g. potest abesse et adesse patri vel homini per desitionem termini extrinseci sine corruptione ipsius hominis, nec est de essentiali conceptu illius: ergo est ratio accidentalis. Et ex his patet responsio ad fundamentum nominalium.

QUAESTIO SECUNDA.

Quae sint necessaria, ut aliqua relatio sit realis.

Dari aliquas relationes rationis, et quid illæ sint, disp. de ente rationis ostendimus; nunc quo discrimine ab iis relationes reales secernantur videndum est, explicando quæ sint necessaria ad realem relationem.

Dico igitur: relatio, ut sit realis, habere debet fundamentum et terminum realia, et præterea fundamentum relationis unius, realiter debet distingui a fundamento alterius relationis oppositæ, et terminus unius a termino alterius; ita Soncinas 5. Metaph. q. 29., Scotus 1. dist. 21. q. unica, Capreolus dist. 20. q. 1., Ferrariensis 2. Contra gentes c. 11., Fonseca 5. Metaph. c. 15. q. 1. sec. 7. et innuit D. Thomas 1. p. q. 13. art. 7. Quod antequam probetur, suppono ex Fonseca sec. 5.: relationem dici accidens, quo formaliter unum refertur ad aliud, ut similitudo etc.; relativum vero seu extremum relatum est id, quod refertur per relationem et a relatione denominatur, ac proinde cui inest relatio tanquam subiecto principali; correlativum dicitur quodlibet relativum, quatenus alteri relativo ex altera parte respondet, ut cum terminat relationem alterius dicitur terminus relationis, ut vero refertur ad illud, dicitur correlativum; fundamentum est id, quod extremo seu subiecto causa est ut referatur, quamvis non sit necesse, ut hæc omnia sint semper distincta, nam ut mox dicam, aliquando ipsum fundamentum est immediatum subiectum relationis, ac proinde relativum. Iam ergo probatur conclusio per suas partes. Primo ergo, quod fundamentum debeat esse reale, docet Soncinas cit. q. 27., et probatur: nam relatio est idem realiter cum fundamento, ut mox dicemus; ergo si relatio est realis, et fundamentum erit reale, implicat enim, ut ens reale sit idem cum non ente. Et confirmatur: nam sublato fundamento

tollitur relatio; ergo si fundamentum relationis realis potest esse ens rationis, aliquid reale dependeret ab ente rationis. Et ex hoc eodem principio ostenditur, fundamenta existentia in extremis, realiter distingui debere, nam duæ relationes oppositæ si sint reales, distingui debent realiter, ut ex regula data disp. 2. de Universalibus q. 2. dub. 4. constat, quia scilicet sunt oppositæ relative: ergo si relationes existentes in diversis extremis realiter distinguuntur, etiam eorum fundamenta cum quibus identificantur realiter distingui debent, nisi duo distincta realiter identificari dicas eidem tertio. Quod vero terminus debeat esse ens reale, est contra Fonsecam citandum q. 5. dicto 1. Probatur tamen, quia ens reale non potest dependere a non ente; sed relatio realis pendet a termino, ut probat Aureolus apud Gregorium 1. dist. 28. q. 1. art. 2. et Mayronis dist. 29. q. 6., siquidem relatio sine termino existere non potest, et termino corrupto relatio desinit esse, ac proinde, si quis non habeat filium, non est pater; at res realis existere potest ablato quolibet non ente, quid enim facit non ens ad existentiam rei realis? nec dari potest ratio, cur quædam relatio pendeat a termino, et non omnis. Alias probationes adfert Soncinas, sed inefficaces. Quod vero terminus debeat realiter distingui ab alio extremo, ut D. Thomas recte 1. p. q. 42. art. 1. ad 4., probatur: nam si terminus relationis sit relatio opposita: ergo cum inter relationes oppositas sit realis distinctio, terminus realiter distinguetur a relatione; si vero terminus sit absolutus, nihilominus cum illa sit idem realiter cum relatione opposita, adhuc realiter distinguetur, siquidem non potest idem duabus relationibus realiter distinctis identificari in creatis. Confirmat Fonseca: nam inter terminum et alterum immediate relatum est oppositio relativa realis, quia relatio suapte natura est fundamentum oppositionis relativæ: ergo realis distinctio.

Ex his sequitur primo: falli Gregorium, qui 1. dist. 28. q. 3. conclus. 1. et 2. docet, non esse,[1] posse referri realiter ad aliud, quia inquit, finis est causa cum non est; causa autem ad effectum realiter refertur: ergo. Et similiter posse rem referri ad terminum non existentem, quia ait, intellectio, memoria etc. percipiunt res non existentes, ad quas tamen realiter referuntur. Sed revera hæc falsa sunt: sicut enim homo, qui habiturus filium, non habet relationem paternitatis antequam filius existat, nec albedo est similis albedini non existenti, ita etc., nec argumenta Gregorii urgent.

[1] i. e. non ens

Ad primum enim respondeo: ut 2. Phys. dicemus, finis non causat realiter communicando entitatem effectui, et ideo non est necesse, ut dum causat, habeat relationem realem ad effectum. Ad secundum recte Mayronis loco cit. in fine: actum intelligendi, memorandi etc. non referri realiter ad obiectum; et hinc apparet, rem antequam existat, non esse realem, si enim realis esset, non video cur habere non possit relationem realem. Sequitur secundo: relationem identitatis numericæ eiusdem ad seipsam, non esse realem sed rationis, ut recte Soncinas 5. Metaph. q. 85., Fonseca cit.; quamvis Gregorius in 1. dist. 28. q. 3. ad 4. contrarium doceat. Et ratio est: tum, quia ut dixi, relatio debet habere extrema realiter distincta; tum, quia ut Mayronis recte illa dist. 29. q. 1. art. 1., nihil ad seipsum refertur, relatio enim est ad aliud, ex quo sequitur, ait, idem non posse esse causam sui ipsius. De identitate specifica agemus quæst. 4. Tertio sequitur: quod si unica albedo poneretur in duobus subiectis, inter illa non foret relatio realis, cuius causam non sufficientem dat Fonseca. Ratio ergo illa est, quam adfert Caietanus 1. part. q. 42. art. 1., Molina ibid. disp. 1., quia in relationibus similitudinis, æqualitatis et identitatis, hoc speciale est, quod ipsa fundamenta primo et per se referuntur; nam similitudo quæ est inter duo alba, primo et immediate refert unam albedinem ad aliam, et ita albedines sunt immediata extrema, subiecta autem huiusmodi albedinum secundario et per accidens referuntur, unde extrema immediata similitudinis etc. sunt ipsa fundamenta talium relationum, ita ut albedines sint immediate similes, subiecta vero per albedinem, ut disp. 2. de Universalibus q. 8. diximus. Et hanc eandem dant rationem citati authores, cur identitas et similitudo duarum personarum in essentia, non sint reales (quamvis Caietanus Quodlib. 6. art. 2. contrarium doceat), quia scilicet, cum ipsa natura sit similitudo, si hæc esset relatio realis, immediate referretur eadem natura ad seipsam, et quod hinc sequitur, opponeretur sibi ipsi relative, ac proinde realiter a seipsa distingueretur. Contra vero, si duæ albedines ponerentur in eodem subiecto, eæ realiter inter se similes essent propter dictam rationem. Ex quo constat, id solum quod immediate refertur et opponitur relative, debere esse distinctum realiter ab alio extremo, nec esse necesse, ut subiectum mediatum relationum oppositarum realiter distinguatur, licet in multis, ut patre, filio, id verum sit, si in his distingui potest mediatum et immediatum subiectum.

QUAESTIO TERTIA.

Quae et qualia sint fundamenta relationum.

Fundamentum relationis dupliciter accipi potest. Primo pro eo, cui immediate inest relatio, quomodo diximus similitudinem immediate inesse albedini. Secundo pro eo, quod est veluti causa et ratio ut sit relatio, et vocatur a recentioribus, ut â Fonseca c. 15. q. 1. sec. 3., ratio fundandi, qui addit: hanc esse conditionem sine qua non sequeretur relatio ex fundamento. Duo igitur sunt in præsenti quæstione explicanda: primo, quæ sunt fundamenta secundo modo; tum, quæ sunt fundamenta primo modo.

Circa primum Aristoteles 5. Metaph. tex. 20., assignans diversa genera relationum secundum diversa fundamenta, nomine fundamenti utitur pro ratione fundandi et causa cur consurgat relatio, ut notat Fonseca loco citato q. 4. sec. 6. ad ultimum. Ait igitur: primum genus relationum esse, quod dicitur secundum numerum, id est secundum unitatem aut pluralitatem transcendentalem scilicet, et ut hæc reperiuntur in qualitatibus, substantia et quantitate; similitudo enim, æqualitas et identitas sunt relationes secundum unitatem duarum quantitatum, qualitatum et substantiarum, id est, ut explicat Fonseca, nisi quantitates sint unum secundum speciem certæ divisionis,[1] non habebunt relationem æqualitatis, et nisi qualitates sint unum secundum perfectionem gradualem, non habebunt relationem similitudinis. Contra vero dissimilitudo, inæqualitas et diversitas, fundantur in pluralitate, et ideo ait Aristoteles: eadem esse, quorum substantia est una; æqualia: quorum quantitas; similia: quorum qualitas est una. Secundum genus ait Aristoteles esse secundum potentiam et actionem eius,[2] sive illa sit præterita sive præsens, in qua fundantur relationes paternitatis, producentis, propinquitatis, distantiæ etc., horum enim fundamenta sunt vel productio rei, vel motus localis etc. Ex quo apparet, nullam esse rem realem, si Deum et relationem excipias, quæ non habeat aliquam rationem saltem propinguitatis et distantiæ ad omnes alias res fundandi, ut Gregorius recte 2. dist. 28. q. 2. concl. 2. art. 1., quamvis id male neget Soncinas 5. Metaph. q. 29., et ita Mayronis 1. dist. 29. q. 2. ad 2. concedit esse infinitas relationes actu. Tertium genus relationis assignat Aristoteles eorum, quæ reipsa non sunt ad aliud, sed nomine tantum et secundum extrinsecam denominationem ad aliud dicantur,

[1] dimensionis

[2] scil. relativi

quæ secundum dici relativa appellantur, ut exponit Fonseca in 2. expositione istius loci; mensurabile enim ait Aristoteles, intelligibile, scibile, ex eo dicuntur relativa, quia alia ad ipsa referuntur, non quia ipsa sint ad aliud.

Ex quo apparet: falli eos, qui putant, ab Aristotele his verbis assignari tertium fundamentum relationis, mensuram et mensurabile, quod innuit Durandus 1. dist. 4. q. 1., Soncinas 5. Metaph. q. 30., Fonseca q. 4.; Aristoteles enim nunquam dixit, dari tale fundamentum relativorum, sed tantum assignat exempla relativorum tertii generis, et eodem modo assignat intelligibile, sicut mensurabile: ergo sicut intelligibile non est novum fundamentum relationis, ita nec mensurabile, sed utrumque attulit Aristoteles exempli causa, ad explicandam causam vel rationem tertii generis. Unde fundamentum et ratio huius tertii generis est ratio existens in alio extremo, quia ideo hæc relativa dicuntur ad aliud, quod in alio extremo datur relatio, ut Deus dicitur creator a relatione quæ est in creatura. Probat autem Aristoteles, intelligibile dici relative, eo quod alia dicuntur ad ipsa, nam intelligibile significat id cuius est intellectus, non est autem eius, cuius est intellectus: idem enim profecto bis diceretur. Similiter visus est cuiusdam visus, non cuius est visus, etsi verum est hoc dicere, sed ad calorem;[1] illo enim modo bis idem diceretur. Hæc Aristoteles; quod Fonseca, sequutus Averrœm et Alexandrum ita exponit: visus, id est potentia visiva, cuiusdam est visus, id est refertur ad obiectum quod videtur, non cuius est visus, id est non refertur ad subiectum in quo est potentia visiva: sic enim bis referretur potentia visiva, semel ad obiectum, iterum ad subiectum. Sed hæc expositio nihil valet; tum, quia nihil absurdi est concedere, eandem potentiam referri ad obiectum et subiectum, imo id necessario admittunt omnes, qui concedunt relationes transcendentales; tum, quia non erat ad propositum Aristotelis ostendere, visum non referri ad subiectum, nulla enim ibi facta erat subiecti mentio; tum denique, quia Aristoteles vult ibi probare visibile ex eo dici ad aliud, quia aliud refertur ad ipsum, ad quod impertinens est, visum non referri ad subiectum. Ratio Aristotelis est huiusmodi: intellectus relative dicitur, sicut et visus; sed intellectus non dicitur ad intelligibile sub hac denominatione intelligibilis, nec visus ad visibile sub hac denominatione: ergo refertur ad aliquid quod non habet denominationem intelligibilis et visibilis: prius ergo refertur seu dicitur ad rem intellectus, quam res

[1] colorem;

illa dicatur intelligibilis: ergo si res aliqua dicitur intelligibilis, ideo sic denominatur extrinsece, quia intellectus ad illam dicitur, et ideo dicitur aliquid intelligibile, quia prius aliquid dicitur ad illud; idem de visibili, nam ut 2. de Anima tex. 66. dicitur, visus est luminis et coloris. Quod vero intellectus non referatur ad intelligibile, sub hac denominatione (dicitur enim ad eam rem, quæ postea intelligibilis denominatur ab intellectione, ut fatetur Aristoteles, non tamen ad intelligibile ut intelligibile) probat: nam intelligibile significat id, cuius est intellectus; sed intellectus non est ad id cuius est intellectus: ergo intellectus non est ad intelligibile. Hanc minorem probat, quia idem bis diceretur, id est committeretur circulus in definitione, et definitum ingrederetur definitionem; eodem modo probat de visu, et subdit ad quid referatur visus, ad colorem scilicet, vel aliquid simile. Simili argumento probat D. Thomas 1. p. q. 25. art. 3.: omnipotentiam non esse definiendam per possibile ut possibile.

Ex his patet, nullam hic mentionem entis rationis fieri, et præterea male assignari obiectum visus ab iis, qui dicunt esse visibile; præterea dari denominationes extrinsecas veras, denique patet ex his, universaliter verum esse, quod semper loco nominis positi in definitione, possit poni definitio illius v. g. homo est animal rationale; tota enim argumentatio Aristotelis, qui infert: sequi quod idem bis diceretur, hinc percipit robur; si enim loco visibilis non posset poni eius definitio, nempe id, cuius est visus, non sequeretur committi circulum, si visibile referretur ad visum. Et hanc regulam tradit Fonseca, lib. 8. Instit. c. 18. ex Aristotele, 2. Elench. c. 6., qui id multo clarius docet 2. Top. loc. 3., ubi loco nominum, ait, quæ sunt in definitione, ponendæ sunt eorum definitiones; idem 6. Top. loc. 56. et 67.; et revera si id licitum non esset, fallacia nugationis committi vix posset. Male ergo quidam excipiunt correlativa ab hac regula, eo quod unum definiri debeat per alterum correlativum, ac proinde si loco correlativi poni posset eius definitio, semper nugatio et circulus committeretur. Revera enim in omnibus locum habet, quod diximus, etiam in relativis, et ratio est: quia, licet non ponatur definitio loco relativi, adhuc tamen, si definiatur unum relativum per alterum, committitur circulatio virtualis, quia in ipso relativo actu posito in definitione alterius relativi, virtualiter continetur definitum. Quomodo autem definienda sint relativa, q. 5. dicemus.

Ex dictis sequitur primo: solas relationes primi et secundi gene-

ris esse reales et prædicamentales, ut recte Soncinas 5. Metaph. q. 29. Et ideo optime notat D. Thomas 1. p. q. 24. art. 4., q. 7. de Potentia art. 9., q. 8. ad 1., duas tantum esse rationes fundandi relationem realem, quantitatem scilicet seu unitatem, et potentiam seu actum illius; in tertio vero genere relationum, non tam relationes poni, quam denominationes extrinsecas vel â relationibus realibus prædicamentalibus, vel â relationibus secundum dici, quomodo creator dicitur a relatione creaturæ, quam relationem et prædicamentalem esse concedit Valentia 1. part. fol. 956., Fonseca 5. Metaph. q. 4. cap. 15. sec. 6., et scibile dicitur a scientia, quam realiter etiam referri ad scibile ait D. Thomas 1. part. q. 28. art. 4. ad 1., quando scilicet realiter existit obiectum, si enim non existit realiter, non refertur scientia realiter ad scibile. Contrarium vult Soncinas loco cit. concl. 4., Gregorius cit. q. sequenti, cum terminus relationis realis debeat esse realis, ut supra diximus, et habet Fonseca citatus ad 4., et ratio est: quia scilicet ad relationem non minus necessarius est terminus, quam fundamentum; ergo sicut realis relatio esse non potest sine fundamento reali, ita nec sine termino. Quanquam revera non video, cur admittatur in scientia relatio realis ad scibile, et quæ sit illius ratio fundandi, maxime cum ut disp. sequenti q. 2. dicemus, Aristoteles scientiam solum vocat relativam secundum dici, a qua scientia denominatione extrinseca res dicitur scibilis, ut contra Soncinatem dicebamus q. 1. de ente rationis, dicto ultimo.

Sequitur secundo ex dictis disp. 2. de Universalibus q. 3., quæ sit unitas, quæ est ratio fundandi similitudinis etc. Soncinas enim et Occam ibi citati dicebant, unitatem huius albedinis esse rationem fundandi relationem, quæ est in ipsa, unitatem similiter numericam alterius albedinis, esse rationem fundandi relationis, quæ est in illa; sed hoc mihi non placet, quia eodem modo dici posset, dissimilitudinem fundari in unitate, et tamen certum est, diversam esse rationem fundandi propter quam potius consurgat relatio similitudinis, quam dissimilitudinis. Respondeo ergo: iuxta illa quæ loco citato diximus, unitatem quæ est ratio fundandi similitudinis, non esse nisi unitatem per intellectum, seu unitatem specificam, quod et Soncinas 7. Metaph. q. 40. ad 3. fatetur, et innuit Gregorius 1. dist. 28. q. 1. ad 6., Aureolus contra 1. conclusionem; verum est tamen, quod non sola specifica unitas, sed et unitas in intensione possit esse ratio fundandi similitudinis, nam albedo præter simili-

tudinem specificam habet etiam similitudinem in intensione cum altera albedine. Ad hoc tamen, ut sit actu relatio, non est necesse ut sit actu huiusmodi unitas concepta, sed sufficit si possit concipi, eo quod sit in rebus fundamentum loco citato explicatum, cur intellectus a pluribus abstrahere possit unam rationem; et ideo in re non est hæc unitas, nec id necessarium est ad relationem realem, ut recte Fonseca 5. Metaph. c. 15. q. 1. sec. 7. dic. 3., ubi hanc unitatem ait non esse ens reale, ac proinde, ut relatio sit realis, non requiri rationem fundandi realem. Ratio vero, cur possit esse relatio realis sine ratione fundandi existente a parte rei, non vero sine fundamento, est: quia cum fundamento identificatur, cum ratione autem fundandi minime, hæc enim est id solum, ratione cuius immediate sequitur relatio in fundamento. Unde non fundat illa relationem in se, sed est ratio cur fundamentum illam possit fundare; et ideo nec necesse est quidem ut sit in eodem subiecto ratio fundandi cum relatione, quum ratio, quæ est ratio fundandi paternitatem, non sit in patre; ac similiter nec necesse est, ut semper sit ratio fundandi, cum est relatio, quia scilicet ab illa solum pendet relatio, eo quod nisi illa fuisset, relatio non consurrexisset, ab illa tamen non pendet relatio in esse et conservari.

Sed obiicit Soncinas 5. Metaph. q. 34.: relatio et fundamentum sunt idem realiter; sed unitas, quæ est fundamentum relationis, non est a parte rei, sed per solum intellectum: ergo nec relatio. Respondeo: unitas non est fundamentum similitudinis, sed ratio fundandi, ut ait Fonseca, sicut actio non est fundamentum paternitatis (quamvis male Sotus 5. Phys. q. 2. art. 2. in fine primæ conclusionis velit esse fundamentum, eius tamen rationes solum probant, actionem esse rationem fundandi), siquidem postquam actio desiit, manet paternitas, et actio est in filio, relatio in patre: at cum relatio sit idem cum fundamento, implicat ut maneat sine fundamento, vel non sit simul cum fundamento: fundamentum ergo paternitatis est potentia generativa si hæc non est distincta et separabilis a natura patris, si autem separabilis est, quia nunquam relatio esse potest sine fundamento, fundamentum erit ipsa natura humana patris, ratio vero fundandi, actio ut ipse Soncinas q. 5. Metaph. ad 2., Scotus 4. dist. 6. q. 10 et dist. 13. q. 1., Fonseca q. 4. sec. 6. ad 2. docent.

Circa secundum difficultas est: quæ sint illa quibus immediate inesse potest relatio, ac proinde quibus identificatur, ut mox dicam.

Dico primo: certum est, fundamentum relationis esse posse quantitatem et qualitatem in quibus fundantur similitudo, æqualitas etc.; ratio est ex dictis, quod duæ albedines habent omnia necessaria ad relationem realem: ergo etc.; et hæc late Soncinas probat 5. Metaph. q. 34. et 29.

Dico secundo: substantia potest esse fundamentum immediatum relationis realis prædicamentalis; contrarium supponit Toletus hic q. 1. fund. 2. Quod tamen relatio fundata in substantia sit realis, ut identitas, seu similitudo substantialis, dissimilitudo etc. docet D. Thomas 1. p. q. 28. art. 1. ad 2-dum, ubi relationem identitatis genericæ ait esse realem; idem Caietanus ibi, Javellus 5. Metaph. q. 21., Soncinas q. 35. conclus. 3. q. 31. ubi probat ex Avicenna, Ferrariensis 4. Contra gentes c. 14., Zumel 1. p. q. 28. art. 2., q. 6. concl. 3., Mayronis 2. dist. 29. q. 3. Probatur primo: quia Aristoteles 1. Metaph. tex. 70. relationem identitatis numerat inter eas, quæ fundantur in unitate, ut est similitudo, æqualitas: ergo relatio identitatis in substantia, est æque realis, ac similitudo; hæc autem re fundatur in ipsa substantia: ergo. Secundo ratione, quam innuit Caietanus 1. p. q. 45. art. 3. ad 2., quæ est et Soncinatis illa q. 31., et Zumel: inter causam et effectum est realis relatio; sed una substantia producit saltem suas passiones immediate, et formæ substantiales vere producuntur a Deo et a causis secundis, et materia est vere subiectum quantitatis: ergo habent relationes causæ et effectus, unde addit Soncinas, quod cum nihil desit eorum quæ ad realem relationem requiruntur, sine causa negatur relatio fundata in substantia. Quod vero hæ relationes sint prædicamentales, docet Soncinas illa q. 31., Zumel conclusione 4. et probatur: nam, si quid obstaret, maxime quia tales relationes sunt idem cum substantia cum qua fundantur, ut ait Caietanus q. 28.; sed hoc non obstare, disp. 3. q. 4. ostendimus, et optime explicat Javellus citatus q. 22. ad 2., 5. Metaph. Confirmatur ex Soncinate: nam sicut eadem entitas, quæ est quantitas recepta[1] ut æqualis, præcise est in hoc prædicamento: ita non est ratio, cur illa entitas, quæ est substantia, concepta ut similitudo, non sit in hoc prædicamento, quamvis substantia ut talis est, ad aliud prædicamentum pertineat; quod argumentum urget Soncinas loco citato.

[1] concepta

Dico tertio: relatio non potest esse fundamentum alterius relationis. Est contra Scotum 4. dist. 6. q. 10., et hoc docet

Burlaeus, hoc Mayronis 1. dist. 29. q. 3.; nostra tamen est D. Thomæ 1. p. q. 42. art. 1. ad 4. et q. 45. art. 3. ad 2., ibique Cajetani, Halensis 11. Metaph. sub finem, Soncinatis 5. Metaph. q. 29. ad 1., Toleti q. 1. Probatur primo: si relatio fundat relationem: ergo in relationibus dabitur processus infinitus, cum quælibet relatio sit similis vel dissimilis alteri relationi: ergo si relatio potest referri per aliam relationem, infinitæ relationes erunt. Respondent aliqui: non sequi, quia relationes sunt seipsis dissimiles, non per aliud superadditum. Contra: nam nec albedo dissimilis est nigredini per entitatem superadditam, siquidem relatio non est entitas distincta a fundamento; sicut ergo relatio realis sola ratione distinguitur a fundamento: ita non potest dari ratio, cur non similiter quælibet relatio per aliam relationem realem, distinctam a se per intellectum, referatur. Sed quoniam concedere quis posset infinitum processum, sicut cum dentur infinitæ quantitates incontinuæ, admitti debent in illis infinitæ relationes propinquitatis, distantiæ etc., (quamvis Soncinas 5. Metaph. q. 25. ad 3. id neget, eo quod male sentiat, in quantitate non esse partes realiter inter se distinctas), ideo efficacius probatur secundo: nam si relatio fundat relationem: ergo in relationibus divinis fundari posset realis relatio dissimilitudinis etc.: ergo erunt plures relationes, quam quatuor in divinis, quod optime impugnat D. Thomas 1. p. q. 28. art. 4., licet ergo rationem conclusionis huius â priori reddere non possim, ut tamen vitentur hæc absurda, omnino certa esse debet conclusio. Unde, duæ relationes non sunt similes realiter aut dissimiles positive, ut duo alba sunt similia per relationem, sed solum duæ relationes sunt dissimiles negative, quatenus hæc non est illa, et hæc non differt ab illa, nisi ratione numerica. Ex quo apparet, non esse efficacem rationem Valentiæ qua probat relationes inæqualitatis, dissimilitudinis etc. non esse reales 1. p. q. 16. punct. 1. ad 4., quia alias, inquit, divinæ personæ haberent relationes inæqualitatis, dissimilitudinis; hoc tamen non convincit, siquidem ut diximus, relatio non potest esse fundamentum alterius relationis.

Dico quarto: ut aliquid sit fundamentum relationis realis debet esse intrinsecum extremo, quod refertur. Ratio est: nam ut ostendam, relatio identificatur cum fundamento: ergo non potest ab illo separari. Ex quo sequitur: fundamentum relationis agentis, ut patris etc. non esse actionem, sed principium producendi vel ter-

minum productum, ut in relatione propinquitatis, ubi etc. Sequitur præterea: denominationes extrinsecas non esse reales relationes, ut D. Thomas 1. p. q. 13. art. 7., quia scilicet forma â qua fit denominatio, non est intrinseca rei denominatæ; res enim dicitur visa, prædicata, etc. â visione, prædicatione etc. existentibus in homine vidente.

Dico ultimo: sicut in substantia fundatur relatio identitatis specificæ, in qualitate similitudinis etc., ita in actione, ubi, et aliis prædicamentis (præter relationem) fundantur similes relationes. Ratio est: quia quidquid necessarium est ad relationem realem similitudinis inter duas albedines, reperitur totum in duabus actionibus eiusdem speciei: ergo. Ex quo apparet: similitudinem esse relationem, quæ in aliis etiam prædicamentis, præter qualitatem, fundari potest.

QUAESTIO QUARTA.

An relatio ex natura rei distinguatur a fundamento.

Prima sententia est: relationem a fundamento non quidem distingui ut rem a re, quæ separatim possit existere sine fundamento, distingui tamen ex natura rei; ita Ferrariensis 4. contra Gentes c. 14. „Ad illas rationes“, et 5. Phys. q. 13., Caietanus 1. p. q. 28. art. 3., Bannez art. 4. ibid., Capreolus 1. dist. 30. q. 1., Fonseca 5. Metaph. c. 15. q. 2. sec. 5., Molina 1. p. q. 13. art. 3.; favet D. Thomas 1. p. q. 28. art. 2. ad 2., et 4. contra Gent. c. 14., consentit his ex parte Scotus 2. dist. 1. q. 1. et 3. dist. 8. q. 1. „Ad quæstionem“, et Quodl. art. 3., quem sequitur Mayronis 1. dist. 29. q. 2., quia ait, quasdam relationes distingui realiter a fundamento, illas nimirum, sine quibus existere potest fundamentum, ut sine paternitate, similitudine etc. existere potest homo, qui ante erat pater; contra vero relationes, quia separari non possunt a fundamento, ut est relatio creaturæ ad creatorem, non distingui realiter. Probatur primo hæc sententia: illa distinguuntur ex natura rei, quorum unum existit realiter, altero non existente; at fundamentum paternitatis, scilicet potentia generativa, existere potest quamvis iam non referatur ad filium, eo quod sit mortuus: ergo et idem dici potest de similitudine etc. Secundo: si non distinguuntur ex natura rei, sequitur: eandem rem esse absolutam et respectivam, similem et dissimilem etc., quod fieri

non posse probat Occam 1. dist. 1. q. 3., nam nulla res finita potest continere formaliter opposita, siquidem ex eo, quod in Deo contineantur oppositæ relationes, infertur ejus infinitas; at similitudo et dissimilitudo sunt oppositæ relationes, et eadem res potest esse similis et dissimilis respectu diversorum: ergo si illa res in sua entitate continet formaliter has relationes, erit infinitæ perfectionis. Tertio: impossibile est eandem rem simul intendi et remitti; sed si relatio et fundamentum sunt eadem res, illa simul intendetur et remittetur, nam si Petrus et Paulus sint similes in albedine ut quatuor, si albedo Pauli intendatur et fiat ut sex, crescet albedo, similitudo decrescet. Quarto: si relatio non est distincta ex natura rei, nec est accidens quod requirat realem inhærentiam, sed tantum per intellectum: non est ratio, cur Deus non habeat relationem realem ad creaturas, fundatam in actione. Reliqua argumenta non sunt difficilia, ut: quod eadem entitas poneretur in distinctis prædicamentis, id enim fieri posse, disp. 3. diximus; et quod eadem entitas, v. g. albedinis, esset in duplici specie, videlicet similitudinis et dissimilitudinis, id enim concessimus disp. de differentia q. 1. ad 2., et fatetur Gregorius citandus ad 7.; quod idem esset ad se et non ad se, idem esset fundamentum sui ipsius, et cum fundamentum sit causa materialis relationis, idem esset causa sui ipsius: hæc enim omnia recte concedit Gregorius citandus ad 9. et 13. si idem diversa ratione consideretur, nec est causa physica idem sui ipsius, quia non inhæret physice fundamento ipsa relatio, cum sit idem cum illo; quod sicut ad fundamentum relationis datur motus, ita dari ad relationem, si hæc sit idem cum illo: recte enim Gregorius ad 12. ait, ad rem, quæ est relatio, dari motum, non tamen ad relationem, quia sine mutatione subiecti res illa, cum ante non esset similitudo, fit similitudo per solam mutationem termini.

Secunda sententia est: relationem non distingui a fundamento ex natura rei ita, ut sint diversa entia, sed eadem entitas sub diversa ratione formali et est relatio, et absolutum: ita Soncinas 5. Metaph. q. 28., ubi relationem et fundamentum sola ratione et conceptibiliter distingui ait; Iavellus 5. Metaph. q. 22.; Hervæus Quodl. 1. q. 9., ubi solo intellectu distingui ait; Alensis 5. Metaph. tex. 20. dub. ultimo, ubi per solum intellectum et cognitionem distingui eandem realitatem albedinis ut similitudo est, et ut albedo; Niphus 5. Metaph. disp. 12. c. 14.; Zumel. 1. p. q. 28.

art. 2., q. 9. concl. 2., ubi ait, fundamentum et relationem identificari in ratione entis; Canariensis ibid. disp. 3. in 2-da parte conclusionis 4. ad argumentum contra 3. rationem, ubi fundamentum et relatio, inquit, sunt idem ens; Henricus Quodlib. 9. q. 3.; Gregorius 1. dist. 28. q.; 2. Mayronis 3. dist. q. 1.; Henricus Quodl. 10. art. 1. in fine; Soto hic q. 2. qui id probat ex D. Thoma; citatur et Occam, sed revera ille hoc non sentit, nam 1. dist. 30. q. 1. ad 2. ait, non pono, quod relatio sit idem cum fundamento realiter, sed dico, quod relatio non sit fundamentum, sed conceptus animæ; et hanc puto esse sententiam Durandi in 1. dist. 30. q. 2. ubi relationem prædicamentalem ait non esse aliquid distinctum ab absoluto, quamvis ut illud absolutum sit relatio, requirat aliquod extrinsecum. Ne in hac quæstione laboremus in æquivoco, suppono: non esse controversiam, an relatio ita distinguatur a fundamento, ut quodlibet illorum separatim possit existere; certum enim est, relationem sine fundamento non posse existere; sed tantum quæstio est: an sint entitates distinctæ ex natura rei. Præterea non est quæstio: an relatio sit ens reale, iam enim supra ostendimus, esse ens reale; sed solum: an distinguantur realiter, nam ex dictis de Universalibus disp. 2. multa entia realia sola ratione distinguuntur, ut in Deo sapientia, iustitia etc.

Dico primo: relationem a fundamento non distingui ex natura rei, sed esse omnino idem realiter; et hoc est, quod vulgo dicitur: relationem habere realitatem a fundamento, id est, esse eandem realitatem cum illo. Et omissis rationibus Soncinatis, probatur primo: si relatio est entitas distincta ab entitate fundamenti, et hæc entitas incipit esse, cum ante non fuerit: ergo cum illa non sit actio, per novam actionem realem incipit esse, quam consequentiam sic probo. Omne quod factum est, cum ante non fuerit, nisi sit ipsa ratio per quam fit aliud, ut est actio, ex vi alicuius causæ et per aliquod fieri factum est; at causa non communicat esse, nisi per actionem, nec fieri rei aliud, quam actio: ergo omne quod factum est, per actionem aliquam factum, præter ipsam actionem. Relatio autem non est actio essentialiter; tum, quia si esset actio essentialiter, constitueretur ex distinctis prædicamentis actionis et relationis; tum, quia 2. Phys. ostendemus, in genere actionem non esse idem cum termino, quo forte argumento victus Fonseca 5. Metaph. c. 6. q. 6. sec. 1. in secunda sententia concedit relationem et fundamentum non eadem generatione produci, quamvis

5. Metaph. c. 15. q. 2. sec. 6. relationes dicat non produci. Si ergo talis entitas relationis producitur: vel producitur a fundamento; et hoc non, quia sequeretur idem a seipso realiter produci, nam etiam secundum adversarios fundamentum et relatio sunt idem realiter: ergo si fundamentum producit entitatem et realitatem relationis, producet entitatem et realitatem suam, impossibile enim est ut relatio producatur, nisi eius realitas producatur; præterea, si in fundamento est vis productiva relationis: ergo cum fundamentum sit agens necessarium, etiam ante positionem termini producet relationem, nam v. g. ex eo, quod in India dealbatur paries, nulla nova virtus accedit huic albedini, ut iam possit producere relationem similitudinis, quam ante non poterat; vel producitur ab eo, quod produxit fundamentum; et nec hoc, fieri enim potest, ut illud agens sit corruptum antequam terminus producatur, sine quo tamen relatio non est; vel ab opposita relatione; et nec hoc, mutuo enim se producerent relationes, qui circulus impossibilis est, ut 2. Phys. ostendemus; vel ab eo, qui terminum produxit: et nec hoc; tum quia, ut ait Mayronis, terminus aliquando non est productus, ut patet in relatione creaturæ ad creatorem; tum, quia ut recte Gregorius, cum omnis actio creaturæ pendeat a libera Dei voluntate, posset Deus talem actionem impedire; vel denique producitur a termino, ut vult Mayronis 1. dist. 29. q. 7. art. 1.; et hoc non, sequeretur siquidem agens posse in quamcunque distantiam agere, nam si nullus alius paries albus, præter hunc, eo ipso quod in India dealbaretur paries, produceret illa albedo in isto pariete aliquam entitatem realem; præterea, quodlibet agens haberet vim productivam infinitos effectus; denique, ut recte Gregorius cit. conclus. 3. sequerentur, omnes totius mundi parietes mutari ex eo, quod in India paries dealbetur, quia omnes res sunt illi similes vel dissimiles, propinguæ vel distantes, quod loco cit. art. 2. ad 3. concedit Mayronis: ergo, cum hæc entitas distincta a fundamento a nullo possit produci, omnino nulla est.

Respondet Mayronis: actionem per quam producitur relatio a termino, non esse physicam, sed metaphysicam, et ideo posse per illam produci rem, etiam in locis multum distantibus. Sed revera, si non est actio physica, non produceretur per illam ulla entitas physica. Respondent alii: relationem a nullo produci, sed pululare et consequi ad positionem termini. Sed contra est, ut recte Mayronis loco citato: nam causa non est aliud, quam ad

cuius esse sequitur aliud: ergo, si ad esse termini sequitur relatio, terminus erit causa illius; deinde eodem modo dicere possumus, ignem non esse causam caloris in ligno, sed ad eius præsentiam pululare calorem in ligno; adde quod in physicis ostendemus, emanationem seu consecutionem esse veram productionem. Confirmatur ex Iavello: nam si producitur aliqua entitas in subiecto quando incipit relatio: ergo per huius entitatis receptionem mutatur subiectum eius. Nam mutare non est aliud, quam subiectum nunc se aliter habere, quam prius; â quacunque autem entitate recepta aliter se habet subiectum, quam prius, siquidem prius non habebat illam entitatem. Hoc autem, quamvis concedat Simplicius 5. Phys. c. 2., Vicomercatus ibi, Mayronis cit. q. 2. in fine, et q. 2. art. 2., omnino tamen falsum est. Nam expresse Aristoteles 5. Phys. tex. 10. ait, relationem advenire sine mutatione subiecti ex sola mutatione extrinseci termini, quod adversarii ita coguntur explicare, quasi dicat Aristoteles, non mutari subiectum per mutationem terminatam ad aliquod absolutum cum acquirit relationem, quod est puerile. Respondent aliqui: Aristotelem solum velle non dari mutationem per se terminatam ad relationem, sed præcedere necessario mutationem terminatam ad fundamentum. Contra est, ut recte Hervæus Quodl. 10. q. 1. art. 1.: nam in hoc pariete iam ante dealbato, incipit relatio similitudinis ex eo solum, quod alia albedo producatur: ergo in isto pariete producitur relatio, nulla alia re producta. Nec est ad rem quod Fonseca illo c. 15. sec. 6. adfert ex Aristotele 8. Phys. tex. 13. ubi ait, quædam incipere esse, et non per generationem; loquitur enim Aristoteles de actione ipsa per quam producitur terminus, quæ non producitur per aliam actionem, relatio autem ut diximus non est actio, et quod Aristoteles docet, relationem acquiri sine mutatione subiecti, tradit etiam D. Thomas 3. p. q. 16. art. 6. ad 2., Ferrariensis 5. Phys. q. 3., Sotus q. 2.

Secundo probatur: nam si illa entitas relationis distincta est ex natura rei v. g. ab albedine: ergo sicut albedo realiter erat sine hac entitate antequam alter paries dealbaretur, ita saltem divina virtute producto alio albo, corrumpi posset entitas similitudinis, cessante Deo ab ipsius conservatione, quod concedit Mayronis q. 2. ad 4. et q. 8., et Valentia 1. p. fol. 956.; corrupta ergo similitudine, vel saltem per intellectum ablata ab albedine, adhuc manent duo alba, et illa erunt similia sine illa entitate similitudinis superaddita, siquidem rerum qualitas erit eadem;

similia autem sunt, ait Aristoteles, quorum qualitas est eadem: ergo superfluum est addere aliquam novam entitatem albedini, per quam sit similis. Confirmatur ex Gregorio 1. dist. q. 28. q. 1. concl. 3.: similitudo non est aliud, quam id, quo formaliter unum est id quod alterum: sed hic paries per albedinem est talis, qualis est alter formaliter, quia per albedinem est albus: ergo per albedinem est similis. Cum ergo omnia salventur per solam distinctionem rationis, frustra ponitur maior distinctio inter relationem et fundamentum. Confirmatur secundo: quia ut q. 1. vidimus, ex sola analogia ad divinas relationes colligitur, quod detur efficaciter relatio realis, et ut recte infert Hervæus Quodl. 1. q. 1., sicut in divinis non distinguuntur realiter relationes ab essentia, sed tantum ratione, licet sint reales relationes, ita in creatis.

Dico secundo: relatio nihilominus est quædam vera et realis ratio formalis in fundamento, ab ipso ut absolutum quid est, sola ratione distincta; ita Zumel cit. concl. 5., Soto concl. 2. Ex quo infert Soto, quod licet eadem res sit albedo et similitudo, formaliter tamen loquendo falsa est hæc propositio: albedo est similitudo, licet identice sit vera; idem Soncinas cit. ad 10. Hoc antequam probemus, suppono ex dictis disp. 2. de Universalibus, quod et Gregorius loco citato ad 11. docet: in eadem simplici entitate, in qua nulla est â parte rei compositio, posse a nobis varias rationes reales apprehendi. Cum enim res ipsæ plures habeant perfectiones in simplici entitate, quas intellectus unico conceptu exhaurire non potest, hinc fit, ut eandem entitatem diversis conceptibus apprehendat, ut sic veluti per partes adæquate rem percipiat, cuius cognoscibilitatem per unicum actum exhaurire non poterat, quomodo in Deo attributa etc., in creaturis gradus metaphysicos distinguimus. Hæ autem rationes obiectivæ per diversos actus cognitæ, revera sunt in re, quam percipimus, ut loco cit. disp. 2. probavimus, alias figmenta essent, nec quidquam ad rei cognitionem juvarent; ab intellectu autem habent solum, ut distinguantur. Hoc igitur modo dico: in eadem entitate albedinis varias esse et apprehendi posse rationes, ut: quod sit accidens, qualitas, corporea, disgregativa visus; et quia huiusmodi rationes conveniunt rei etiam ut præcisæ â quacunque re alia extrinseca, dicuntur rationes absolutæ, et illa entitas concepta secundum tales rationes est absoluta, denominans subiectum ex se, etiamsi omnia extrinseca corrumperentur. Eadem porro entitas ex sua propria entitate habet,

ut possit etiam concipi comparata ad terminum aliquem, ad quem refert subiectum, quomodo dicitur similitudo, dissimilitudo etc. Et quamvis posse concipi hoc modo, seu habere has rationes sibi identificatas per quas subiectum referatur ad terminum conveniat rei ex propria entitate, ut tamen formaliter concipi et actu possit referre, et re ipsa actu referat, ac proinde sit similitudo, et non tantum velut assimilabilitas, non sufficit existere totam illam entitatem, sed præterea debet necessario existere terminus illius a quo tanquam a forma extrinseca dependet illa entitas in ratione relationis. Et in hoc differt relatio a rationibus absolutis, quæ independenter a quocunque extrinseco sunt, et concipi possunt ut tales in subiecto, cum tamen illa entitas ut relatio nec sit, nec concipi possit, nec *(denominat)* subiectum relativum, nisi detur terminus extrinsecus, quamvis illa eadem ratio absente termino denominet subiectum v. g. assimilabile, et ut præcisa a termino, est tantum assimilabilitas et non actualis similitudo; quæ optime expressit Alensis 11. Metaph. sub finem, habita inquiens, realitate fundamenti, habetur tota realitas rationis, si tamen non sit extremum, non denominabit relatum id, in quo est; idem Durandus loco cit. ad 2. primæ opinionis; Soto ad 5. Ex quo apparet, illam formalitatem realem, quæ est similitudo, non denominare subiectum formaliter simile, nisi ponatur terminus, nec patrem nisi ponatur filius, sicut nec illa qualitas, quæ est visio, denominaret me videntem, si non a me, sed a solo Deo produceretur in oculo, ut in libris de Anima dicemus. Iam ergo probatur conclusio: nam relatio est vera et realis ratio existens in subiecto, et non distincta ex natura a fundamento; ergo solum dicto modo distinguetur.

Ad primum primæ sententiæ respondeo cum Soto ad 5., Zumel ad 1., Soncinate ad 10., Gregorio ad 1.: illam entitatem quæ est relatio, semper manere totam, quamdiu manet fundamentum, nec corrumpi aut produci de novo ullam entitatem, cum producitur vel corrumpitur terminus, verum corrupto termino, illam entitatem quæ ante erat similitudo vel paternitas, non esse similitudinem, quia illa entitas non est similitudo, nisi inquit habeat terminum, ac proinde ex sola mutatione extrinseci termini incipit illa entitas esse relatio, vel desinit esse relatio, propter desitionem termini. Ratio huius est: quia, licet ex parte huius entitatis, quidquid necessarium est ad relationem, sit revera in illa, tum [1] quia ad relationem requiritur aliquid extrinsecum, eo ipso quod illud non est, deest aliquid

[1] tamen

extrinsecum necessarium ad relationem rationis. Et ideo dixi disp. 2. de Universalibus q. 2. dub. 4. dicto 2., ad colligendam distinctionem ex natura rei efficax principium esse, si ostendatur desinere unum manente altero, dummodo sit desitio propriæ entitatis, et non desitio extrinseci: hic autem nulla entitas intrinseca desinit esse, nam eadem entitas quæ erat ante, et nunc est, sed propter desitionem extrinseci illa entitas iam non est similitudo cum antea fuerit.

Ad secundum respondeo: sicut eadem entitas potest esse substantia et accidens, ita potest etiam esse respectiva et absoluta secundum diversas rationes, nunquam tamen relativum est absolutum formaliter: eodem modo, eadem entitas albedinis est similitudo et dissimilitudo respectu diversorum terminorum. Et ita, ut recte Hervæus Quodl. 10. q. 1. art. 2., in eodem fundamento sunt plures relationes ratione distinctæ, hæ tamen relationes non sunt oppositæ, sed disparatæ, ut recte Gregorius ad 4. loco citato, nam sequeretur, illas realiter distingui, si relative opponerentur; solum ergo hæc similitudo opponitur relative alteri similitudini existenti in termino, in Deo autem relationes oppositæ, ac proinde realiter distinctæ identificantur in eadem essentia, ex quo colligitur essentiæ infinitas.

Ad tertium respondet Zumel ad 1., Soto ad 5., Soncinas ad 2., Gregorius ad 2. et 5. argumentum: cum intenditur albedo, intendi illam rem quæ est similitudo, nihilominus sicut albedo non est similitudo, nisi quatenus habet terminum, ita nec est istensior nec remissior similitudo, nisi quatenus pendet a termino. Cum ergo omnimoda similitudo sit, quæ est inter habentia eundum gradum quoad intensionem qualitatis eiusdem speciei, quo magis ad hoc acceditur, eo magis crescet similitudo, quod fieri potest per decrementum entitatis albedinis. Quilibet ergo gradus albedinis exigit determinatum gradum in termino, ut sit illi perfecte similis, et quo magis illi acceditur, sive per augmentum, sive per decrementum, eo maior est similitudo. Et ita eadem entitas non potest simul intendi et remitti, quamvis fieri possit, ut cum per intensionem fit magis calidum aliquid, ac proinde cum intenditur illa entitas quæ est relatio, fiat minus simile, quia magis similis res non dicitur ex sola intensione entitatis intrinsecæ, sed ex ordine ad extrinsecum terminum. Sicut enim calor non est similitudo secundum se, sed aliquid extrinsecum requirit ut sit similitudo, ita nec maior similitudo, nisi in ordine ad terminum.

Ad quartum, quamvis Gregorius 1. dist. 28. q. 3. conclus. 3. et 4.,

Gabriel 1. dist. 30. q. 1., Durandus dist. 4. q. 3., Soncinas 5. Metaph. q. 28. ad 4., admittant relationes reales Dei ad creaturas, eorum tamen rationes solum probant, Deum denominari creatorem extrinsece ab aliqua re creata, ut de ente rationis dicebamus, et optime Mayronis 1. dist. 30. q. 1. ubi ostendit, Deum dici dominum, creatorem etc. denominatione extrinseca, et q. 2. bene impugnat eos, qui dicunt, Deum referri ad creaturam formaliter per relationem realem quæ est in creatura, quæ relatio formaliter non refert, nisi id, in quo est; et ibidem ostendit, ad hoc ut Deus dicatur creator, non sufficere relationem rationis, quasi Deus esset creator, quia habet hoc ens rationis: ergo cum ens rationis habeat solum esse per operationem intellectus Deus non esset creator a parte rei; idem Gregorius conclusione 4. Dices: Deus per hoc quod est creator, ad aliud dicitur, et præterea quod creator est alterius creator: ergo refertur ad aliud. Respondet optime Mayronis: Deum dici ad aliud, et esse ad aliud, non per aliquid, quod formaliter sit in ipso, quomodo relativa dicuntur ad aliud, sed per aliquid quod est formaliter in alio, dicitur extrinseca denominatione ad aliud. Melius ergo D. Thomas 1. p. q. 31. art. 7. et contra Gentes c. 12. et 3. p. q. 2. art. 3., ibique Caietanus et Ferrariensis, Scotus 1. dist. 30. q. 2., Mayronis q. 1. art. 2., Soncinas 5. Metaph. q. 29., Fonseca 5. Metaph. c. 15. q. 1. sec. 7. in fine, docent, nullam esse relationem Dei ad creaturas realem. Probant: quia si in tempore aliqua relatio Deo adveniret, mutaretur. Sed Gregorius loco cit. q. 3. in fine, probatur docet, Deum ab æterno habuisse has relationes, et eas terminare ad creaturas possibiles, quia ut 2. q. docuerat, relatio realis non requirit terminum realem; res autem necessario sunt possibiles, et ideo Deus necessario habet relationem ad illas. Probatur ergo hæc sententia: nam terminus necessario requiritur ad specificationem et complementum relationis, quæ est essentialiter ordo ad terminum: ergo necesse est, ut extrema, inter quæ datur relatio realis, ita sint eiusdem ordinis, ut ad perfectionem saltem relativam eius quod refertur, necessaria sit existentia termini ac proinde aliquomodo pendeat a termino; at impossibile est, ut aliquid existens in Deo dependeat a creatura: ergo impossibile est, ut sit in Deo relatio realis ad creaturam. Confirmatur ratione Scoti: nam si in Deo est relatio realis ad creaturas etiam possibiles, illa relatio erit Deus, cum nihil sit in Deo, quod Deus non sit: ergo illa relatio est æque necessaria ac Deus ipse, et ita

haberet summam necessitatem essendi; sed illa relatio non potest esse maioris necessitatis in essendo, quam sit eius terminus: ergo æque necessario essent possibiles creaturæ atque ipse Deus, quod falsum. Nam propter quod unumquodque tale, et illud magis; omnis autem possibilitas aut necessitas creaturarum supponit necessitatem Dei: ergo Deus maioris est necessitatis, quam possibilitas creaturarum. Licet ergo multa quæ in Deo sunt, a nobis concipi non possint, nisi cum ordine ad creaturas, ut omnipotentia, scientia etc., hæc tamen revera non dicunt relationem realem in Deo.

Et ex his patet, quid dicendum sit ad illud, quod quærit Mayronis loco citato: an scilicet relatio sit extensa, et divisibilis. Si enim eius fundamentum est extensum, etiam eius relatio erit extensa, si secus, minime.

QUAESTIO QUINTA.

An terminus relationis sit aliquid absolutum vel respectivum.

In re quæ terminat relationem realem, v. g. in filio, est relatio filiationis et ratio absoluta substantiæ, et certum quoque est, illam entitatem quæ in re et absoluta et respectiva est, esse terminum; quæstio tamen est, quodnam ex illis terminet formaliter seu sit ratio formalis terminandi relationem.

Prima sententia est Caietani 1. p. q. 13. art. 7., Fonsecæ 5. Metaph. c. 15. q. 4. sec. 1., qui omnem relationem aiunt terminari ad alteram relationem oppositam. Favet Ferrariensis 2. contra Gentes c. 11., qui aliquas saltem relationes terminari ait ad oppositam relationem. Probatur primo: nam relationes in divinis non terminantur ad absolutum, sed ad relationes oppositas a quibus solum realiter distinguuntur; ergo nec in creatis. Secundo ex Aristotele, qui hoc capite ait: si a servo auferas omnia præter quod est esse servum, adhuc dominus ad illum referetur: ergo ablatis omnibus absolutis a termino, adhuc manet totum quod necessarium est ad relationem realem: ergo manet terminus: ergo relatio opposita est terminus. Tertio: si non terminaretur ad relationem: ergo correlativa non essent simul cognitione, nec qui definite cognosceret unum relativorum, cognosceret alterum, contra Aristotelem hic. Sequela probatur: quia cognitio relationis solum pendet ex cognitione fundamenti et termini: ergo si correlativum non est terminus, sine illo cognosci potest.

Dico primo: relationes non mutuæ, id est quæ non sunt ex utraque parte reales sed tantum ex una, ut creaturæ ad creatorem etc., terminantur ad absoluta, ita ut relatio quæ habet unum extremum, terminetur ad absolutum illius, quod autem relatione existente in altero denominatur extrinsece; ita Valentia 1. p. q. 13. puncto 3. ad 4., Ferrariensis loco citato, Niphus 5. Metaph. disp. 14., idem docet Aristoteles 5. Metaph. tex. 30., ubi intellectus ait, non refertur ad intelligibile, ut intelligibile est; est tamen contra auctores primæ sententiæ. Probatur: relatio non mutua, ante operationem intellectus est vera, et est realis relatio: ergo habet terminum verum et realem. Impossibile enim est relationem esse realem, nisi detur terminus realis non respectivus, quia in illo extremo, v. g. in creatore, non est relatio realis, nec relatio rationis, antequam ab intellectu fingatur. Ergo illa relatio habebit terminum absolutum. Respondet Caietanus loco citato: esse in illo extremo veram et realem denominationem extrinsecam provenientem a relatione existente in alio extremo, v. g. in creatura, et per hanc terminari relationem. Impugnat hoc Fonseca loco citato sec. 3., quia D. Thomas 2. contra Gentes c. 13. docet, a relationibus non posse aliquid denominari extrinsece; sed D. Thomas solum vult, non denominari res a relatione denominatione eo modo, quo denominantur res a loco locatæ, videlicet tanquam ab aliquo extrinsece adiacente. Contra Caietanum igitur argumentor: vel enim vult, per relationem rationis denominatam extrinsece terminari relationem realem, vel per ipsam denominationem extrinsecam formaliter. Si primum (quod illum velle censet Fonseca): ergo cum relatio rationis nec sit, nec denominetur ab extrinseco, nisi postquam concepta est, non dabitur terminus relationis realis, nisi per intellectum. Si secundum: contra est, nam extrinseca denominatio aliud non est, quam forma extrinseca rei, quæ tamen in altero extremo intrinsece reperitur: ergo ab eadem forma unum intrinsece, alterum denominatur extrinsece ut disp. de ente rationis dicebamus: ergo si relatio creaturæ terminatur per extrinsecam denominationem, quam tribuit Deo, re ipsa terminabitur a se ipsa. Confirmatur: nam hæc denominatio extrinseca vel est aliquid absolutum, et sic, cum illa terminet relationem, relatio terminabitur ad absolutum; vel respectivum, et sic si est realis relatio, in utroque extremo admittetur relatio, si rationis: terminare non potest relationem realem. Respondet Fonseca sec. 4. initio, Soncinas 5. Metaph.

q. 27. concl. 2.: relationem realiter terminari ad relationem rationis, quam ait convenire Deo etiam sine operatione intellectus, licet sine illa non existat, consequenter ad ea, quæ disp. 1. de Universalibus eum docere dicebamus. Contra est: nam nulla relatio realis terminari potest per terminum non existentem, ut q. 2. ex ipso Fonseca dicebamus: ergo multo minus per relationem rationis non existentem. Adde quod ostendimus disp. citata, ens rationis non convenire rebus, nisi per intellectum. Obiicit Caietanus: si relatio creaturæ ad Deum absolute terminetur: ergo sine cognitione Dei non posset cognosci hæc relatio, nec sine comprehensione Dei comprehenderetur creatura. Respondeo: non posse creaturam, ut creatura est, cognosci sine habitudine ad Deum, quamvis possit cognosci clare relatio creaturæ, et eius terminus solum obscure et abstractive, ut alibi explicabimus.

Dico secundo: etiam mutuæ relationes terminantur ad absolutum; ita Scotus 1. dist. 30. q. 1., Mayronis 1. dist. 29. q. 4., Soncinas 5. Metaph. q. 30. ad 2-dum, q. 32. concl. 1. Probatur primo: quia sicut relatio non mutua terminari potest ad absolutum, ita et mutua etc. Secundo: relativum dicitur definiri per terminum, ut docet Aristoteles 6. Top. loc. 45. et 84. et sec. 6. et ratio: in relationis ait definitione poni debet terminus, quod late probat Soncinas 5. Metaph. q. 32. concl. 1. Et ratio est: nam essentia relationis est habitudo ad extrinsecum: ergo eius essentia intelligi non potest sine termino extrinseco. Sicut enim res se habet ad esse, ita explicari debet definitione; sed non potest definiri per relationem oppositam: ergo relatio opposita non est terminus. Minor probatur: nam si definias patrem esse, qui habet filium; ergo cum filius sit is, qui habet patrem, et loco filii possumus ponere eius definitionem, sensus definitionis patris erit: pater est qui habet eum qui habet patrem, et sic definitum poneretur in definitione, et committeretur nugatio, ut q. 3. de arte dicebamus. Similiter daretur circulus in definitione, cum pater per filium, et filius per patrem, hoc est ignotum per ignotum definiretur. Respondent aliqui: in definitione relationum committi circulum, nec definitionem esse notiorem definito, ut expresse concedit Soncinas loco cit. q. 32. in fine primæ conclusionis, et manifeste sequitur, si relatio opposita ponatur in definitione relationis; sed errat, nam definitio omnis debet esse cognitio ignoti per notius. Tertio: nam simile in communi, imo ipsum relatum in communi, quod est

summum genus prædicamenti, necessario debet habere terminum, ut q. sequenti ostendemus; sed terminus, similis v. g. in communi, non potest esse nisi aliquod absolutum; si enim est aliqua relatio, illa non apparet quæ possit esse alia nisi simile in communi, et tunc ratio generica similis, esset terminus sui ipsius, ac proinde realiter a se distingueretur. Quarto: relatio consurgit posito fundamento et termino; sed relatio non sequitur proprie ad positionem alterius relationis: ergo illa non est terminus. Minor probatur: nam una relatio non præexigit aliam, imo sunt simul natura, et tamen terminus prærequiritur ad relationem.

Ad primum: concedo relationes divinas terminari ad oppositas relationes, sed hoc est in illis speciale, sicut et quod sint subsistentes et non accidentales relationes rationis. Ad secundum: ex illo documento Aristotelis solum colligitur, servum esse connotativum domini formaliter ut servus est, non vero quod terminus relationis domini, sit relatio termini; imo si per intellectum auferatur ab illo relatio servi, vel ab una albedine relatio similitudinis, adhuc esset sufficiens principium terminandi relationem oppositam. Ad tertium concedo posse cognosci relationem unam sine correlativo, nec definiri per correlativum sed per terminum, ut pater definietur esse is qui sibi similem in natura genuit, et similis quod habet qualitatem eiusdem speciei cuius ipsa est coëxistentem. Quod si aliqui authores docent, uno relativorum cognito, cognosci aliud, relationem definiendam per correlativum etc. id intelligi debet materialiter, id est per terminum, seu per id quod est correlativum, si habeat relationem oppositam, et eodem modo Aristoteles 6. Top. loco 64. et 65., duplum definivit per individuum, opinionem per opinabile, materialiter scilicet, id est per rem illam quæ est dimidia etc., quæ absoluta est. Obiicit Fonseca: ex his sequi, relativa non esse simul natura, quia ait entitas absoluta filii prior est relatione filiationis: ergo etiam paternitas quæ terminatur ad absolutam entitatem filii, erit prior. Respondeo: entitas absoluta filii, non est prior entitate relationis, cum sint penitus idem. Ex his apparet, quomodo intelligi debet quod Aristoteles docet, cognito uno relativo, cognosci id ad quod refertur; non enim sensus, quod cognita una relatione, cognosci debeat et altera, sed quod cognita relatione, cognosci debeat eius terminus, qui tamen ut diximus, non est opposita relatio.

QUAESTIO SEXTA.

An detur aliquod summum genus in hoc praedicamento, et quae ratio illius formalis.

Rationes difficultatis sunt: primo, nam relatio includitur in differentiis essentialibus inferiorum: ergo cum genus non debeat includi in differentiis, nec erit genus. Antecedens patet, tum quia totum esse cuiusvis relationis est ad aliud, ut ait Aristoteles hic: ergo et differentia relationis est ad aliud; tum quia ex Aristotele 4. Top. loco 4., 6. Top. loco 44. eorum quæ sunt ad aliquid, et differentiæ sunt ad aliquid, et ratio est, nam differentia relationum sumitur a terminis vel fundamentis, quæ includuntur essentialiter in relatione ut q. sequenti dicemus: ergo differentiæ relationum solum possunt consistere in aliqua habitudine ad talem terminum vel tale fundamentum. Responderi posset, sicut supra disp. 3. q. 5. et 4. q. 1.: differentias relationum esse incompletas et imperfectas, genera vero completa, et hanc rationem completam generis non convenire differentiis incompletis. Contra est: tum quia differentia relationis non potest esse incompleta, eo quod sit pars in compositione physica, caret enim physica compositione; solum ergo erit incompleta, quia est pars in compositione metaphysica, quod et generi summo convenit, cum sit pars specierum subiectarum: ergo similiter erit incompletum genus: ergo non erit extra rationem differentiarum incompletarum; tum quia, ut illo loco citato diximus, ex metaphysica compositione nulla integritas summi potest ad aliqua ponenda in prædicamento et alia excludenda, nam esse partem vel totum in compositione metaphysica reipsa non est esse partem, sed tantum per intellectum; id autem quod excluditur a prædicamentis, reipsa debet esse pars, et non tantum per intellectum. Secundo: quia, cum sola accidentia concreta constituunt prædicamentum, sequitur, relativum aliquod constituere summum genus, quod tamen sic oppugnatur. Nam, omne relativum debet habere correlativum ad quod terminetur: ergo etiam summum genus relationis habebit correlativum; hoc autem non potest esse aliqua species sub genere relationis, siquidem species subiectæ generi includunt essentialiter genus superius, nec ab eo differt realiter, omne autem relativum differt realiter a suo correlativo: ergo correlativum generis summi, est aliquid generalissimum, non

est enim ratio cur hoc potius, quam illud correlativum sit genus summum: ergo duo erunt summa genera relationum. Nam[1] relatione duo sunt saltem ratione distincta, quod scilicet sit accidens, et quod sit tale accidens, nempe quod ordinatur ad aliud; et sicut ex eo quod est accidens, habet quod sit in alio, ita ex eo quod sit relatio, habet quod sit ad aliud. Iam ergo, licet quatenus habet inesse, seu esse accidentis, sit aliquid reale, tamen quatenus dicit esse ad aliud non est ens reale, ut docet D. Thomas 1. p. q. 28. art. 1. in corpore, et art. 2., et ibi Caietanus, Canariensis, Soncinas 5. Metaph. q. 26., sed abstrahit ab ente reali et rationis, et ideo relatio ratione propriæ essentiæ, qua ab aliis prædicamentis distinguitur, est aliquid commune enti reali et rationis: ergo cum nihil univocum detur enti reali et rationis, summum genus huius prædicamenti non erit aliquod univocum. Antecedens probatur: nam *esse ad,* est commune relationibus rationis, in quibus tamen nihil est reale: ergo ratio huius prædicamenti, quæ consistit in esse ad, non est realis. Deinde esse ad, non est substantia, ut per se patet, nec accidens, quia omne accidens habet esse *in,* relatio autem secundum propriam suam rationem, per quam ab aliis accidentibus distinguitur, non dicit esse in, sed esse ad: ergo secundum propriam rationem *ad aliquid,* commune est enti reali et enti rationis.

Dico tamen: relationem constituere prædicamentum distinctum ab aliis, et ei convenire summum genus præcisum ab inferioribus, quod non sit commune entibus realibus et rationis. Probatur: quæcunque conveniunt essentialiter in aliquo, potest ab iis intellectus abstrahere rationem communem, in qua conveniant: sed omnia quæ in hoc prædicamento ponuntur, conveniunt in eo, quod sint ad aliud etc. Illa autem ratio communis, generica est, cum sit communis multis specie differentibus, nec habet aliud supra se genus, multas autem species sub se contineat, siquidem ab omnibus similibus v. g. ut similia sunt, abstrahi potest ratio similitudinis in communi, quæ autem sit ratio propria huius generalissimi. Ad primum dicemus.

Ad primam rationem dubitandi respondeo: genus huius prædicamenti non includitur in differentiis; genus enim istius prædicamenti nihil aliud dicit, quam accidentalem habitudinem rei ad terminum existentem prout existens est, abstrahendo ab omni alia ratione, et hæc est suprema ratio huius prædicamenti in qua omnes relationes conveniunt. Differentiæ vero divisivæ huius generis non sunt habitudo ad terminum existentem

[1] Adde: in

prout existens est, sed ad talem terminum quatenus talis est, ut quæstione sequenti dicetur; sicut enim in re, ad quam terminatur relatio et â qua relatio sumit differentiam specificam, diversa prædicata per intellectum distincta reperiuntur, ita et in relatione ad illam rem terminata, per intellectum distinguere possumus diversos gradus metaphysicos, prout ad diversa prædicata termini dicunt habitudinem. Et hoc est, quod Aristoteles ait 6. Top. loco 63.: cum genus ad aliquid assignatur, differentia ad quoddam tale assignari debet. Iam ergo differentia relationum sumitur in ordine ad terminum ut talis est, ratio vero generica in ordine ad terminum ut existens est; terminus ut talis est, non includit essentialiter existentiam, sicut nec reale ut tale eam includit essentialiter: ac proinde habitudo ad talem terminum ut talis est, non est habitudo ad terminum existentem prout existens est, et ita summum genus huius prædicamenti non prædicatur de differentiis illius, nec in illis includitur. Licet ergo aliqua relationis ratio transcendentalis respectu omnium positorum in hoc prædicamento, et etiam differentiarum includatur in ipsis differentiis, ut probat argumentum, ratio tamen summi generis non includitur.

Ad secundam respondet late Fonseca 5. Metaph. c. 15. sec. 4. q. 6., et illud quidem optime docet, solas rationes in individuo sumptas habere correlativa, rationem tamen in communi, seu relatum in communi, non postulare correlativum, imo nec omnes rationes in particulari habent correlativa, nam relatio creaturæ terminatur quidem ad Deum, non tamen est Deus correlativum creaturæ, cum non habeat relationem correspondentem ad illam; illud tamen male addit Fonseca, relationem in communi non habere terminum, et hoc est, quod aliqui aiunt, solas relationes in actu exercito habere terminum, non vero relativa in actu signato. Fundamentum Fonsecæ est: quia terminus relationis est correlativum; sed summum genus non habet correlativum, revera enim essent duo prædicata relationis: ergo nec terminum. Fallitur tamen, revera enim quodlibet relativum, etiam in communi sumptum, habere debet terminum ad quem referatur. Ratio est: nam sicut album, quale, quantum, includit essentialiter habere albedinem etc., ita relativum etiam in communi includit hoc, quod est habere relationem: ergo includit habere esse ad terminum existentem, in quo consistit essentia relationis: ergo sicut relatio nec est, nec concipi potest sine termino, ita nec relatum: ergo etiam relatum in com-

muni habet terminum ad quem referatur. Confirmatur: definitio relationis tradita ab Aristotele, quod scilicet sit id, cuius totum esse est ad aliud se habere, convenit summo generi relationis; sed quod se habet ad aliud, habet terminum: ergo relativum in communi habet etiam terminum. Unde recte Soncinas 5. Metaph. q. 32. concl. 1., Mayronis 1. dist. 29. q. 6. in fine docent: nullam relationem, nec quidem summum genus esse posse sine termino.

Respondeo ergo ad argumentum: summum genus huius prædicamenti non habere ullum correlativum, habere tamen terminum, ut probat argumentum, qui terminus non est aliqua species inferiorum. Terminus ergo relationis, seu relativi in communi, est absolutum, diversum a subiecto immediato relationis; huiusmodi enim terminus est extra essentiam relativi, et ex natura rei differt a relativo in communi. Quia vero non quodlibet absolutum potest esse terminus cuiuslibet relationis, absolutum enim identificatum relationi reali, non potest esse terminus illius, cum non distinguatur realiter, ideo addidi: absolutum diversum a subiecto, quodlibet enim absolutum, quatenus diversum ab aliquo subiecto relationis, potest esse terminus relationis, et ideo absolutum in communi sumptum cum aliqua determinatione est terminus relationis in communi. Eodem modo similitudo in communi respicit absolutum in communi eiusdem speciei cum absoluto, quod est fundamentum similitudinis. Ad fundamentum Fonsecæ respondeo: falsum esse, terminum relationis esse relationem, quod ipse assumit.

Ad tertiam respondeo: quod ad D. Thomam attinet, varias ipsius expositiones adfert Zumel 1. p. q. 28. art. 1. q. 2., Valentia 1. p. q. 2. De relationibus divinis, puncto 1.; quod ad rem igitur attinet, certum est primo: propriam rationem prædicamenti relationis non esse communem enti reali et rationis, nisi secundum vocem, et ita relationem, ut dicit *ad,* dicere aliquam realem rationem. Probatur: nam propria ratio formalis constitutiva huius prædicamenti non abstrahit ab ente reali et rationis, et secundum propriam rationem erit ens reale vel ens rationis. Antecedens patet: quia ratio abstrahens ab ente reali et rationis, generica esse non potest, cum nihil commune univocum detur enti reali et rationis; at certum est, non esse ens rationis, tollerentur enim omnes rationes[1] reales. Deinde, quidquid est de intrinseca ratione entis realis, est ens reale; sed *ad,* est de intrinseca ratione relationis realis, ut ex eius definitione patet: ergo etc. Confirmatur: relationes reales sunt a

[1] relationes

parte rei: ergo ordo realis ad terminum est a parte rei: ergo ratio, quam dicit *ad*, est a parte rei. Certum est secundo: relationem, in quantum est realis, seu dicit esse *ad*, includere in suo conceptu esse *in*, seu rationem accidentis, ac proinde ponere aliquid reale in subiecto. Sicut enim ens includitur in differentiis et modis omnibus per quos contrahitur: ita ratio accidentis, cum sit transcendens, includitur in omnibus modis realibus per quos accidens contrahitur ad diversa prædicamenta realia. Probatur: nam relatio secundum totum quod essentialiter includit, est ens reale, et non substantia: ergo accidens: ergo includit esse *in*, seu rationem accidentis. Confirmatur: ratio accidentis contrahi debet ad prædicamentum reale relationis per aliquid, quod sit reale, impossibile enim est, quod per aliquid non reale contrahatur ad esse reale; illud autem non est, nisi aliquid accidentale: ergo etc. Confirmatur: paternitas, ut paternitas, est quædam forma intrinseca illi quem denominat, non minus quam albedo est intrinseca albo, ut ait D. Thomas 2. contra Gentes c. 13.; et revera, nisi esset intrinseca, non referret subiectum ad terminum: ergo etiam ut relatio est, erit in subiecto. Ex his respondeo ad argumentum: rationem huius prædicamenti propriam, seu esse *ad*, esse accidens, et in ipsa ratione *ad*, includi rationem *in*, seu rationem accidentis realis.

QUAESTIO SEPTIMA.

Unde sumatur specifica et numerica relationum diversitas.

Circa diversitatem specificam certum est, ut recte Soncinas 5. Metaph. q. 31. et 32. conclus. 2., Mayronis 1. dist. 39. q. 5. art. 1. et 2.: terminum non esse differentiam essentialem relationis; ratio est: quia differentia debet esse pars inclusa in essentia et intrinseca rei, ut probat Soncinas illa q. 32.; sed terminus est extrinsecus et realiter distinctus a relatione: ergo etc. Et quamvis terminus ponatur in definitione relationis, tamen ut recte Soncinas citatus, non ponitur tanquam differentia, sed tanquam aliquid extrinsecum, in ordine ad quod sumitur differentia essentialis, sicut animal definitur, esse principium sentiendi, quamvis sensatio non sit illius differentia. Idem dico de fundamento, et ratio est: nam fundamentum est aliquid absolutum; at differentiæ relationis

debent esse ad aliud, ut q. sequenti explicabimus ex Aristotele. Nihilominus tamen certum est, gradum differentialem relationis, qui sola ratione distinguitur a gradu generico in eadem entitate, desumi debere vel a termino, vel a fundamento, vel ab utroque, quod verius est; non enim apparet aliud in ordine ad quod desumi possint, ut ex Aristotele ostendemus.

Dico igitur breviter: differentia specifica relationum desumi debet in ordine ad talem terminum quatenus talis est, et ad tale fundamentum quatenus tale est, ita ut differentia specifica relationis consistat in ordine ad talem terminum et tale fundamentum, quatenus talia sunt. Et quod desumatur in ordine ad terminum, docet Soncinas illa q. 32. concl. 1., et probatur ex Aristotele 6. Top. loco 44. et 45., ubi relativa docet definienda esse per terminum specialem et proprium, quod non de definitione relationis in genere intelligit, nam genera summa definiri non possunt; at si differentia specifica relationum non sumeretur ex termino speciali ut talis est, non deberet poni in definitione relativorum terminus specialis ceu talis, sicut in descriptione summi generis non ponitur aliquis terminus specialis ut talis, et ratio est, nam essentia relationis consistit in habitudine ad terminum, totum enim eius esse est ad aliud se habere: ergo differentia talis relationis consistet in ordine ad talem terminum. Quod vero sumatur etiam a fundamento specifica differentia, docet D. Thomas 1. dist. 26. q. 2. art. 2. ad 7. et probatur ex Aristotele 5. Metaph. tex. 20., ubi relationem dividit in tria genera, secundum triplicem rationem fundandi explicatam q. 3. Ratio est: nam relatio non minus intrinsecum est fundamento, quam terminus, siquidem relatio essentialiter est habitudo duarum rerum existentium: ergo sicut ratio communis relationis consistit in habitudine fundamenti ad terminum, ita differentia consistet in habitudine talis fundamenti ad talem terminum quatenus talis est; cuius reduplicationis causa patet ex quæstione præcedenti.

[1] fundamenta

Ex his sequitur, quoties termini relationum vel finita[1] sunt specie distincta, relationes etiam esse specie distinctas, ac proinde si pater et mater sunt diversa principia generationis, ita ut pater sit tantum activum, mater tantum passivum, ut vult D. Thomas 3. p. art. 4., relationem patris et matris differre specie, quod docet D. Thomas 3. p. art. 5. ad 3., et in filio ait, tantum ratione distingui duas illas relationes ad patrem et matrem, ut ibi Caietanus, Ferrariensis 2.

contra Gentes c. 11. late disputant; si tamen, quod verius est, et pater et mater active concurrunt, eorum relatio ad filium solo numero differt. Sequitur etiam ex dictis: immediate dividendum genus relationis in duas species, quarum alia fundetur in unitate et quantitate, alia in potentia et eius actu; has enim solas esse rationes fundandi relationem realem ostendimus q. 3. Harum deinde quamlibet subdividendam in varias species, prout res, inter quas reperiuntur hæ relationes, specie distinguantur. An vero divisio relationis in mutuam et non mutuam, æquiparantiæ et disquiparantiæ, sint divisiones generis in species essentiales, non facile est determinare. Ego tamen existimo non esse; tum quia relationes creaturæ ad Deum, propinguitatis, effectus etc., sunt eiusdem rationis, quas habent effectus creati ad causas creatas etc., et tamen respectu Dei non sunt mutuæ relationes: ergo accidentarium est, quod sint mutuæ vel non mutuæ; tum quia differentiæ relationum sumi debent a termino absoluto, per quem etiam definitur relatio: ergo non a relatione opposita; sed hæ differentiæ relationum, quod scilicet sint mutuæ, æquiparantiæ, sumuntur ab opposita relatione, siquidem mutua relatio est, cui in termino respondet alia relatio: ergo non sunt differentiæ essentiales, sed accidentales.

Circa differentiam numericam certum est: in eodem fundamento posse esse plures relationes specie distinctas, ut similitudinis, dissimilitudinis, quæ a numero differant, ex dicendis et dictis disp. 3. q. 4. patet. Illud tamen controversum est: an idem fundamentum plures numero habeat relationes eiusdem speciei, per quas referatur ad terminos numero diversos, ut: an pater, qui habet quinque filios, habeat quinque relationes numero distinctas vel unicam ad omnes. Fonseca loco cit. q. 5. sec. 2., et Scotus cum suis, ab eo citatus, putant, tot esse numero relationes, quot sunt termini numero diversi.

Dico tamen cum D. Thoma 3. p. q. 35. art. 5., Caietano ibidem, Soncinate 5. Metaph. q. 32. concl. 3., Nipho disp. 13., Gregorio 1. disp. 28. q. 2. ad 3.: in eodem numero fundamento non esse plures relationes numero a parte rei ad diversos terminos, sed unica reali relatione referri ad omnes terminos. Probant Thomistæ: quia plura accidentia solo numero distincta, non possunt esse in eodem subiecto, eo quod individuentur per subiecta. Sed certum mihi est, accidentia non individuari, seu

esse unum numero per aliquid a se distinctum, ut supra ostendimus. An vero possint accidentia solum numero diversa in eodem subiecto esse, alibi explicabimus. Fundamentum ergo nostræ sententiæ est: nam impossibile est multiplicare numero realiter relationem, nisi multiplicentur entitates, siquidem unum et ens convertuntur; sed relatio non habet entitatem distinctam a fundamento: ergo multiplicata entitate relationis, multiplicantur fundamenta, vel si fundamenta non multiplicantur, nec relationes realiter multiplicabuntur. Confirmatur: ab eo res habet unitatem, a quo entitatem; sed a fundamento habet relatio entitatem: ergo et unitatem. Et eodem argumento ostenditur, relationes specie distinctas in eodem fundamento, non esse distinctas numero a parte rei, quamvis per intellectum distinguantur, ut explicavimus disp. 3. q. 4. Est ergo realis relatio ad omnes terminos, nec facit intellectus ut fundamentum habeat relationem ad terminum, sed tantum, ut recte Caietanus loco cit. ad 3., distinguit illas relationes inter se.

Argumenta Fonsecæ quæ adfert sec. 1., et aliorum, facile solvuntur, si ostendamus, relationem incipere esse vel desinere sine ulla mutatione subiecti, per solam desitionem vel inceptionem intrinseci termini: unde, sicut cum incipit esse paries albus, nihil mutatur in alio albo præexistente, sed tantum illa entitas quæ ante erat assimilabilis albo quod produci poterat, sit similis albo iam producto, cum alteri albo existenti antea esset similis: ita cum desinit esse terminus, eadem entitas quæ erat similitudo, manet assimilabilis, non similis; et eodem modo in filio et patre etc. dicendum est, et ita nihil est absurdi, si eadem entitas, quæ semel est relatio, non sit relatio actualis postmodum. Tertium vero argumentnm Fonsecæ, quod scilicet darentur in eodem fundamento relationes distinctæ specie, non tamen numero, eodem modo solvi debet quo disp. 3. q. 4. ad secundum respondimus. Sufficit enim distinctio numerica per intellectum, licet a parte rei non sit numerica et realis multitudo. Ex his etiam solvitur argumentum Majoris 3. dist. 1. q. 1. n. 7. probatione 1-æ conclusionis: sequi scilicet ex dictis, idem numero corruptum naturaliter reproduci, si eadem relatione, qua ante referebatur pater ad filium iam mortuum, referetur ad filium postea genitum. Respondeo enim: illam entitatem, quæ est paternitas, non fuisse corruptam, ut q. 1. ad 1. dicebamus, nec de novo producitur, sed

solum illa entitas, quæ ante fuerat paternitas, et propter defectum termini desierat esse actualis relatio ad illum, iterum incipit esse relatio seu paternitas, ex eo solum, quod terminus ponitur, sine ulla mutatione intrinseca, ut ibi ex Aristotele diximus; et si sint plures filii, illa entitas, quæ ante erat paternitas respectu unius, iam est paternitas respectu plurium.

QUAESTIO OCTAVA.

De divisionibus relationis.

Dividitur relatio in mutuam et non mutuam, æquiparantiæ et disquiparantiæ, quas explicat Fonseca in Instit. et 5. Metaph. c. 15. q. 6. sec. 2. Præterea relationes aliæ sunt secundum esse, quæ constituunt hoc prædicamentum et sunt quorum totum esse est ad aliud se habere; aliæ secundum dici, quæ etsi sint res absolutæ in se, quia tamen explicari non possunt sine habitudine ad aliud, ad quod tanquam ad finem vel causam formalem extrinsecam ordinantur, idcirco quasi nomine relativo appellantur, ut anima, potentia, quæ ordinantur ad compositum vel ad operationes. Et huiusmodi relativa secundum dici sunt illa, quæ prima definitione in hoc capite ab Aristotele allata explicantur, et omnia illa, quæ vulgo dicuntur habere relationem transcendentalem. De relationibus extrinsecus advenientibus Scoti, agemus disp. 8. Solum ergo hic difficultas est ut explicemus: an sint, et quid sint relationes transcendentales, et quomodo a prædicamentalibus distinguuntur?

Prima sententia est Caietani 1. p. q. 28. art. 3. et communis Juniorum, qui aiunt: præter relationes prædicamentales et accidentales dari alias transcendentales, et illas esse de essentia absoluti, quod etsi varie a recentioribus explicetur, maxime probabilis tamen explicandi modus est talis. Has relationes transcendentales esse de essentia absoluti, non quod sint genera vel differentiæ absolutorum, transcendentia enim non possunt esse genera vel differentiæ; dicuntur ergo esse de essentia absoluti, eo quod nihil sit in absoluto, quod essentialiter et secundum proprium conceptum non sit simul *absolutum et respectivum, et ita potentia, scientia etc. et qualitates* et tales qualitates essentialiter sunt aliquid absolutum et respectivum. Quod ut explicent, aliqui notant, absolutum sumi posse dupliciter: primo ut opponitur relativo, quod respicit aliud

tanquam terminum, et subiectum refert ad illum; secundo ut opponitur relativo, quod refert subiectum ad id, quod non est pure terminus, sed causa vel effectus. Dicunt ergo: relativa transcendentalia esse absoluta, si absolutum sumatur primo modo, ut scilicet absolutum opponitur relativo, quod respicit terminum. Sola enim huiusmodi absoluta sunt, quæ in prædicamento relationis collocantur, ea enim respiciunt illud non tanquam causam vel effectum etc., sed tanquam terminum, quod ex eo probant: quia relativa sunt simul natura, et ex cap. de Priori, ea sola simul sunt natura, quæ non sint sibi mutuo causæ vel effectus: ergo unum relativum prædicamentale non respicit aliud tanquam causam vel effectum, sed tanquam terminum, et ideo ait Fonseca citandus, relatio patris non respicit filium tanquam causa effectum, quia relatio patris non est causa filii. Si vero respectivum sumatur secundo modo, relationes transcendentales seu relata, transcendentaliter respicere aliud, ac proinde non esse absoluta, prout absolutum opponitur relativo secundo modo, quia respiciunt aliud ut causam vel effectum etc., nam materia respicit formam ut causam formalem, potentia respicit actum tanquam finem, actus respicit obiectum tanquam causam, quæ mediante specie producit actum, denique omnia accidentia respiciunt subiectum tanquam causam materialem. Et hanc expositionem innuit Fonseca 5. Metaph. c. 15. q. 1. sec. 4., et breviter tradit Caietanus loco citato, nec apud ullum Caietano antiquiorem vidi mentionem relationis transcendentalis quamvis rem ipsam etiam doceat Javellus 3. Metaph. q. 1. ad 1., favet D. Thomas 1. p. q. 77. art. 3., ubi potentiam ait ordinari ad actum, et 1. 2-æ q. 53. art. 2., habitus ait, importat ordinem ad aliud.

Probatur hæc sententia primo: nam ex communi sententia, potentia et habitus specificantur ab actibus, et in ordine ad illos definiuntur ex Aristotele 2. de Anima tex. 33.; at si non respicerent actum, nec referrentur ad illum, non specificarentur per illum: ergo referuntur, seu quod idem est, habent aliquam relationem ad illum. Confirmatur: nam hæc et similia intelligi non possunt secundum essentiam sine ordine ad obiectum et actum: ergo essentialiter referuntur ad illa. Secundo: ideo pater esse dicitur relativum quid, quia est alicuius pater: ergo similiter eo quia potentia est alicuius effectus, et causa alicuius causati causa, ideo erunt relativa. Quod vero huiusmodi relationes non sint prædicamentales, probant: tum

quia essentia unius prædicamenti non potest includi in essentia alterius prædicamenti, siquidem ut supra ostendimus, prædicamenta sunt impermixta; at hæc relatio est essentialis qualitati, ut potentiæ, substantiæ etc.; tum, quia relatio prædicamentalis est ad terminum ut terminus est, non ut causa vel effectus, et præterea debet habere terminum actu existentem, quæ tamen non requiruntur in his relationibus, siquidem potentia dicit ordinem ad actum, quamvis nullus actus existat. Secundum hanc igitur sententiam, omnium principium operandi dicit relationem transcendentalem, et cum nulla sit res, quæ non sit principium alicuius operationis, vel saltem non sit prædicamentum receptum alterius, nulla erit res quæ talem relationem non habeat.

Secunda sententia est: nullas dari relationes essentiales rei absolutæ; ita optime Scotus Quodl. 13. §. „De 3. articulo," ubi ait, quod licet relatio et absolutum possint esse idem, unum tamen non potest esse de essentia alterius, quia inquit, idem esset essentialiter ad se, et essentialiter ad alterum, et in 4. dist. 12. q. 1. in probatione tertiæ conclusionis: contradictio est, ait, in ratione absoluti includi aliquem respectum, quia tunc idem esset absolutum et respectivum; et ad primam conclusionem ait, absurdam esse et sine intellectu illam quæstionem, qua quæritur: an relatio inhærentiæ sit de essentia accidentis, cum nullus respectus sit de essentia rei absolutæ; idem Antonius Andreas 7. Metaph. q. 1., Durandus 4. dist. 12. q. 1. §. „Ideo dicendum aliter," et 1. dist. 30. q. 2., id quod essentialiter est absolutum, ait, non posse esse respectivum essentialiter; Javellus 5. Metaph. q. 23. concl. 3., ubi omnem respectum realem, ait, ad hoc prædicamentum pertinere; Soncinas 7. Metaph. q. 1. concl. 2. in fine, adfert tanquam absurdum, omne accidens esse relativum, et q. Metaph. q. 22. præsertim ad 1. ait, non posse idem esse absolutum et respectum essentialiter, et loquitur de relatione actus ad obiectum; Zabarella 1. de mat.[1] 1. c. 9. ad finem, late probat ex Averroë, nullam esse relationem potentiæ et actus, nisi rationis; denique Soto hic q. 1. §. „Ad quæstionem," M[2] 1-a 2-dæ q. 1. art. 3. docent: potentiam, actum, quæ *(exempla)* sunt in primo argumento primæ sententiæ, esse mere absoluta, a nobis tamen explicari per ordinem ad aliud.

[1] De methodis

[2] Medina

Dico breviter: nullam esse necessitatem admittendi relationes transcendentales, quæ sunt de essentia absoluti, ac proinde, ne otiosæ sint, omnino tollendas esse. Dixi: quæ sunt de essentia,

nam q. 6. ad 1. ostendimus, admittendam esse aliquam rationem transcendentalem respectu generum et differentiarum prædicamenti relationis. Probatur conclusio primo: nam non alia est ratio propter quam communiter ponuntur hæ relationes, nisi quia ratio potentiæ, habitus etc. sine ordine ad actum nec esse, nec intelligi possunt, quocirca realis respectus videtur illis esse essentialis; sed hoc habet manifestam instantiam. Nam imprimis vera et perfectissima ratio omnipotentiæ reperitur in Deo, et hoc sine ulla vera et reali relatione ad creaturas, quarum est productiva, siquidem, ut supra ostendi, nulla est in Deo realis relatio ad creaturas; similiter Deus vere et proprie intelligit creaturas, et eius essentia est actualis cognitio illarum, et tamen non dicit ullam relationem ad creaturas: ergo sicut, licet nulla sit realis relatio in Deo ad creaturas et nihilominus a nobis concipi non potest omnipotentia, intellectio Dei, sine ordine ad creaturas: ita dicere possumus in creatis, siquidem non est de essentia potentiæ, habere ordinem essentialem ad obiecta. Confirmatur: nam imago Cæsaris repræsentat illum: ergo, si ex eo quod actus intellectus repræsentat obiectum, dicet relationem transcendentalem ad illud, etiam imago Cæsaris dicet ad Cæsarem: at incredibile est, colores ex eo solum quod tali ordine disponantur, aliquid essentiale acquirere de novo, ac proinde sibi identificatum: ergo bene potest esse, ut aliquid repræsentet alterum sine ulla ratione transcendentali. Similiter serra etc. deberet dicere relationem transcendentalem ad scindendum. Confirmatur secundo ex dictis disp. 3. de Prædicamentis dicto 2.: ratio potentiæ, etiam identificata substantiæ, est ratio accidentalis, ut ibi ostendimus: ergo non est essentialis substantiæ, nulla siquidem substantia essentialiter constituitur ex accidentibus. Probatur secundo: nam si verum est, totum esse potentiæ, actus etc. esse ad aliud: ergo, cum relatio prædicamentalis sit illa, cuius totum esse est ad aliud, hæc relatio prædicamentalis erit: consequenter accidentalis, et non essentialis etc.; si autem est aliquid absolutum in potentia: ergo male dicunt, nihil esse in illa re, quod non sit respectivum. Respondet Javellus loco citato: totum esse ad aliud, non tanquam ad terminum, quod est proprium relationis prædicamentalis, et repugnat ut idem sit respectivum termini et ab illo absolutum: totum ergo est ad aliud tanquam ad subiectum effectivum, et talis respectus non repugnat, ait, absoluto. Ad idem recidit, quod ait Fonseca supra, quia inquit filius non refertur ad patrem, ut causam, cum relatio patris, ad

quam formaliter refertur, non sit causa filii vel relationis illius, sed tanquam ad terminum. Sed contra est: nam, ut supra ostendimus, terminus relationis non est opposita relatio, sed absolutum: ergo, cum creatura ad creatorem referatur tanquam ad causam, et filius similiter ad patrem tanquam ad producentem, referri ad aliquid tanquam ad causam, non impedit, quominus sit relatio prædicamentalis. Confirmatur ultimo: nam ea omnia, propter quæ excogitata est relatio transcendentalis, facilius sine illa explicantur, videlicet specificatione potentiarum, habituum etc., nec ullus eorum, qui tales relationes admittit, sufficienter eas hactenus explicavit.

Ad argumenta primæ sententiæ respondent aliqui Iuniores: iis convinci, potentiam, habitum etc. dicere relationem realem prædicamentalem ad suos actus, et ita specificari ab iis, quia ut supra diximus, relatio sumit speciem a termino. Contra est tamen: nam sæpe existit potentia, eius actu realiter non existente: ergo, cum ad relationem realem necessarius sit terminus realis, tum non dicent relationem realem ad actus. Ad primum ergo respondeo: quamlibet potentiam, habitum et actum ex sua propria et intrinseca entitate esse talem vel talem, sicut quælibet substantia seipsa est talis species entis, ut homo, lignum, ignis etc.: ita ergo quælibet potentia seipsa et sua entitate est talis, ut sit principium talis caloris, et actus seipsa est talis entitas, ut v. g. sit repræsentativa huius vel illius obiecti, pondus ad hoc vel illud obiectum, et ideo speciem physicam habent ex propria entitate. In hac tamen entitate physica potentiæ, actus etc. distinguit intellectus gradus genericos et specificos, quæ distinctio fieri non potest, nisi in ordine ad diversos actus, diversa obiecta etc. Quemadmodum enim in substantiis diximus disp. 2. de Universalibus q. 2. dub. 5., gradus genericos et specificos desumi in ordine ad aliquos effectus, ita ut eadem natura, concepta ut principium sensationis sit animal, ut discursus, homo etc. et tamen hi gradus substantiales sunt, et ideo solum hoc modo desumuntur prædicata essentialia, quia nos rerum quidditates non intuemur, ac proinde per effectus vel causam etc. debemus venari diversos gradus illarum substantiarum: ita similiter in his accidentibus dicendum est, hæc omnia esse rationes absolutas, quæ a Deo et angelis sine ulla relatione cognoscuntur, nos tamen non posse in illis concipere gradum genericum et specificum, nisi in ordine ad talem effectum, ad tale obiectum, vel in ordine ad diversum modum tendendi in obiectum. Seipsa ergo hæc potentia distincta est ab alia,

hic actus ab alio, ut scientia est talis qualitas seipsa distingta ab albedine, quamvis nos illius ultimam differentiam concipimus ad actus evidentes, sicut albedinem in ordine ad disgregationem visus. Similiter actus imaginativæ potentiæ, visivæ, intellectus, seipsis sunt diversæ entitates, nos tamen rationes genericas et ultimas differentias eorum actuum definivimus ex diverso modo tendendi ad obiecta, ut quod tendat in obiectum per species materiales vel immateriales, per species immediate sumptas ab obiecto, vel mediante altero sensu dilatas. Et hoc modo optime explicatur et intelligitur specificatio potentiarum, habituum, actuum sine ulla relatione transcendentali, quia scilicet specificare potentiam per actus, non est aliud quam distinctionem gradus generici et specifici in eadem entitate fieri ab intellectu per aliqua extrinseca, nec intelligi posse tales gradus metaphysicos sine talibus extrinsecis; sicut in universum ostendimus, ea quæ solum per intellectum distinguuntur, semper in ordine ad extrinsecum distingui debere, ut in Deo bonitatem, sapientiam etc. q. 2. de Universalibus dub. 5.; ex quo inferre, quod habeant relationem transcendentalem, omnino improbabile est, nec voluit D. Thomas et Aristoteles. Sicut ergo ex imperfectione nostri intellectus oritur, ut quod revera respectivum non est in Deo, concipiamus cum respectu aliquo, ita in præsenti. Ad secundum in expositione textus diximus, non sola relativa, sed etiam denominativa omnia dici ad convertentiam, ut album est albedine album etc., ut recte Scotus in præced. q. 26.; licet ergo omnia relativa dicantur ad convertentiam cum suis relativis, non tamen sola relativa dicuntur ad convertentiam, imo relativa, quæ carent correlativis, ut sunt quæ referuntur relatione non mutua, et etiam ipsum summum genus relationis, non dicuntur ad convertentiam cum alio relativo, sed tantum cum termino.

Disputatio VII.

DE QUALITATE.

Aristoteles hoc capite definit qualitatem dicens: eam esse, a qua res denominantur quales. Quatuor species qualitatis enumerat. Primo: habitum et dispositionem. Illa est qualitas difficile mobilis a subiecto, hæc dispositio facile mobilis; unde, ait, ex

dispositione fieri posse habitum, non contra, ac proinde habitus, ait, videtur esse quædam dispositio. Secundo: naturalem potentiam et impotentiam. Illa est qualitas disponens subiectum ad operandum; hæc est naturalis quædam imbecillitas ad resistendum contrario. Tertio: passibilem qualitatem et passionem; et sunt qualitates, quæ vel movent sensum, vel ex aliquo motu oriuntur; et illa quidem diu durat passibilis qualitas, passio vero statim transit, seu facile mobilis est a subiecto, ut color natus ex verecundia. Quarto: formam et figuram, quæ non sunt aliud, quam determinationes quantitatis per aliquos terminos, et communiter distinguuntur, quod figura sit terminus quantitatis secundum se, forma vero sit terminus quantitatis in aliqua materia spectatus; quamvis hoc discrimen Aristoteles non assignet. Addit Aristoteles, rarum et densum, lene et asperum etc. non esse qualitates, quamvis 7. Phys. tex. 11. raritatem dicat esse qualitatem, sed de hoc alibi. Deinde definit qualia esse ea, quæ a qualitate denominantur. Ultimo assignat tres proprietates qualitatis. Prima est: habere contrarium; calor enim frigori contrarius est; ait tamen non omnes qualitates habere contrarium, nam colores medii inter album et nigrum contrarii non sunt; et notat, contraria debere esse in eodem prædicamento. Secunda est: qualia suscipere magis et minus; an vero in abstracto suscipiant magis et minus disp. de different. q. 1. diximus et latius 1. de generatione. Tertia: a qualitate res dicuntur similes vel dissimiles, id est ratione qualitatis (licet non solius, ut disp. præcedenti q. 3. dixi) convenit rebus relatio similitudinis et dissimilitudinis.

QUAESTIO PRIMA.

In quo consistat ratio formalis huius generis generalissimi.

Quamvis multæ species qualitatis sint notissimæ, essentia tamen qualitatis in genere obscurissima est. Ratio difficultatis in hac quæstione est, nam qualitas interdum sumitur pro quacunque differentia rei, ut initio de differentia dixi, et si hoc modo sumatur qualitas, certum est, non esse genus summum huius prædicamenti, nam qualitas hoc modo sumpta reperitur in omnibus prædicamentis: ergo, cum etiam substantiæ habeant differentias essentiales, et illæ ut disp. 3. q. 5. diximus, non sunt rationes acci-

dentales, ad hoc prædicamentum accidentis pertinere non possunt: ergo genus summum prædicamenti non sumitur ita late, ut contineat omnes differentias omnium rerum. Secundo sumitur qualitas pro affectione aliqua, sub qua continentur sensibiles qualitates, potentiæ, habitus, virtutes etc.; at his omnibus affectionibus aliquam rationem communem univoce assignare non possumus, vel hactenus assignata non est: ergo nullum datur summum genus huius prædicamenti. Minor probatur: nam si quæ est talis ratio, maxime illa erit, quam Aristoteles explicat, quod secundum illam res quales esse dicuntur; at id nullius est momenti, nam nisi explicetur, quid sit quale, et in quo consistat eius natura distincta a concretis aliquorum accidentium, natura qualitatis manebit obscura; quale enim nihil magis notum est qualitati. Unde Aristoteles hoc capite: quale ait esse, quod a qualitate denominatur, et ideo committit circulum in definitione qualis et qualitatis, quod nihil aliud est, quam ignotum per ignotum explicare.

Fonseca 5. Metaph. c. 7. sec. 3. colligens numerum prædicamentorum, in eo videtur ponere rationem summi generis qualitatis, quod sit accidens absolutum, intrinsecum subiecto, non a materia sed a forma proficiscens. Per illud *accidens* distinguitur a substantia, per *absolutum* a relatione, per illud *intrinsecum* a sex ultimis prædicamentis, quæ putat esse intrinseca,[1] per illud *non a materia* distinguitur a quantitate, quæ sequitur materiam. Sed revera hæc non expediunt rem, nam primo: figuram ait esse qualitatem, quæ tamen re non distinguitur a quantitate, ac proinde sequitur idem principium, quod quantitas, scilicet materiam; deinde quædam species quantitatis, scilicet tempus, non sequitur materiam, reperitur enim in spiritualibus sine ulla materia, et cum sit passio motus, etiam in rebus materialibus non provenit a materia, sed a forma accidentali motus; ad hæc: ubi, quando, passio etc. sunt accidentia intrinseca subiecto, ut ostendam, nec minus absoluta, quam habitus, vel potentiæ etc. ergo non sufficienter distinguit Fonseca rationem genericam huius prædicamenti ab aliis prædicamentis.

[1] extrinseca

Dicendum ergo est: per hoc, quod qualitas sit accidens absolutum, recte distinguitur a substantia et relatione; per hoc, quod eius esse sit perfectum, nec consistat in fieri, ut calefactio, sed in facto esse, distinguitur ab actione et passione, quæ sunt viæ ad terminum, et consistunt in fieri; per hoc, quod non repugnat ei esse indivisibilem in ordine ad se, distinguitur a quantitate. Ut vero ab ubi

et quando distinguatur, sciendum est: inter absoluta accidentia intrinseca, quædam esse communia rebus omnibus, et quoniam eo ipso quod res existunt illis conveniunt, nasci videntur ex rerum ipsarum existentia; alia sunt accidentia magis specialia, orta ex rationibus particularibus rerum, quæ propterea in paucioribus inveniuntur. Primi generis sunt ubi et quando; nam eo ipso quod res existit, aliquod ubi habere debet, ut in physicis ostendemus, et similiter durationem aliquam, quæ significatur per quando. Hæ ergo sunt communes affectiones rerum, atque ideo non sunt qualitates, siquidem per qualitatem specialis aliqua rei affectio significari solet; ut enim qualitas essentialis solum dicitur specialis forma et differentia rei, ita qualitas accidentalis solum dicitur specialis forma accidentalis rerum, qualis non est ubi et quando. Et ideo ait D. Thomas 1. 2-dæ q. 49. art. 2. qualitatem consistere in aliqua determinatione substantiæ, ex quo apparet, qualitatem distingui ab ubi et quando per hoc, quod sit specialis affectio subiecti. Ex dictis ergo sic describi potest summum genus huius prædicamenti et eius essentialis ratio sic explicari: qualitas est specialis rei accidentalis, absoluta, perfecta et secundum se extensionem non requirens affectio, per quas particulas distinguitur ab omnibus prædicamentis præter situm et habitum, quæ cum nihil contineant, quod vel ad relationem vel ad ubi non spectent, non fuit abbenda alia particula per quam excluderentur. Nec alia ratione descriptio hæc probanda est, quam quod per eam sufficienter distinguitur hoc prædicamentum a reliquis omnibus, atque ex his constat, quale in concreto definiendum esse, quod sit id, quod habet specialem accidentalem etc. affectionem. Quod vero hæc ratio sic explicata sit ratio summi generis, probatur: nam super qualitatem sic descriptam non invenitur aiiquod prædicamentum univocum, siquidem ens, accidens absolutum, non sunt univoca, ac proinde nec summa genera; si quis tamen inveniat aliquod universalius prædicamentum, efficiet, qualitatem non esse summum genus. Et ex his etiam solvitur ratio dubitandi; assignavimus enim rationem summi generis huius prædicamenti. Quod Aristoteles qualitatem descripsit esse illam, secundum quam quales dicimur; supponit, vulgarem esse notitiam qualitatis in concreto, ac proinde per illud definivit qualitatem.

QUAESTIO SECUNDA.

An species qualitatis recte enumerentur? et expositio singularum.

Explicabimus prius singulas species qualitatis, et tunc apparebit, an sit sufficiens hæc divisio. Illud tamen cum Fonseca 5. Metaph. cap. 14. q. 1. sec. 4. adverto: Aristotelem in enumerandis speciebus qualitatis, non servare ordinem naturæ; prius enim ponere debemus potentiam, quæ est primum principium operandi et supponitur ab habitu. Primo ergo circa habitum et dispositionem, omissis variis acceptionibus dispositionis, de quibus Aristoteles 5. Metaph. tex. 24., D. Thomas 1-a 2-dæ q. 49. art. 1. ad 3., et similiter variis acceptionibus habitus, de quibus Aristoteles tex. 2. 5. ibidem, circa hanc speciem primo explicandum est: quænam qualitates contineantur in hac specie. Aliqui existimant, in hac specie poni omnes qualitates bene vel male afficientes subiectum in ordine ad se vel in ordine ad operandum, ita ut hæc sit differentia contrahens genus summum ad hanc speciem. Probant: nam Aristoteles loco citato habitum dicit esse, quo bene afficimur in ordine ad eos,[1] vel in ordine ad operandum. Contra est: nam nulla omnino est qualitas, quæ non faciat bene vel male se habere subiectum in ordine ad se, vel in ordine ad aliud. Nam potentia bene se habere facit subiectum in ordine ad operandum; figura subiectum bene se habere facit in ordine ad pulchritudinem etc., vel si careat membrorum debita proportione, male se habere facit.

[1] ad nos,

Existimo igitur, in hac specie, quam dispositionem appellare possumus, largo modo sumendo nomen dispositionis cum D. Thoma loco citato et Aristotele citato, qui habitum etiam dispositionem vocat, in hac inquam specie, qualitates, quæ afficiunt potentiam naturalem quam supponunt in ordine ad aliquam operationem, seu ad effectum producendum vel recipiendum, collocari. Probatur: quia nulla alia differentia constitutiva huius speciei assignari potest præter datam. Ad Aristotelem vero respondeo: ibi enumerare ipsum varias acceptiones habitus inter quas una est, quod interdum sumatur pro omni dispositione bene vel male afficiente subiectum in ordine ad se, vel in ordine aliud; hic tamen non tam large sumitur. Dixi: sive recipiendum, quia non solæ qualitates, quibus disponitur potentia activa ad agendum, sed et quibus potentia passiva ad recipiendum disponitur, in hac specie collocantur, et ideo

ait Aristoteles, calorem esse dispositionem materiæ ad recipiendam formam. Dices: morbus et sanitas in hac specie collocantur ab Aristotele, et tamen ad nullam operationem innuant,[1] cum non sint activa. Respondeo cum Fonseca cit. sec. 4. ad. 1., hæc non poni in hoc prædicamento, quia sunt aggregata quædam ex pluribus qualitatibus; quælibet tamen illarum qualitatum etc., quæ sanitatem et morbum efficiunt, potentiam passivam disponunt ad conservandam vel abiiciendam vitam, sicut materia per qualitates disponitur ad recipiendam vel abiiciendam formam, qua de causa Aristoteles dixit, sanitate disponi hominem in ordine ad se, conservandum scilicet.

[1] juvant

Difficultas tamen esse hic potest: an hæc secunda species qualitatis, quæ de specie largo modo dici potest, essentialiter an solum accidentaliter dividatur, per facile et difficile mobile; ac proinde an dispositio presse sumpta, pro qualitate scilicet afficiente potentiam etc. facile mobili a subiecto, specie distinguatur ab habitu, quæ est qualitas afficiens potentiam etc. difficile mobilis, an inquam hæc, essentialiter distinguantur. Multi apud Fonsecam loco cit. q. 2. sec. 1. aiunt, facile et difficile mobile, esse solum accidentales differentias, ac proinde habitum et dispositionem non distingui essentialiter. Ego tamen cum D. Thoma 1. 2-dæ q. 49. art. 2. ad 3., Thomistis ibi, Soto hic, Fonseca loco citato, existimo: hanc primam speciem qualitatis essentialiter dividi per facile et difficile mobile secundum naturam, non vero per facile et difficile mobile ex accidente. Primum probatur: quia non potest eadem qualitas ex natura sua esse facile et difficile mobilis a subiecto: ergo qualitas ex natura sua facile mobilis essentialiter differt a qualitate ex natura sua difficile mobili. Secundum probatur: nam eadem omnino qualitas secundum speciem, ex sola diversitate subiecti potest interdum facile, interdum difficulter amoveri a subiecto, ut calor ab igne difficile mobilis est, ab aqua facile; ergo solum accidentaliter differt qualitas facile vel difficile mobilis ex accidenti. Verum tamen est, quod aliqua ex natura sua difficile mobilia, per accidens facile amoveantur a subiecto, ut virtus, scientia etc. antequam frequenti usu robustior evadat; et ita habitus remissus et intensus solum accidentaliter differunt; sed quænam qualitates sint natura sua facile vel difficile mobiles, difficile est explicare. Illud in communi dici potest: qualitates, quæ semel productæ non egent actuali concursu causæ secundæ ut perseverent, difficile mobiles esse natura sua, licet ex

accidenti, ut: quia sunt in subiecto raro etc. facile corrumpi possint a contrario etc.; quæ autem pendent in conservari a concursu causæ secundæ, ex natura sua sunt facile mobiles, quia facile potest abesse agens, vel concursus illius necessarius ad conservationem.

Ex quo apparet: habitum esse dispositionem potentiæ ad operandum non pendentem in conservari a causa efficiente secunda, et ita esse difficile mobilem, quales sunt omnes habitus intellectus, etiam opinativi (licet Fonseca sec. 2. male neget esse habitus); item species intelligibiles etc., quæ non requirunt actualem concursum efficientis ut perseverent. Dispositionem esse pendentem a causa secunda, et ideo facile mobilem, quales sunt species visibiles, qualitates quæ producuntur per actum cognoscendi etc., ut notat Soncinas 9. Metaph q. 21. ad 4., nam hae qualitates pendent ab actuali concursu potentiæ producentis, quæ facilius intelligentur ex dicendis disp. 5. in Posteriora q. 1. Secundo: potentiam Aristoteles 5. Metaph. tex. 17. et 9. Metaph. tex. 2. varie sumi ait, et in universum, ut nomen ipsum indicat, debet esse principium alicuius vel producendo vel recipiendo illud. Cum vero multa possint esse principia productiva operationum, ut v. g. intellectionis principium productivum est et intellectus, et secundum multos, habitus et etiam species intelligibiles: certum est, in hac specie non collocari quaslibet potentias operativas, sed solum potentiam quæ est principium primum operandi accidentale; unde habitus et species etc. sunt principia secundarum operationum, et supponunt realem potentiam ac naturalem, eamque juvant et complent; unde homo operari potest sine habitu, quamvis facilius operetur, si adsit habitus. Quamvis igitur sæpe ab Aristotele etiam habitus potentia nuncupetur, ut illa disp. 5. q. 5. dub. 3. dicemus, non tamen est potentia eo modo, quo hic suminus nomen potentiæ. Vocatur ab Aristotele hæc species potentia naturalis, quia sæpe hæc qualitas inest a natura, licet non semper; calor enim in aqua præter naturam inest, et tamen non minus est potentia calefactiva, quam dum est in igne.

Quærunt aliqui: an potentiæ identificatæ substantiæ sint in hac specie qualitatis, ut potentia receptiva materiæ, informativa formæ, et intellectus ac voluntas identificata animæ, atque etiam potentia aliqua effectiva identificata illi, qualem admitti, debere, alibi ostendimus; siquidem substantia immediate producit multos effectus, et in se recipit suas passiones etc., et quamvis intellectus et voluntas ex

natura rei distinguerentur ab anima, adhuc tamen admitti deberet immediatus concursus animæ ad intellectionem et volitionem etc., ut alibi ostendemus in libris de Anima. Ego breviter existimo hic collocari, nam identitas cum substantia non impedit ut ex disp. 3. q. 4. patet, et ut recte Zabarella cit. disp. præced. q. ult. ait, etiam potentia materiæ accidentalis est. Variæ autem sunt species potentiarum naturalium, cum aliæ sint cognoscitivæ, aliæ appetitivæ, loco motivæ, receptivæ, productivæ aliorum effectuum etc. Impotentia autem, licet interdum sumatur pro negatione potentiæ, ut sumit Aristoteles 5. Metaph. citato, hic tamen sumitur pro qualitate facile cedente contrario, ut molities non obstat, sed potius iuvat ad divisionem, et talem dicit Aristoteles esse imbecillitatem naturæ eorum, quæ facile cedunt contrario, nec possunt resistere illis. Ex quo patet, male Fonsecam loco cit. q. 1. sec. 4. ad 3. negare molitiem esse impotentiam, nam quod ex Aristotele 2. de Generat. tex. 8. adfert, ubi molities dicitur esse qualitas tertiæ speciei, non obstat, ut ex solutione primæ obiectionis patebit. Ex his patet, potentiam et impotentiam non differre essentialiter, nam impotentia vis quædam est positiva influens in effectum, dicitur tamen impotentia, quia iuvat ad effectum parum congruentem subiecto.

Tertio: passionem Aristoteles 5. Metaph. tex. 26. variis modis sumi ait, sed iis omissis, passibilem qualitatem hoc loco ait esse eam, quæ in sensibus causat aliquam passionem, id est, quæ sensum aliquem movet, et si cito transiens qualitas fuerit, dicitur passio. Unde solum dif fert passibilis qualitas et passio, quia illa est difficile mobilis, hæc cito transiens, et in hac specie reponuntur omnes qualitates, quæ aliquo ex quinque sensibus percipiuntur proprie. Dixi: proprie, ut excluderem sensibilia communia, ut quantitatem, figuram etc., quæ ad hanc speciem non spectant, ut ex Aristotelis sententia notat Fonseca 5. Metaph. c. 26. Ex hac etiam definitione facile intelligitur, passibilem qualitatem et passionem distingui essentialiter, quamvis id neget Fonseca q. 2. sec. 3.; et ratio est: quia licet facile et difficile mobile ex accidenti non varient speciem, ut in rubedine ex verecundia et naturali temperamento patet, tamen si sint ex natura sua facile vel difficile mobiles, sunt diversæ speciei, ut de habitu et dispositione dicebamus, quomodo lumen a sole productum natura sua est facile mobile ab aëre, cum in conservari dependeat a sole, alii vero calores natura sua sunt difficile mobiles. Obiicies: Aristoteles in anima ait esse quali-

tates passibiles, ut iram etc.; ergo non solæ qualitates sensibiles constituent hanc speciem qualitatis. Respondeo: actus iracundiæ etc. esse dispositiones, sicut sunt etiam ceteri actus mentis, intellectio etc., per quos habitus generantur; Aristoteles ergo solum vocat iram etc. passivas qualitates, quia immutant sensum et qualitates subiecti, non autem quod sint revera species â dispositione diversæ.

Ultimo, quod ad formam et figuram attinet, dico breviter: eandem formam, quam mathematici vocant figuram, a physicis vocari formam, ac proinde non differre. Quid autem sit figura, quomodo a quantitate differat, et num sit vera species qualitatis 3. Phys. examinabimus.

Ex his patet, qualitatem non immediate dividi in has quatuor species, sed primo dividi debet in gradum naturalem et supernaturalem (supernaturales enim qualitates univoce convenire cum naturalibus, optime ostendit Suarez tom 3. in 3. partem, disp. 11. sec. 3.); deinde naturalem: in operativam et non operativam, siquidem potentia et dispositio conveniunt in eo, quod sint operativæ qualitates. Operativa qualitas dividitur per diversum modum operandi in potentiam, quæ est primum principium operandi accidentale, et dispositionem, quæ est affectio potentiæ ad operandum, atque adeo secundarium principium operationum, supponens primarium seu potentiam; non operativa, alia attribuitur subiecto ut sentiatur, et est passi qualitas, alia solum tribuitur subiecto ut illud terminet, et est figura, si hæc est qualitas. Ex eo etiam habetur sufficientia huius divisionis, nam illa, quam assignat Fonseca loco citato q. 1. sec. 3., et D. Thomas mox citandus, plurimas habent difficultates.

Obiicies tamen contra dicta primo: quia eadem res videtur poni in diversis speciebus qualitatis, quatenus potentia calefactiva est potentia, quatenus dispositio materiæ ad formam, est dispositio etc.: ergo hæ species solum accidentales sunt, et non essentiales, ut victus hoc argumento fatetur Scotus q. 20. in Prædicamenta, et 4. dist. 6. q. 10. Secundo: scientiam ponit Aristoteles in prædicamento relationis; ergo male iterum in hoc prædicamento collocat. Ad primum respondeo cum Fonseca loco citato: sicut eadem res poni potest in diversis prædicamentis secundum diversas rationes: ita sub eodem genere poni potest in diversis speciebus subalternatim positis secundum diversas rationes, ut convincit obiectio, et docet D. Thomas 1-a 2-dæ q. 49. art. 2. ad 1., q. 50. art. 1. ad 3., et nos osten-

dimus ex Aristotele disp. de differentia. Ad secundum respondet Aristoteles: scientiam poni in genere relationis, non tamen in aliqua specie; et ideo reponi posse in hoc prædicamento, quod idem videtur docere 4. Top. loco 48. ubi, si genus ait est ad aliquid, non necessario est species, nam disciplina est ad aliquid, sed non grammatica. Contra tamen est: nam fieri non potest ut aliquid ponatur in genere, et non in aliqua specie, ut ipse Aristoteles 4. Top. c. 7. ait; et ratio est: nam genus et species in eodem prædicamento esse debent, siquidem genus includitur in essentia speciei, unum autem prædicatum non includit essentialiter alterum. Confirmatur ex Aristotele locis citatis disput. præcedenti q. 6., ubi docuerat, quod cum genus est ad aliquid, etiam species debeat esse ad aliquid. Respondeo ergo: Aristotelem non suam, sed vulgatam responsionem illis verbis adferre, ipse vero in fine capitis meliorem responsionem adfert et verissimam — si concedamus scientiam relativam esse, — videlicet, idem secundum diversam rationem pertinere posse ad diversa prædicamenta, ut sæpe superius diximus, et ita scientiam diversa ratione et ad relationem et ad qualitatem pertinere.

Disputatio VIII.

DE SEX ULTIMIS PRAEDICAMENTIS.

QUAESTIO PRIMA.

Quid sint sex ultima praedicamenta.

Prima sententia est dicentium, hæc prædicamenta esse aliquid compositum ex absoluto et respectivo, ita ut: ubi v. g. significet locatum simul cum relatione ad locum; ita Capreolus 2. dist. 1. q. 1., Soncinas 5. Metaph. q. 28. et ratio est, quia explicari non potest, quid aliud dicant. Sed facile est hanc sententiam refellere, nam prædicamenta sunt impermixta secundum rationes formales, ut ostendimus disp. 3. q. 4.: ergo ratio formalis unius prædicamenti non potest includere rationem formalem alterius. Deinde ex substantia et quantitate, qualitate vel relatione, non potest componi unum per se; id autem, quod ponitur in prædicamento, dicitur esse

unum per se: ergo ex rebus diversorum prædicamentorum non potest fieri tertium aliquod prædicamentum.

Secunda sententia est Fonsecæ 5. Metaph. c. 15. q. 7. sec. 3., Javelli 5. Metaph. q. 23., Toleti q. 5. Postpræd., Soti in c. 4. Antepræd. q. 2. et in c. 9., qui existimant, hæc prædicamenta esse accidentia absoluta et simplicia, extrinseca tamen subiecto, ita ut eadem res quæ ponitur in uno prædicamento, comparata ad subiectum intrinsecum, constituat novum prædicamentum quatenus extrinsece afficit et denominat aliud subiectum; et hoc modo: *ubi* aiunt esse existentiam in loco quæ non distinguitur a loco, ac proinde superficiem corporis continentis ac extrinsece denominantis rem locatam, esse ubi. Favet D. Thomas 5.[1] lec. 9. in tex. 14. et 3. Phys. lec. 5. in tex. 22., ubi hæc prædicamenta vocat extrinseca. Probatur primo: quia sufficit ad hæc prædicamenta constituenda denominatio extrinseca; frustra ergo aliud fingitur. Secundo: actionem esse formam extrinsecam agenti, eo quod sit in passo, docet Aristoteles 2. de Anima tex. 139., 3. Phys. tex. 2.,[2] 9. Metaphys. text. 16.: ergo denominat agens extrinsece; ergo idem dici potest de aliis. Similiter per motum localem nihil acquiritur mobili intrinsecum, ut ait Aristoteles 7. Phys.[3] tex. 59. et D. Thomas 1. p. q. 101. art. 3. ad tertium[4] acquiri ubi per motum localem: ergo ubi non est aliquid intrinsecum mobili. Si dicas: passionem esse intrinsecam patienti, respondet Fonseca sec. 5. ad 2-dum: non omnem passionem esse intrinsecam patienti. Addunt alii: passionem dici posse extrinsecam patienti, quia non inest illi nisi per applicationem actualem agentis extrinseci; sed hoc modo omnia accidentia quæ in fieri et conservari pendent ab aliqua causa, ut lumen, species sensibiles etc., dicerentur extrinseca.

[1] 5. Metaph.

[2] text. 20.

[3] 8. Phys.

[4] 1. p. q. 110. art. 3. in corp. ait:

Dico breviter: hæc prædicamenta non sunt extrinsecæ denominationes, sed sunt formæ quædam accidentales et intrinsecæ. Ita Durandus 3. dist. 5. q. 2., ubi ait, prædicamentum „ubi“ non esse relationem prædicamentalem, sed esse modum essendi et intrinsecum mobili acquisitum per motum localem; et eandem puto esse sententiam Scoti, qui in 4. dist. q. 1. ait, hæc prædicamenta esse relationes extrinsecus advenientes, sicut etiam 3. dist. 1. q. 1., unionem Verbi cum natura humana, ait esse similem relationem, et Durandus 1. dist. 30. q. 2. inhæsionem accidentis. Solum enim voluit, hæc omnia prædicamenta esse quosdam accidentales modos, qui etsi sint absoluti, quia tamen sunt vel nexus duorum, vel afficiunt unum ita

ut constituant illud præsens alteri, ut: ubi, quando etc., vel sunt rationes producendi aliud, ut actio etc.: idcirco dicuntur ab illis esse relationes extrinsecus advenientes, id est, ut explicat Mayronis 1. dist. 29. q. 1. art. 3., non relationes prædicamentales, quæ posito fundamento et termino necessario ponuntur, sed rationes quasdam, quæ positis extremis non necessario ponuntur, quomodo etiam si existat Socrates et locus in India, in quo esse possit, non tamen est in illo loco et præsens illi, nisi producatur ubi, per quod fiat præsens. Quamvis ergo Scotus modo loquendi a nobis discrepet, reipsa tamen sensit, quod nos.

Probatur conclusio, et primo quidem, quod hæc prædicamenta non sint denominationes extrinsecæ. Nam omne accidens reale debet esse intrinsecum alicui subiecto et illud denominare intrinsece; sed ea, quæ ponuntur in his prædicamentis sunt accidentia realia: ergo intrinsece denominabunt aliquod subiectum: ergo non sunt solum denominationes extrinsecæ. Dices: hæc accidentia esse quidem intrinseca alicui subiecto, sed comparata ad aliud constituunt aliud prædicamentum, ut superficies et tempus respectu subiecti in quo sunt, species sunt quantitatis, at respectu corporis quod ambit, superficies constituit: ubi, et tempus: quando. Contra est: nam accidentia comparata ad subiectum intrinsecum, solum constituunt tria prædicamenta: quantitatem, relationem et qualitatem: ergo, si illa accidentia comparentur ad subiectum extrinsecum, tria duntaxat alia prædicamenta extrinsece denominantia constituere possunt; imo, ex his sex prædicamentis unum efficietur, nam in hoc, quod sint accidentia extrinseca subiectis, conveniunt essentialiter. Deinde res denominantur visæ, cognitæ etc. extrinsece a visione, quæ videntem denominat intrinsece: ergo pro huiusmodi denominationibus extrinsecis dari debet novum prædicatum, in quo collocentur hæc accidentia visio, intellectio etc. ut denominant subiectum extrinsecum. Neque enim dare possunt adversarii rationem, cur aliæ formæ ut denominant extrinsece, constituant nova prædicamenta, et non ista, et sic quam plurima faciamus prædïcamenta, quod confirmatur iisdem argumentis, quibus ostendimus locum non esse distinctam speciem quantitatis.

Secundo, quod sint formæ intrinsecæ, probatur inductione: nam actio immanens intrinseca est agenti, ut visio videnti. Et similiter, etiam secundum Fonsecam aliqua passio est intrinseca passo, et illa non constituit novum prædicamentum; ergo

pertinet ad prædicamentum passionis. Similiter, *ubi* est terminus motus localis, et sicut motus est in mobili, ita et eius terminus, nempe ubi, quod præter Durandum citatum docet Pererius lib. 14. Philosophiæ[1] c. 3. ad 4., et ostendemus in physicis, et a posteriori quoque probatur. Nam res, cum acquirit ubi, vere et proprie mutatur: ergo ubi est aliquid intrinsecum rei, nam intrinseca[2] denominatio non mutat rem, siquidem et Deo ex tempore conveniunt denominationes extrinsecæ Creatoris, Domini, sine ulla mutatione, per solam extrinsecam denominationem, ut supra. Et ex his patet ad argumenta primæ et secundæ sententiæ. Ad secundum autem Fonsecæ respondeo breviter: nos non dicere actionem esse in agente, sed solum volumus, illam formam, quæ constituit prædicamentum actionis, non esse intrinsecam[3] denominationem, sed fieri termini, quod intrinsece est in aliquo, quamvis extrinsece denominare possit aliud.

[1] Subaudi: naturalis

[2] extrinseca

[3] extrinsecam

QUAESTIO SECUNDA.

Quae sit natura uniuscuiusque ex his sex praedicamentis, et num vere sint praedicamenta distincta.

Actio et passio quid sint proprie, explicabitur 2. Phys., ubi ostendam, actionem non esse ipsum terminum productum, sed entitatem quandam distinctam ab illo ex natura rei, quæ est fieri ipsius termini; ubi etiam explicabimus, per quid formaliter distinguatur a passione, et quales actiones pertineant ad hoc prædicamentum, ex quibus constabit, hæc esse duo summa genera. Unum potest obiici, nam videntur univoce convenire actio et passio in ratione actionis imperfecti, quæ sit via ad terminum; ergo non sunt duo summa genera. Respondeo tamen: sicut accidentia quæ consistunt in facto esse, constituunt diversa prædicamenta, quamvis conveniant in ratione accidentis iam perfecti: ita similiter accidentia, quæ consistunt in fieri, diversa prædicamenta efficient. Et ratio utriusquæ est: quia accidens perfectum, seu quod consistit in facto esse, est de essentia etiam differentiarum qualitatis, quantitatis etc., et ideo non est genus univocum; similiter accidens imperfectum et via ad terminum, abstrahens ab actione et passione, includitur in ipsis differentiis et modis quibus distinguuntur actio et passio, siquidem quid-quid est in actione, intrinsece includit

rationem viæ ad terminum, et ita accidens imperfectum includetur in differentiis actionis et passionis, cum non sit aliud esse accidens imperfectum, quam esse viam seu fieri terminum. Dices: ex hoc sequitur, rationem actionis includi in differentiis inferiorum, ac proinde non esse genus. Antecedens probatur: nam differentia contrahens actionem ad calefactionem, intrinsece est via seu fieri caloris, ut calor est; ergo illa differentia est actio; ergo includit rationem accidentis. Respondeo eodem modo, quo supra disp. 6. q. 6. de relatione dicebam, actionem ut est genus summum huius prædicamenti, esse viam ad rem existentem ut accepit existentiam formaliter, quæ ratio non est essentia differentiæ calefactionis, quæ non desumitur in ordine ad calorem ut existens est, quomodo desumitur ratio generica quæ est via tribuens illi existentiam, sed desumitur differentia a calore ut talis species est, seu a differentia caloris, quæ abstrahit, ut sic, ab existentia; ac proinde differentia contrahens actionem ad calefactionem, abstrahit ab essentia actionis, nec illam includit.

Ubi non est aliud, quam accidens quoddam ex natura rei distinctum a corpore etc., per quod res formaliter est alicubi, et est terminus motus localis, intrinsecus mobili, ut dicebat Durandus, et late ostendemus in physicis. Unde male definit Gilbertus: ubi esse circumscriptionem corporis, cum hæc definitio non conveniat „ubi" rerum corporalium,[1] et præterea non explicat ipsam præsentiam in loco, sed extrinsecam denominationem ab illa præsentia provenientem. Et hæc fuit causa cur multi existimarent, ubi esse denominationes extrinsecas, quia videbant frequentius illud explicari per extrinsecas denominationes. Quomodo autem respondendum sit ad Aristotelem citatum præced. q. et ad locum pro Fonseca, in physicis dicemus.

[1] incorporalium

Quando aliud non est, quam intrinseca duratio rei. Sicut enim res per ubi formaliter est præsens spatio loci, ita per durationem est in spatio temporis. Durationem autem esse accidens intrinsecum, ex natura rei distinctum a re durante, in physicis ostendemus. Et quamvis duratio, etiam rei permanentis, successiva sit, ut ostendemus ibi, ac proinde quatenus habet partes sibi succedentes, ponatur in prædicamento quantitatis, tamen quatenus est ratio constituendi in spatio temporis, ad hoc prædicamentum spectat. Ex quo apparet, satis probabiliter dici posse: quando et ubi non esse diversa prædicamenta, quia conveniunt in ratione uni-

voca præsentiæ, quæ postea dividitur in præsentiam localem seu ubi, et præsentiám temporis seu quando. Sicut enim extensio in ordine ad locum, et extensio durationis, quia conveniunt in extensione, ponuntur in eodem prædicamento quantitatis: ita præsentia localis et præsentia temporis conveniunt in ratione præsentiæ, et hoc innuit Aristoteles mox citandus.

Quod ad *situm et habitum* spectat, existimo: ea non esse prædicata iuxta accuratam philosophorum considerationem, sed solum ad vulgi sensum, ut docuit Fonseca 5. Metaph. c. 7. q. 2. sec. 4. ad 4. et 5. Nec id a mente Aristotelis et eius interpretum alienum puto, nam ut bene notat Javellus 5. Metaph. q. 23., nunquam Aristoteles in metaphysicis enumeravit hæc ambo prædicamenta: nam 5. Metaph. tex. 14. ex professo enumerans prædicamenta, solum octo iam explicata recensuit, omisso situ et habitu, quod idem facit 1. Poster. c. 16. tex. 35., 5. Metaph. tex. 9., 11. Metaph. sum. 4. c. 3. Imo in his duobus postremis locis nec prædicamentum quando numeravit, forte ut dixi censuit, cum prædicamento ubi in aliquo univoco convenire prædicamentum quando, quod ipse vocat ubi, seu præsentiam. Div. Thomas etiam Opusc. 48., quod est de prædicamentis, in prædicamento situs c. 2. hæc ait: ultima prædicamenta non fecit Aristoteles, et ille qui fecit, non fuit tantæ authoritatis, ideo de iis quilibet modernorum dicit, sicut sibi videtur. Et ratione probatur nostra sententia: nam imprimis situs definitur ab Aristotele esse id, quod denominative dicitur a positione, id est a dispositione locali partium, a qua homines dicuntur sedere, stare etc., unde constat, in situ nihil aliud includi præter subiectum et id quod in partium dispositione clauditur; certum autem est, subiectum et illam dispositionem simul non poni in uno prædicamento, ut ex q. præcedenti contra primam opinionem, et disp. 3., de Prædic. q. 3. ad 1. colligi potest: ergo si constituendum est distinctum prædicamentum situs, in illo debet poni aliqua ratio formalis, quæ ut talis non sit in aliquo prædicamento; at huiusmodi ratio formalis nulla potest inveniri in stante, sedente etc. Et probatur: quia cum homo stat, nihil habet in partibus præter ubi, seu præsentiam partium in loco, quæ spectat ad prædicamentum ubi, et relationem fundatam in illa præsentia, ut quod pedes sint inferiores, caput superius absque ulla flexione vel inclinatione dorsi; at hæc in cumulo lapidum, in quo aliqui sunt superiores, alii inferiores, laterales etc. nihil aliud reperitur præter

substantiam, quantitatem, ubi, et relationes fundatas in illis: ergo pari ratione in corpore continuo, habente partes dispositas, nihil aliud invenietur; at hæc omnia pertinent ad diversa prædicamenta: ergo etc.

Habitus vero, seu habere, quod non sit prædicamentum distinctum, eodem modo probatur: nam nihil potest in eo reperiri diversum ab iis, quæ sunt in aliis prædicamentis: ergo cum nullum ens reale sit in habitu, quod in alio prædicamento positum non sit, nullum erit prædicamentum habitus. Antecedens probatur: nam habitus hic non sumitur pro forma positiva, opposita privationi, nec pro dispositione potentiæ difficile mobili, quomodo sumitur in prædicamento qualitatis, sed pro actu aliquid habendi, quomodo definitur ab Aristotele 5. Metaph. tex. 25., esse actus medius inter habentem et rem habitam, sicut actio est actus medius inter causam et effectum. Ex hoc autem actu habendi non effici speciale prædicamentum probatur: nam una res dicitur aliam habere, vel per intrinsecam unionem informationis, scilicet quomodo subiectum dicitur habere accidentia quæ illud informant; aut per continuationem, quomodo homo dicitur habere manus; vel extrinsece, id quod accidere potest diversis modis, aut per dominium vel ius, qua ratione dicitur quis villam, pecuniam etc. habere, aut per activam continentiam quomodo vas dicitur habere vinum, aut per continentiam passivam, quomodo homo dicitur habere vestem; sed nihil horum potest constituere distinctum prædicamentum ab aliis: ergo. Minor probatur: nam informatio reperitur in omnibus prædicamentis inclusa in concretis illorum etc., album enim v. g. significat albedinem informantem, quam non constituere hoc prædicamentum *habere,* sicut nec continuationem, certissimum est, cum nullus hactenus repertus sit, qui per hos modos habendi intrinsecos constitui dixerit hoc prædicamentum. Ex modis habendi intrinsecus,[1] primus non dicit nisi denominationem extrinsecam ab actu quo ad bona illa est acquisitum ius, ut a donatione, emptione etc.; quod vero duo postremi modi non constituant prædicamentum diversum probatur: nam in diversis prædicamentis debet contineri aliqua essentia diversa a positis in aliis prædicamentis; sed in illis duobus modis habendi nulla est realis ratio essentiæ quæ posita non sit in aliis prædicamentis: ergo. Minor probatur: cum corpus continet locatum, duo duntaxat reperiuntur in illa continentia, scilicet præsentia locati in tali spatio, et præsentia locantis in spatio propinquo

[1] extrinsecis

ampliori, et præterea relationes continentis et contenti etc., quæ omnia sunt in aliis prædicamentis. Confirmatur: cum baculus demergitur in aqua, nihil est in baculo præter præsentiam baculi et aquæ in suis spatiis, et relationes in his præsentiis fundatas; sed cum quis cingitur veste, nihil amplius habet, quam baculus ab aqua circumdatus: ergo ex illo modo habendi non fit prædicamentum distinctum ab aliis. Confirmatur secundo: quia denominationes extrinsecæ non ponuntur in prædicamentis, ut esse visum, cognitum etc.; sed esse vestitum, armatum etc. sunt denominationes extrinsecæ: ergo non constituunt diversum prædicamentum, sed reducuntur ad prædicamentum formæ, a qua sit talis denominatio. Et quamvis hæc verissima sint, nihilominus ut disp. 3. de prædic. q. 5. dicebamus, ne aures offendantur, loquendum est ut multi, et vulgo decem esse prædicamenta, quamvis inter philosophos veritas sit dicenda, non auribus blandiendum.

Disputatio IX.

DE POSTPRAEDICAMENTIS.

Explicat Aristoteles sequentibus capitibus quædam, quorum mentio facta fuerat in præcedentibus, quæ nos breviter duabus quæstionibus complectemur.

QUAESTIO PRIMA.

Quae et quot sint species oppositorum.

Dico primo: opposita ea esse, quæ in eodem subiecto simul esse non possunt; ita Aristoteles 5. Metaph. c. 10. tex. 16. et 10. Metaph. tex. 17. Dixi: simul in eodem subiecto, id est eodem tempore, in eodem numero subiecto, et in eadem illius parte. Nam opposita inesse possunt eidem subiecto specie, vel eidem numero secundum diversam partem, aut diverso tempore. Dixi: simul esse non possunt, non vero: se mutuo expellunt, quia solis contrariis convenit se mutuo expellere; et per has etiam particulas puto cum Alensi illo 5. Metaphysices excludi disparata. Vel enim non sunt in subiecto, ut homo et leo, vel si sunt in subiecto, simul esse

possunt, nec est contra rationem disparatorum, ut disparata sunt, esse simul, siquidem albedo et calor etc. disparata sunt, et tamen simul esse possunt.

Dico secundo: quatuor esse genera oppositorum; ita Aristoteles locis citatis et 10. Metaph. tex. 9. Aut enim sunt opposita relative, aut privative, aut contrarie, aut contradictorie. Rationem huius numeri dat D. Thomas 5. Metaph. c. 10., Sotus et Caietanus hic: nam omnis oppositio est vel inter ens et non ens, vel inter entia. Si primum: vel est inter ens et non ens simpliciter, et est oppositio contradictoria; vel inter ens et non ens in tali subiecto, et est oppositio privativa. Si secundum: vel illa entia se mutuo respiciunt, et tunc opponuntur relative; vel se ab eodem subiecto excludunt, et sunt opposita contrarie. De his autem speciebus oppositionem dici ait Sotus in hoc cap. sub initium, et ratio est: quia oppositio in communi solum dicit impossibilitatem simul existendi in eodem subiecto, quod ex æquo his omnibus convenit. Ego tamen non existimo esse aliquid univocum his generibus oppositorum, et ratio est: quia oppositio, seu repugnantia duorum, non est aliquid superadditum ipsis repugnantibus, sed illa ipsa, quæ repugnare dicuntur, seipsis sunt opposita. Ergo, cum oppositio privativa et contradictoria sit inter ens et non ens, illa oppositio alia non est, quam ens et non ens; sed enti et non enti nihil est commune univocum: ergo nec oppositis contradictorie etc. Primum antecedens probatur: nam si oppositio est aliquid superadditum, vel est relatio aliqua, et cum inter ens et non ens realis relatio non sit, oppositio privativa et contradictoria erit ens rationis, contraria autem et relativa realis; vel absolutum, et non est ratio, cur illud sit in hoc potius, quam illo opposito.

Dico tertio: recte Aristoteles dixit 1. Metaph.[1] tex. 15. primam operationem[2] esse contradictoriam, id est maximam. Rationem dat D. Thomas et Alexander, quia quæcunque opponuntur, non tantum[3] opponuntur, in quantum includit unum oppositum, contradictorium oppositi alterius: ergo contradictoria maxime opponuntur, nam propter quod unum quodque tale, et illud magis tale. Antecedens probat Javellus 10. Metaph. q. 11. concl. 1.: nam omnia opponuntur in quantum sibi repugnant, et in tantum repugnant, in quantum unum includit negationem alterius. Sed hæc ratio nullius est momenti: omnino enim falsum est, in tantum repugnare opposita, in quantum unum includit negationem alterius, contraria

[1] 10. Metaph.
[2] oppositionem
[3] in tantum

enim opponuntur, quia sub eodem genere maxime distant; idem de oppositis relative. Ex quo etiam fit, male a quibusdam dici, in omnibus oppositionibus includi contradictoriam oppositionem; id enim si ita est, revera contradictio non erit speciale genus oppositionis, sed vagabitur per tres reliquas species oppositionis. Opposita igitur contraria non opponuntur contradictorie, quamvis unum contrarium non sit aliud contrarium, sicut nec unum disparatum est aliud disparatum, et tamen non idcirco opponuntur contradictorie. Imo, ut alibi ostendemus, ex contrariis non semper licet inferre contradictorium, ut si calor et frigus in summo gradu ponerentur divina virtute in eodem subiecto, non posset inferri, illud subiectum esse calidum et non calidum, sed tantum esse calidum et frigidum. Rectius ergo Soncinas 10. Metaph. q. 18., Iavellus concl. 2. aiunt, ideo oppositionem contradictoriam esse maximam, quia est inter ea, quæ ita repugnant, ut in nullo conveniant, quomodo ens et non ens, quæ opponuntur contradictorie, in nullo conveniunt. Nam contrarie et relative opposita in eodem genere conveniunt, privative opposita saltem quatenus privatio includit subiectum, quod est ens, in quo conveniunt; et per hoc solvuntur omnia argumenta allata a Soncinate contra dictum Aristotelis.

Ultimo in hac quæstione explicandæ sunt breviter singulæ species oppositorum. Primo ergo relative opponuntur, quæcunque hoc ipso quod sint, oppositorum esse dicuntur, id est omnia quæ habent relationem mutuam, opponuntur relative, ita ut ipsæ relationes mutuæ, sive sint reales, sive rationis, formaliter sint oppositæ relative. Secundo, contraria sunt illa quæ sub eodem genere sunt et maxime distant ab invicem; ita Aristoteles 10. Metaph. tex. 14., 5. Metaph. c. 10. tex. 16., in hoc capite, et sæpe in Topicis, ut albedo et nigredo, circa quam speciem oppositionis multa essent explicanda, ut: an unum duntaxat sit contrarium uni, ut ait Aristoteles 10. Metaph. tex. 17., de quo late Soncinas 10. Metaph. q. 20., Iandunus q. 10., Iavellus q. 14. et Alensis in illum textum 17., qui tamen, ut verum fatear, non assignant huius rei rationem alicuius momenti; deinde: an sit eadem scientia contrariorum, quod eo loco et 1. Top. c. 8. docet Aristoteles, quod ex dicendis de unitate scientiæ totalis intelligetur; præterea: an differentiæ eiusdem generis sint opposite contrariæ, de quo diximus in quarta proprietate substantiæ, et videri possunt ibi citati authores; ad hæc: an posito uno contrario, necesse sit

poni alterum, quod docet Aristoteles 1. Coeli. tex. 18., cum tamen hoc capite contrarium doceat, et verius, licet universi perfectio exigat et cursus naturæ ordinarius, ut posito uno contrario, detur et alterum, quod solum voluit Aristoteles illo 1. Coeli; ultimo: quomodo unum contrarium expellat alterum ab eodem subiecto, effective-ne, an formaliter? Sed hoc in physicis explicabimus. Tertio privative opponuntur forma et negatio formæ in subiecto natura apto, et tempore a natura determinato, et ideo ait Aristoteles 10. Metaph. tex. 15., privationem esse contradictionem quandam simul acceptam cum subiecto. Id porro, quod ait Aristoteles, a privatione ad habitum non esse regressum, late explicant interpretes hic, Soncinas 10. Metaph. q. 19., Pererius 5. Phys. c. 23.; an satis bene, si vacaret, examinarem. Ego breviter existimo: sensum huius axiomatis, si universaliter verum esse debet, alium esse non posse, quam quod forma semel corrupta, eadem numero reproduci non possit, licet forma eiusdem speciei, numero distincta, redire possit, ut videmus quotidie in aëre produci et corrumpi; similiter muscas aqua suffocatas facile reviviscere, certum est, et oculos pullorum hirundinis stimulo confixos, sanari ait Aristoteles 6. De historia animalium c. 50. Et hanc expositionem habet Toletus in hoc cap. q. de hac re dicto 1.; quod vero dicto 3. ait: eum, qui amisit potentiam, impossibile esse ut eam recuperet, falsum est, nisi de eadem numero potentia sermo sit, nam frigus aquæ, lumen aëris etc. sunt potentiæ productivæ aliarum rerum, et tamen lumen privatur heri, hodie iterum habetur. Unum tamen addo: recte Aristotelem contraria distinguere a privativis eo, quod ab omnibus contrariis dari possit transitus ad aliud contrarium; at vero non ab omnibus privationibus dari potest regressus etiam ad formas solo numero diversas, ut multi dicunt de cæcitate, calvitie etc. Quarto: contradictorie opponi ait Aristoteles ea, quæ tanquam affirmatio et negatio opponuntur, et huiusmodi contradictoriorum alterum necessario convenire omnibus rebus, ac proinde inter illa non dari medium; ita tum hic, tum 10. Metaph. tex. 15. Explicat autem Aristoteles oppositionem contradictoriam, quæ est in rebus in ordine ad oppositionem contradictoriam, quæ reperitur in enunciationibus, dicens, illa opponi contradictorie, quorum alterum explicatur per affirmationem, alterum per negationem; hoc autem facit, quia oppositio contradictoria, quæ est in rebus, ignotior est illa, quæ est in enunciationibus.

Cetera quæ hoc capite docet Aristoteles, facilia sunt; illud solum annotandum, quod cum dicit bonum et malum esse contraria, non intelligere malum morale, sed qualitates noxias et repugnantes subiecto, per bonum autem qualitates convenientes subiecto, quæ vel sunt omnia contraria, vel saltem improprie contraria dicuntur, sicut colores medii dicuntur esse contrarii coloribus extremis. Præterea, cum ait: vicissim inesse contraria eidem subiecto, nisi alterum eorum insit a natura, non ita intelligendum, quasi unum ex contrariis, quod connaturale est alicui subiecto, non possit imminui et magna ex parte tolli, nam frigus ab aqua etc. tollitur; sed tantum vult Aristoteles, non semper contraria posse inesse vicissim, cum alterum inest natura, licet possint interdum sibi mutuo succedere.

QUAESTIO SECUNDA.

Quae dicuntur esse prius et posterius.

[1] tum
[2] prioritatis.

Varios enumerat Aristoteles tum hoc loco c. 2., tamen[1] 5. Metaph. c. 11. tex. 17. modos proprietatis.[2] Alia enim inquit, sunt priora tempore, alia dignitate, alia ordine; sed his omissis, quia nullam habent difficultatem, duos duntaxat modos, quibus unum prius dicitur altero, examinabimus, quos Aristoteles ponit hoc loco. Ait igitur: illud prius esse, a quo non convertitur subsistendi consequentia, quomodo unum duobus prius esse ait, quia non recte sequitur: est unum; ergo sunt duo, quamvis si sint duo, necessarium sit esse unum. Et hunc modum prioris explicans Aristoteles 5. Metaph., quædam ait esse secundum naturam et substantiam priora, quæ contingunt esse absque aliis, ista vero sine illis minime, quomodo substantiam ait accidente priorem. Addit hoc loco alium modum prioris, eorum scilicet, quæ convertuntur secundum[3] consequentiam, quod enim alteri quomodolibet causa est, convenienter prius natura dici potest, et quamvis hanc solam vocet Aristoteles hic priorem natura, in Metaphysica tamen etiam primum illum modum prioritatem naturæ appellat. Ne tamen vocis identitas confusionem rei pariat, primam illam prioritatem, prioritatem a quo non convertitur subsistendi consequentia, seu prioritatem rationis vocabimus, hanc secundam cum Aristotele hoc loco prioritatem naturæ.

[3] Adde: essendi

Illa ergo sunt priora ratione, a quibus non valet subsistendi

consequentia, id est, quæ si ponantur in rerum natura subsistere, non sequitur etiam aliud, respectu cuius dicitur prius, subsistere; illa vero sunt posteriora ratione, a quibus valet consequentia subsistendi alterius prioris, licet ab illo priori ad hoc non valeat, ut duo respectu unius recte sequitur, quod sit unum, non autem: est unum; ergo duo. Cum enim prius et posterius se mutuo respiciant, si illa sunt priora a quibus non valet subsistendi consequentia, illa erunt posteriora a quibus valet, illa vero erunt simul ratione, quæ se mutuo inferunt, seu quæ sunt simul consequentia, ut causa in actu et effectus. Prius natura dicitur, quod alteri quomodolibet causa est, ut sit; sive quia vere et proprie causa est, ut forma causa est materiæ; sive quia licet non sit proprie causa, est tamen principium et origo, quomodo pater in divinis dicitur prior origine filio; sive quia, cum nec sit causa, nec origo, est tamen ratio alterius, quomodo inter attributa Dei immutabilitas dicitur ratio æternitatis, quia per illam a priori æternitas demonstratur. Quod autem ait Aristoteles: eorum quæ convertuntur secundum consequentiam, non vult, in iis solis reperiri prioritatem naturæ quæ convertuntur subsistendi consequentia, sed tantum vult, id quod est causa alterius, esse prius natura, et subsistendi consequentia sint simul, quomodo pater et filius, cum sint correlativa, sunt simul consequentia, et tamen pater est prior origine filio etiam in divinis; similiter agens actu, simul est cum actione, quia per actionem constituitur actu agens, et tamen est prius natura actione, quia est causa actionis. E contra vero posterius natura est, quod habet aliud causam sui quocunque modo, non tamen relationes ipsæ. Simul vero natura dicuntur ait Aristoteles c. 3., quæcunque convertuntur quidem secundum essendi consequentiam, sed alterum non est causa alteri ut sit, quomodo una relatio se habet respectu alterius, quia scilicet ex eo quod existit una relatio, sequitur existere oppositam etiam relationem si aliqua illi respondeat, et tamen una relatio non est causa alterius relationis, ut de relatione q. 4. ostendimus.

Ex quo sequitur: scientiam non habere relationem realem ad obiectum non existens, ac proinde quod ex Fonseca diximus in quarta proprietate rationis,[1] scientiam actu et scibile actu esse simul natura, verum non est, cum possit esse scientia actu sine scibili actu, ac proinde non convertantur subsistendi consequentia. Ex quibus constat, quod cum duæ res sunt sibi mutuæ causæ: ut forma et materia, substantia et accidens, natura et substantia etc., ea non sunt simul

[1] relationis

natura, sed quælibet illarum rerum est prior natura altera in diverso genere causæ, ut materia in genere causæ materialis est prior forma corruptibili, et forma in genere causæ formalis est prior materia. Et ex his facile apparet, quomodo respondendum sit ad argumenta, in quibus ex eo quod unum sit prius natura altero, infertur aliquid; ut enim appareat, an aliquam vim habeant talia argumenta, loco eius quod adversarius dicit, hoc est prius natura illo etc., poni debet eius definito quod est prius natura, dicendumque, hoc est causa illius, vel ab hoc non valet subsistendi consequentia ad aliud, et cum dicunt aliqui: in illo priori convenire hoc vel illud rei, explicandum est, in illo genere causæ etc., et tunc apparebit, quantam vim habeant talia argumenta ex ignorantia eius, quod prius natura dicitur, profecta. Et hæc de prædicamentis.

IN LIBROS
PERIHERMENIAS ARISTOTELIS.

SUMMA TEXTUS LIBRI PRIMI.

Inscribuntur hi libri Perihermenias, id est, de interpretatione. Per interpretationem autem Boëthius hic significari ait, vocem articulatam aliquid significantem, sive complexa ea fuerit sive incomplexa, per quam animi sensa interpretantur. Unde ait Boëthius gemitum, risum etc. non esse interpretationis, quia non sunt voces articulatæ, nec voces picarum, psittacorum etc., nec sonos nihil significantes, quia animi sensa non explicant. Alii vero ut Ammonius, Albertus, Alexander, D. Thomas, per interpretationem aiunt significari solam enunciationem simplicem, quæ sola interpretatur nostrum de rebus iudicium, nam ut infra ostendam, interrogationes, imperia, optationes etc. affectum potius appetitus, quam conceptum intellectus interpretantur, ut: fac hoc, est-ne hoc? id est significat-ne hoc? et ideo inter dialecticas interpretationes non numerantur; voces vero simplices potius videntur principia interpretationis, quam interpretationes. Et hæc sententia probabilior est, atque ideo perinde est dicere: libros de interpretatione, ac libros de enunciatione. Ex quo colligitur primo: de sola enunciatione vocali agere his libris Aristotelem. Nam illa sola est interpretatio sensuum animi, non enim interpretamur nostros conceptus, nisi per vocalem orationem; et confirmatur: quia capite 4. orationem definit Aristoteles per vocem, et c. 2. in definitione nominis et verbi ponitur, quod sit vox: ergo solum agit Aristoteles de oratione vocali. Colligitur secundo: optime hos duos libros, quamvis apud græcos unicus liber ex utroque confletur, poni immediate

post libros de Prædicamentis, in quibus, quomodo res bene apprehendi debeant, explicatum est.

Iam ergo capite primo docet Aristoteles, voces esse signa passionum animæ, id est conceptuum; non esse easdem apud omnes earundem rerum voces, conceptus vero, quorum signa sunt voces, eosdem esse, sicut et res sunt eædem, id est omnino similes; addit, quod sicut in mente est aliqua operatio quæ verum vel falsum significet, scilicet secunda operatio intellectus, alia, quæ nec verum nec falsum significat, qualis est prima operatio: ita et in vocibus. Capite secundo acturus de partibus orationis, definit nomen: est inquiens, vox significativa ad placitum, sine tempore, cuius nulla pars significat separata, quoniam ait, etiam vocum compositarum partes nihil per se significant in voce composita, licet videantur significare, quod etiam c. 4. repetit. Dixit: ad placitum, quia ait, nulla est vox a natura, scilicet significans, sed solum ex hominum instituto. Addit: nomina infinita, quia tam dicuntur de iis quæ sunt, quam quæ non sunt, ab hac definitione reiici, ut non homo, cum dico: antichristus est non homo. Præterea casus obliquos reiicit, quia addito verbo est, fuit, erit, nec verum nec falsum significant, et ideo ad definitionem nominis recte addunt recentiores: et adiecto verbo est, fuit, vel erit, verum vel falsum significat. Capite tertio verbum ait esse, quod consignificat tempus, cuius partes nihil seorsim significant, et est semper eorum, quæ de altero prædicantur, nota, id est semper aliquid prædicari de aliquo. Consignificare tempus, est significare aliquam actionem vel passionem in determinata parte temporis, præterita scilicet, præsenti etc. exercitam et durantem, quod nomen non habet, quamvis sæpe significet tempus, nam dies, hora etc., non consignificant, sed significant tempus. Excludit præterea verbum infinitum, ut: non valet, eadem ratione, qua nomen infinitum. Similiter casus verbi, ut valebit, valebat, cuius rei rationem non dat, et revera, cum verba, saltem indicativi modi, præteriti et futuri temporis, si iungantur nomini, efficiant orationem veram vel falsam, ut ait Aristoteles hic et c. sequenti, non video, cur non sint partes orationis, ac proinde verba, quamvis de imperativis, optativis modis certum sit, non esse verba, siquidem non semper efficiunt orationem veram vel falsam, ut si dicas: Petre curre, vel certe non sint prædicata, ut recte Fonseca 1.[1] initio c. 14. Addit Aristoteles in fine capitis: nullum verbum per se positum, signi-

[1] Intellige: Institutionum dialecticarum

ficare verum vel falsum, nequidem ipsum verbum „est“, quia eo audito non quiescit animus audientis, ut quiescere solet audita enunciatione, ut: est magna pluvia, quia verbum „est“ significat compositionem quandam, quam sine compositis intelligere non possumus. Capite quarto orationem, quæ est genus ad enunciationem, definit: oratio, inquiens, est vox significativa, cuius partium aliqua significativa est separatim, ut dictio, non ut affirmatio vel negatio. Et caute dixit: aliqua, nam in oratione composita aliqua pars orationis est integra enunciatio, ac proinde affirmatio vel negatio. Enunciatio autem, ait, est omnino verum vel falsum significans; et hanc dividit in affirmativam et negativam, et postquam dixerat, omnem enunciationem debere stare verbo, definit propositionem affirmativam seu affirmationem, et ait esse enunciationem alicuius de aliquo, negativam vero esse enunciationem alicuius ab aliquo, et subdit, affirmationem et negationem eiusdem de eodem, esse contradictionem. Capite quinto explicat oppositiones enunciationum eodem modo, quo in Summulis explicavimus. Capite sexto ostendit: propositionum singularium de futuro contingenti v. gr. cras curras, cras non curras, neutram partem contradictionis esse determinate veram, quia — ait — tolleretur libertas, et omnia necessario evenirent; sed de hoc latius disp. 2. q. 3. infra.

SUMMA LIBRI SECUNDI.

Cum enunciationum alia sit simplex, seu quod idem est: de inesse, alia modalis; et simplicium alia constet extremo coniuncto, alia simplici, et utraque aut constat finito extremo, aut infinito, quæ omnia in Summulis explicata sunt, Aristoteles hoc lib. c. 1. agit de enunciationibus de inesse tam finiti, quam infiniti extremi; in secundo agit de enunciationibus de inesse, quatenus constant extremo coniuncto vel simplici; in tertio de modalibus; in quarto solvit quandam difficultatem circa oppositionem enunciationum.

Iam ergo capite primo ait, enunciationes omnes constare nomine et verbo, vel certe aliquo, quod habeat vicem nominis, ut pronomine, participio etc. Enunciationem autem aliam esse de secundo adiacente, quæ scilicet constant subiecto et verbo est, ita ut nulla alia vox post illud est ponatur, ut: homo est, vel certe aliquo alio verbo, dummodo non aliquid sequatur, ut: homo currit; aliam

de tertio adiacente, quæ constat subiecto et copula, et insuper prædicato distincto ab ipsa copula, ac proinde tribus dictionibus, ob quam etiam causam ait Toletus dici talem propositionem de tertio adiacente, ut: homo est iustus. Tum subdit Aristoteles: oppositionem in propositionibus de tertio adiacente, fieri posse vel ex finitis extremis vel ex infinitis, et inter se conferens has propositiones ait, quod sicut propositio, quæ constat prædicato privativo, ut: homo est iniustus, cœcus etc., infert negativam formæ cuius est privatio, ut: ergo homo non est iustus, non tamen affirmativam infert, hanc v. g.: ergo homo est iustus non valet: ita et affirmativa de extremo infinito, infert negativam de extremo infinito, non tamen affirmativam, ut: homo est non lapis; ergo homo non est lapis. Et sicut propositio affirmativa alicuius formæ, infert negationem privationis, non tamen affirmationem, ut: homo est iustus, ergo homo non est iniustus: ita similiter propositio affirmativa de extremo finito, infert negativam de infinito, non vero affirmativam, ut: homo est iustus, recte sequitur: ergo homo non est non iniustus, non tamen sequitur affirmativa: ergo homo est non iustus. A negativa tamen finita ait Aristoteles, ad affirmativam privativam, non valet consequentia, ut: lapis non est iustus: ergo est iniustus; at vero ex privativa affirmativa, infertur affirmativa infinita, ut: homo est iniustus: ergo homo est non iustus, non tamen recte infertur negative: ergo homo non est non iustus. Similiter ex negativa infinita, infertur negativa privativa, ut: homo non est non iustus, ergo homo non est iniustus. Tandem repetit dicta lib. 1. cap. 5., quæ scilicet propositiones oppositæ possunt esse simul veræ vel falsæ, et quæ non; et addit transpositionem terminorum propositionis non mutare propositionem.

Capite secundo ait, ex propositionibus de tertio adiacente, si prædicatum sit contingens, recte inferri propositionem de tertio[1] adiacente, dummodo non mutetur amplitudo et suppositio subiecti, quod fit in hac propositione: Socrates est mortuus; ergo Socrates est, non vero si prædicatum sit necessarium, et ideo recte infertur: Socrates est albus; ergo Socrates est. Excipit Aristoteles illam propositionem: Homerus est poeta; ergo Homerus est. Deinde dat regulam ad cognoscendum, quando recta sit argumentatio a coniunctis ad divisa, a divisis ad coniuncta. Argumentari a prædicatis divisis ad coniuncta est: ex aliquo antecedente, in quo duo prædicata copulative prædicantur de

[1] de secundo

eodem, inferre conclusionem in qua illa prædicata absque coniunctione tanquam unum prædicatum prædicentur de eodem: ut: Socrates est albus et est philosophus; ergo est albus philosophus etc.; contra vero argumentari a coniunctis est: ex antecedente habente prædicatum conflatum ex pluribus inter se coniunctis absque coniunctione, ac proinde efficientibus unum prædicatum, inferre consequens, in quo una pars illius seorsim prædicetur de eodem subiecto, ut: Socrates est magnus philosophus; ergo est magnus. Ut ergo recta sit consequentia a divisis ad coniuncta, necesse est, ut illa duo divisa ita se habeant, ut unum sit velut potentia, alterum velut actus, seu quod idem est, ut unum sit determinabile, alterum determinans. Unde recte docet Aristoteles, non valere consequentiam a divisis ad coniuncta primo: quando unum continetur in altero, ut: Socrates est homo, et est animal; ergo est homo animal; secundo nec valere consequentiam, quando ambo divisa per accidens se habent ad subiectum, vel ad se mutuo, id est quando unum prædicatum non potest convenire alteri, nec cum illo facere unum, nisi quatenus sunt in eodem subiecto, cui utrumque accidentaliter coniungatur, ut: Socrates est magnus, et est philosophus; ergo est magnus philosophus. Huius enim prædicata non se habent ut determinabile ad determinans, sed per accidens ratione subiecti coniunguntur. Et ratio a priori harum regularum est: quia in conclusione mutatur appellatio, quia ut in Fonsecæ lib. 4. dicebamus, quando aliquod adiectivum vel quasi adiectivum, ponitur ut prædicatum, per se appellat materiale prædicatum subiecti, cum tamen si ponantur ex parte eiusdem extremi nomen adiectivum et quasi substantivum, appellet formale significatum substantivi. A coniunctis vero ad divisa non recte argumentamur, ait Aristoteles, quando in prædicato coniuncto, unum tollit significationem alterius, ut si dicas: cadaver est homo mortuus; ergo est homo. In universum, quando altera pars prædicati coniuncti non absolute tribuitur subiecto, sed limitato quodam ac certo modo, quem denominat alia pars prædicati coniuncti, non recte argumentamur a conjunctis ad divisa, ut: est ruber ex verecundia; ergo est ruber. In reliquis autem semper valet consecutio a coniunctis ad divisa, dummodo non mutetur suppositio, appellatio etc.; unde non sequitur: Socrates est magnus philosophus; ergo est magnus, quia mutatur appellatio.

Capite tertio examinat: an contradictio modalium sumi debeat

ab hoc, quod est esse vel non esse, id est ex verbo affirmativo vel negativo? et concludit, sumendam ex modo affirmativo et negativo, non vero ex verbo „est“ affirmativo. Dein disserit de oppositione et æquipollentia, seu ut vocat Aristoteles, consequentia modalium, de quo Fonseca.

Capite quarto quærit Aristoteles: an enunciationes contrariæ, ex eo sint contrariæ, quia sint de subiectis et prædicatis contrariis? an vero, quia sunt de iisdem subiectis et prædicatis secundum contrarium modum enunciandi? affirmando scilicet vel negando, ut, an huic propositioni: omnis homo est iustus, magis contrarietur hæc negatio: nullus homo est iustus, vel illa affirmativa: omnis homo est non iustus? Respondet: enunciationes non ex eo censeri contrarias, quia sunt circa contraria subiecta vel prædicata, sed quia sunt circa eadem extrema cum opposito modo enunciandi, affirmando scilicet vel negando.

Disputatio I.

DE PARTIBUS ENUNCIATIONIS.

Duabus disputationibus ea quæ in hos libros dicenda videbuntur expediemus, in quarum prima de partibus enunciationis, in secunda, de ipsius enuntiationis essentia et proprietatibus agemus.

QUAESTIO PRIMA.

An voces significent ex instituto hominum, ut habet Aristoteles lib. 1. c. 2.

Certum est primo: hominem, cum sit animal sociabile, ex 1. Politic. c. 2., naturaliter inclinatum esse ad loquendum et communicandum alteri suos conceptus, ac proinde, cum Deus et natura nullum appetitum ingeneraverit frustra, 1. Cœli tex. 31. et locis ibi ad marginem citatis, accipit instrumenta ad loquendum necessaria: linguam, pulmonem etc.; ex quo sequitur, naturale esse homini, sonos articulatos edere seu loqui posse, et solum controversia est: an sonus articulatus quem naturaliter proferre possumus, habeat ex natura sua, ut hoc potius, quam illud significet.

Certum est secundo: aliquos sonos editos ab homine naturaliter significare affectum internum, ut risus lætitiam, gemitus dolorem, quod innuit Aristoteles 1. Politic. c. 2., ubi ait, etiam bestias habere sonos iucundi et molesti significativos, et hos affectus inter se significare posse, quam significationem, certum est, non habere ex instituto illos sonos; ergo idem fieri potest in homine. Similiter certum est, vocem articulatam, præsertim longam, esse signum naturale hominis, tanquam causæ efficientis. Sicut enim fumus signum ignis est: ita, qui audit longum sermonem articulatum, quamvis nominem videat, tamen ex effectu intelligit, illum esse hominem; sed hic non quærimus: an vox naturalier significarit possit aliquid, tanquam effectus causam, sed: an rem quam significat, num tanquam effectus illius naturaliter significet, vel solum, quia hominibus ita placitum est.

Certum est tertio: nomina, quæ ab aliis vocibus simplicibus deducta ac derivata sunt vel translata, non significare omnino ad placitum, nisi mediate, quatenus scilicet deducuntur a nominibus ad placitum significantibus, ut notat Valesius c. 3. Sacræ philosophiæ. Ratio est: nam cum una vox ab alia deducitur vel transfertur, id fit propter affinitatem vel similitudinem quam habent illæ res quibus imponitur nomen deductum vel translatum cum iis, a quorum nominibus deducuntur; quam affinitatem cum nonnisi sapientes cognoscant, iis solis fas est huiusmodi nomina imponere. Ex quo patet, cur interdum ex nominum etymologia sumi possint argumenta ad naturam indagandam, ut fecit Aristoteles 1. Cœli. tex. 20. ubi cœlum probat esse sempiternum, eo quod vocetur æther quasi semper currens; et 1. Meteorum sum. 1. c. 3., 2. Phys. tex. 63. simili argumento explicat, quid sit casus, a cadendo; et 4. Phys. tex. 76. in vacuo, et 1. Magnorum moralium c. 7., morales virtutes esse, quæ mora seu consuetudine diuturna acquiruntur, — quia scilicet a sapientibus derivata sunt illa nomina ab alicuius alterius rei nomine propter similitudinem rerum inter se, ut cum Aristoteles vocat prædicamenta, categorias, in propositione terminos, figuram in syllogismo etc. Potissima ergo difficultas est de nominibus quæ de aliis non transferuntur vel derivantur, qua in re Cratylus,[1] apud Platonem in Cratylum initio, (et eandem sententiam Platoni tribuit Eusebius 11. De præparatione Evangelii c. 3. et 4.) ait rem quamlibet habere a natura determinata nomina, nec pendere ex hominum constituto, ut hæc vox hoc significet, sed potius, etiamsi omnes homines hanc

[1] Magister Platonis † 350. u. c.

rem hoc nomine vocarent *homo,* adhuc non posset huius rei esse nomen; idem placuit Nigidio* apud Gellium lib. 10. c. 4.

Probatur primo: quia, ut recte Valesius loco citato, si nomina solum ad placitum significarent, nullam haberent vim boni aliquid aut mali efficiendi, voluntas enim hominum non potest uni [1] effective vocibus tribuere; at vero si sint naturalia signa rerum, propter naturalem communicationem cum re significata possint habere vim efficiendi, quod significant. Sed inesse vocibus vim quandam et energiam, constat ex Plinio [2] lib. 28. c. 2. et deinceps ex Trallano,** Aëtio velatis [3] a Valesio; quod et Scriptura probare videtur, nam Psal. 57. aspides obturare dicuntur aures, ne audiant voces incantantium, quia scilicet ut poëta ait: Frigidus in campis cantando rumpitur anguis; et Jeremiæ VIII. serpentes quidam non posse incantari dicuntur. Secundo: Heraclius lib. 2. refert, cuius historiæ eveniunt, et Quintilianus lib. 10. Instit. educatos duos pueros a mutis nutricibus, longe ab hominum consuetudine remotos, qui nihilominus adulti quasdam voces emiserunt: ergo saltem illæ a natura, et non ex hominum instituto significabant. Confirmatur: nam Eusebius de Præparatione c. 4. ait, Scripturam, cum dicit Genes 2. hoc esse cuius rei nomen super terram, quod vocavit Adam, significare, quod rebus omnibus convenientissima nomina imposuerit, ita ut Philo ait lib. De opificio mundi, ita convenientia imposuit, ut ex sono vocum intelligeretur natura rerum significatarum; ergo etc.

Dico tamen cum Aristotele hic lib. 1. c. 2., Hermogene apud Platonem loco citato: voces, quæ non derivantur vel transferuntur ab aliis, ex mera hominum voluntate habere, ut hoc potius quam illud significent; ac proinde, quodlibet huiusmodi nominum, cuilibet rei primo imponi potuisset, licet iam postquam semel imposita fuerunt temere mutari et ad novas res significandas traduci non possint, quod solum probat Socrates contra Hermogenem loco cit. Probatur ratione Aristotelis: si enim vox aliqua naturaliter significaret aliquid: ergo semper et apud omnes nationes idem significaret, sicut conceptus, quia sunt naturalia signa rerum, apud omnes idem significant, id est, si eadem sit notio et conceptus sive in græco sive in barbaro, eandem omnino rem significabit.

[1] vim

[2] Histor. natur.

[3] relatis

* Nigidius Figulus, insignis philosophus pythagoreus romanus † 709 u. c.

** A loco natali Trallia in Lydia sic dictus, proprio vero nomine Phlegon vocatus. Erat Hadriani imperatoris libertus, qui 16. libros scripsit de Olympiadibus.

Et similiter, ut recte Scaliger lib. 3. De causis linguæ latinæ c. 67., eædem essent voces omnium hominum, sicut ait, aviculæ in sua specie æque idem cantant omnes; at vero eædem omnino voces apud diversas gentes, diversas et sæpe contrarias habent significationes, nam uti ibi ait Scaliger: mane hebraice significat numerum; num? illis est piscis, nobis nota interrogationis.; πᾶς græcis omnis, illyricis canis; similiter ait, germani araneam vocant spinam, senem vocant altum; præterea in eodem idiomate multa nomina obsoleta relinquuntur, multa asciscuntur, quæ omnia certum est, ex solo hominum placito fieri; sed de hoc plura Rodaginus* 16. Antiq. lectionum c. 6. Unum tamen addo: in huiusmodi vocum, quæ scilicet non deducuntur ab aliis vocibus, nullam habitam esse ut plurimum naturæ rerum significatarum rationem; revera enim non apparet, quam magis convenientiam cum natura ligni habeat, quod vocetur lignum, quam quod vocatum fuisset scamnum. Dixi: ut plurimum, voces enim quæ vocem vel sonum aliquem significant, sæpe ob similitudinem quam habent cum illo sono, impositæ sunt, ut sibilus, bombus, taratantara, crocitare etc., et D. Augustinus in sua Dialectica hanc vocem: vis, ait, recte impositam esse, quia robusto et valido sono verbum rei quam significat congruit; simile quid Nigidius in verbo nos et vos advertit. Licet enim hæc nomina ex hominum impositione habeant, ut tales res significent, homines tamen imposuerunt his rebus hæc nomina propter similitudinem quam habent cum rebus; si tamen homines voluissent, perinde poterant hæ voces significare alias res, non obstante similitudine. Ex quo intelligitur, an soli philosophi debeant nomina rebus imponere? Nomina enim, quæ ab alia voce derivantur, ab eo imponi debent, qui novit rem significatam per nomen privativum;[1] et similiter, quando nomina imponuntur propter aliquam similitudinem quam habent cum re significata; alia vero quilibet nudus[2] ac barbarus potest imponere, quomodo italica a gothis etc. inventa est.

[1] primitivum

[2] rudis

Ad primum respondeo: quamvis oratio habeat vim commovendi animos, quatenus repræsentat res præsentes modo proportionato intellectui et affectui, nullam tamen voces ipsæ vim habent, nisi a Deo assumantur per potentiam obedientialem ad effectum supernaturalem, ut in sacramentis, vel dæmon ex pacto inito cum proferente voces, ad illarum prolationem efficiat ea, quæ de incantatoribus dicuntur; et hac de causa ait Valesius prohibentur incan-

* Rectius Rhodiginus (Ludov. Cœlius) philosophus platonicus, † Paduæ 1520.

tationes Exod. 8. 18., II. Paral. 33., Isaiæ 47., quia si vis aliqua inesset verbis, quamvis aliquis abuteretur, non magis prohiberentur, quam medicinæ. Id quod de aspide dicitur, ait Valesius, fabulosum esse, Scriptura tamen, ait, hanc fabulam ad mores applicavit, eos qui bonis monitis non acquiescunt, similes faciens aspidi, sicut Jud. 9. ad ostendendam iniquam promotionem Abimelech in regnum, arborum consilium inducitur etc. Ad secundum: Augustinus alicubi illum sonum Bek â Be ait a capris in silvis degentibus, pueros illos didicisse. Ioannes Guiardus in libro Examinis ingeniorum, quamvis c. 8. dicat, voces significare ex sola hominum voluntate, tamen c. 4. ait, quod tales soni edantur, v. g. quales sunt in latina pronunciatione, a natura esse, ita ut si quis illud temperamentum qualitatum haberet, quod habuit primus inventor latinæ linguæ, easdem voces prolaturus esset, quas ille; et similiter, ait, si quis crearetur in illa complexione, quam habuit Adam in paradiso, et offerrentur illi animalia eadem nomina impositurus esset animalibus, quæ Adam imposuit. Sed meo iudicio rectius sensit Scaliger loco citato, cum voces, eorum flexus, tempora et modos, naturalia esse ait, sed eorum seriem aut mixturam, forte vel arte factam. Hinc illud certum est, quod etiamsi nullum unquam loquentem quis audivisset, aliquem sonum articulatum edere posset, et casu accidere posset, ut ederet sonum, qui in aliqua lingua significaret aliquid, quod forte accidit in illis pueris. Quod si ita est, non sufficientem dat causam Augustinus lib. De quantitate animæ c. 18. cur surdi, omnes sint muti, ut ait Aristoteles 4. De historia animalium, quia scilicet sine auditu voces addiscere non possunt. Rectius Alexander lib. 1. Problem. 138. ex medicorum sententia aliam dat rationem, quia scilicet idem par nervorum est, cuius altera pars ad aures, altera ad linguam porrigitur; quare illius nervi læsio, utriusque sensus usum adimit. Aliam huius rei rationem innuit Laërtius lib. De opificio Dei c. 11., sed de hoc alibi. Illud tamen certum est, quod si ex infirmitate quis surdescat, non subito fiet mutus, eo quod altera tantum pars nervi illius possit esse læsa. Unde Valesius loco citato ait, se novisse Petrum quendam monachum, qui surdos loqui docuerit, primo scribendo voces, quas digito demonstrabat, tum ad linguæ motum, quem exigebat pronunciatio litteræ, docebat illos inflectere linguam. Ad illud de Adamo recte Valesius notat, convenientissima fuisse nomina, quæ Adam impossuit his animalibus, eo quod aliquam illorum proprie-

tatem exprimerent nomina specifica, quod ab aliis vocibus derivata fuerint, quorum tamen primitiva omnino ad placitum ab Adamo rebus imposita; id quod Philo ait fabulosum est. Ex his patet, quod licet in conceptibus *significare* sit prædicatum essentiale, in vocibus tamen, et eadem est ratio in scriptis, est tantum denominatio[1] extrinseca ad hominum impositionem, quia ex consensu extrinseco et hominum impositione nihil aliud nasci potest in voce; siquidem, ut disp. de relatione diximus, ex fundamento extrinseco non nascitur realis relatio in subiecto.

[1] relatio

QUAESTIO SECUNDA.

An vox immediate significet res, vel conceptus.

Certum est primo: vocem, cum sit in genere signi, ut habet Aristoteles 11. Metaph. sum. 2. cap. 3., aliquid significare debere; et quidem nonnullas voces impositas esse ad significandos ipsos animi actus, ut intellectio, discursus etc., quasdam vero ad significandas res, quæ sunt extra intellectum, ut lapis, lignum etc., in confesso est. Quia tamen huiusmodi res nominare non possumus, nisi prius illas concipiamus et cognoscamus, secunda controversia est: an voces significent res illas, vel potius conceptum nostrum de re. Certum est secundo: voces ordinari tanquam ad finem, ad manifestationem conceptuum nostrorum, neque cum vocibus uteremur, si alio modo possemus conceptus nostros manifestare, ut ait Aristoteles 1. Elench. c. 1., et ideo certum est, voces significare aliquomodo conceptum; sed cum conceptus alius sit formalis, nempe ipsa intellectio, alius obiectivus, res scilicet ipsa ut concepta: non est putandum, voces omnes significare conceptus formales; id enim falsum esse, recte probat Gabriel 1. dist. 22. q. unica. Unde et Aristoteles 4. Metaph. tex. 28. nomen ait significare rationem seu essentiam definitione explicatam. Et ratio est: quia significare nihil aliud est, quam se sensui, et aliquid aliud repræsentare animo, ex Augustino De doctr. 2. c. 1., seu, ut ait Aristoteles hic. c. 3., constituere intellectionem in dicente et audiente: ergo illud significat quodlibet signum, ad cuius cognitionem nos ducit, seu cuius intellectionem constituit in audiente; ergo cum audita voce: homo, concipiamus hominem, et non conceptum alterius, vox „homo“ non significabit conceptum formalem hominis,

sed ipsum hominem: similiter cum enuncio: dabo tibi aurum, nemo intelligit me daturum intellectionem auri vel conceptum formalem; unde, cum Aristoteles hic. c. 1. ait, voces significare conceptum, non vult significare conceptum formalem, sed solum vult, ut expositores communiter intelligunt, significare conceptum obiectivum, id est rem ut conceptam a nobis. Quod si ita est, facile intelligitur, quid sit vocibus manifestare aliis conceptus nostros, id enim nihil aliud est, quam explicare res ut conceptas a nobis.

His positis, dico breviter: vocem non significare rem ipsam quomodocunque, seu ut est in se a parte rei, sed tantum ut conceptam. Quod antequam probetur, sciendum est: vocem non significare rem, ut conceptam a dicente simpliciter, sed ut conceptam ab imponente nomen, et iis qui percipientes significationem vocis ea utuntur, et ratio est: nam potest quis proferre vocem, et nullum rei significatæ conceptum facere, si vocis significationem non intelligit, et tamen illa vox significat aliis audientibus. Iam ergo probatur conclusio: tum, quia alias non explicarentur per voces conceptus nostri, quod non alio modo fieri potest, nisi quia audita voce, concipimus res per illam significatas, ut conceptas a dicente; tum efficacius, quia si voces non significant res ut a nobis conceptas, sed ut existentes in se, sequeretur, uni simplicissimæ rei non posse imponi diversa nomina non synonima, id est significantia diversas rationes in illa re simplici. Cum enim in illa a parte rei non sint plures rationes, quarum una non sit eadem cum alia, nisi significentur ut conceptæ a nobis, non poterunt diversis nominibus ita significari, ut una vox non significet omnes alias rationes. At certum est, in Deo omnino simplicissimo diversas perfectiones, et in eadem re diversos gradus metaphysicos, item ratione mentis,[1] boni etc. diversis nominibus significari. Ergo illa nomina significant rem illam, ut conceptam, ita ut intellectus v. g. Dei, significet illam solam rationem formalem in Deo, quæ a nobis apprehenditur ut principium cognoscendi res. Unde ex huiusmodi diversis nominibus facimus diversas propositiones non identicas circa eandem rem simplicem, ut intellectio Dei, non est volitio Dei etc., quod nullo modo fieret, nisi voces impositæ essent ad significandos diversos conceptus obiectivos, ut disp. 2. de Universalibus q. 2. dub. 4. dicebamus. Illud tamen verum est, aliqua nomina imposita ad significandas etiam in re simplici omnes rationes formales in confuso, ut vox Deus, homo etc. significat totam entitatem in

[1] rationem entis

Deo ut conceptam a nobis in confuso. Et ex his conciliantur omnes authores, qui in hac quæstione pugnare videntur inter se; qui enim aiunt, voces significare res et non conceptus, intelligunt de conceptu formali; qui vero aiunt significare conceptus, intelligunt significare conceptus obiectivos, seu res ut conceptas.

Et quamvis hæc verissima sint, difficultas tamen est inter authores: an, sicut vox significat rem, ut conceptam ab imponente vocem et ea utente si eius significationem percipiat: ita etiam significet tanta claritate et non maiori, quanta claritate cognoscitur res significata ab eo, qui utitur nomine vel illud imposuit ad rem significandam? Caietanus 1. p. q. 13. art. 1. et alii Thomistæ aiunt, claritatem significationis vocum ita mensurandam esse a cognitione eius qui imposuit nomen, ut nulli clarius possit significare rem vox aliqua, quam ipse imponens conceperit rem. Ratio est: nam vox significat rem ut conceptam ab imponente: ergo commensurari debet cognitione imponentis nomen, significatum vocis, et ex hoc probat, non posse imponi Deo ullum nomen, quod significet quidditative, siquidem nemo, nisi beatus cognoscit ut est. Verius tamen sentit Scotus 1. dist. 22. q. unica, et Gabriel ibi, qui aiunt, imponi posse nomina rebus, quæ multo clarius significent alteri talem rem, quam conceperit imponens, ac proinde, si audiens clarius et perfectius cognoscat rem, quam cognoverit is, qui imposuit nomen rei, clarius illi significabit. Et imprimis quidem certum est, etiam Caietano fatente, posse nos vocibus iam impositis utendo, clarius et distinctius significare rem per illas voces, quam ipsi intelligamus; et patet: nam bene quis uti potest nomine huius civitatis, quam ipse nunquam vidit, et tunc, si audiens viderit, multo perfectius et distinctius hanc civitatem, quam vox significat, concipiet, quam loquens. Idem accidit, si quis litteras scribens utatur voce Græcii, qua significet hanc civitatem, quam ipse nunquam vidit, ei, qui illam intuitive novit; et frequentissime grammatici proferunt plurimas voces, non intelligentes quid significent, sed solum apprehendentes quid nominis, et tamen audiens illas voces, potest clare cognoscere rem significatam. Quod vero clarius significare possit vox aliquam rem, quam conceperit ille, qui primo imposuerat nomen, sic probo: nam si quis latinus, ignarus hebraicæ linguæ, imponat nomina characteribus hebraicis, vel rei existenti in India, quam ipse nunquam vidit, certum est, clarius percepturum et distinctius significationem talis vocis ille,

qui novit perfecte hebraice, et res illas indicas vidit. Ergo cum significare sit, facere intellectum in audiente, clarius et perfectius ei significabit, qui audita tali voce, concipit rem sibi probe cognitam. Ratio huius est: nam impositio vocis hoc tantum facit, ut audita tali voce, subintelligatur talis res ut concepta a dicente; at fieri potest, ut qui audit vocem, perfectius cognoscat rem significatam ipso imponente nomina: ergo melius facit cognoscere vox illa audita rem illam, quam cognoverit imponens nomen. Licet ergo ex impositione pendeat, ut talis vox talem rem significet, ut tamen tanta vel tanta claritate significet, non ex sola cognitione imponentis nomen mensurandum est.

Obiicies: si quis male depingat imperatorem, illa pictura non perfectius, et non clarius significabit imperatorem ei qui vidit ipsum, ac proinde perfectius cognoscit quam repræsentatur per imaginem, quam illi, qui non vidit imperatorem, nec alio modo illum concipit, quam repræsentatur ab imagine: ergo similiter fit in vocibus. Nego paritatem: imago enim non repræsentat, quia homines volunt ut repræsentet, sed propter similitudinem, quam habet in figura et colore cum re depicta, ac proinde, quo magis est illi similis in figura et colore, eo perfectius repræsentat; at vero vox habet ex hominum voluntate, ut hanc rem significet, a qua tamen non pendet, ut tanta vel tanta claritate significet. Quod vero ait Caietanus, Deo non posse imponi nomen, quod illum significet quidditative, id quod etiam D. Thomas docet ibi, verissimum est, si loquamur de usu et impositione nominum inter viatores, quorum unus alterum non potest nominare quidditative, imo nec a Deo vel beato vidente Deum potest imponi ulla vox, quæ significet viatoribus Deum quidditative, quia nunquam viator potest clare et quidditative cognoscere significatum illius vocis; at vero respectu beatorum etiam a nobis potest Deus nominari quidditative, ut fatetur Scotus, quia licet a viatore utente nomine Dei, non cognoscatur Deus, ut est, sed tantum per analogiam ad sensibilia, tamen beatus, Deum intuitive cognoscens, quando ei loquimur, utentes nomine Dei, cognoscit significatum huius vocis quidditative, veluti cum ego loquor vel scribo alicui de aliqua re, quam ille intuetur, nomine illo significo ei rem illam, et in eo gradu claritatis, in quo ipse cognoscit rem ipsam, licet non tunc primum incipiat rem illam cognoscere, cum ego vocem profero.

QUAESTIO TERTIA.

An verbum substantivum est, semper in propositione praedicetur.

Duæ solæ sunt partes enunciationis apud Dialecticos: nomen et verbum, ad quas pronomina et participia revocantur, ut cum Aristotele convenit Plato in Sophista, vel quia hæc solæ sunt partes necessariæ ad enunciationem, ut ait D. Thomas hic lect. 1., vel quia aliæ partes orationis grammaticales non sunt per se partes enunciationis, cum nec prædicatum, nec subiectum per se esse possint, si accipiantur pro suis significatis, sed tantum additæ nomini vel verbo modificant illa, unde Averroës vocat illas, dictiones servientes. Occasionem igitur huius difficultatis præsentis de verbo, dedit Aristoteles, illis verbis positis in definitione verbi „et est semper nota eorum, quæ de alio prædicantur"; id enim aliqui ita explicant, ut sensum esse velut,[1] quodlibet verbum significare aliquid, quod prædicetur in enunciatione, quod an verum sit, ut explicetur, sciendum est: quod si verbum aliquod, quod debet esse prædicatum in enunciatione, debet significare aliquid quod de altero affirmetur, cum prædicatum affirmari debeat de subiecto, — sequitur, quod quærere: an verbum sit prædicatum, perinde est, ac quærere: num in omni enunciatione verbum significet aliquid, quod de subiecto affirmetur. Cum autem verbum aliud sit substantivum, scilicet verbum *est,* aliud adiectivum, ut reliqua omnia, certum est: verba adiectiva, si sumantur pro suis significatis, semper prædicari, (quamvis si materialiter sumantur, ut in hac propositione: Deambulo est verbum, subiectum esse possint,) et ratio est: quia semper significant aliquam actionem vel passionem, quæ affirmatur vel negatur de subiecto, ut Socrates currit. Tota ergo controversia est de verbo substantivo *est,* quod significat existentiam, ut patet in propositionibus de secundo adiacente, ut: Socrates est, Socrates currit etc., et docet Ammonius hic lib. 1. cap. 3. in fine. Et in huiusmodi propositionibus de secundo adiacente certum est, verbum substantivum esse prædicatum et significare subiectum, de quo affirmatur existere, id est existit. Et ratio est: nam cum dico: Socrates est, facio aliquam enunciationem verum vel falsum significantem: ergo hæc enunciatio habet prædicatum nonnisi verbum substantivum: ergo semper est prædicatum

[1] velint

verbum substantivum in secundo adiacente. Superest igitur examinandum: an in propositionibus de tertio adiacente aliquid significet verbum *est,* quod prædicatur de subiecto, an solum exerceat munus copulæ, id est connectat prædicatum cum subiecto, ut cum dico: homo est albus, an verbum *est* solum indicet albedinem coniunctam esse homini, an præterea verbum *est* retineat suam significationem, nempe existentiam, et eam subiecto attribuat.

Prima sententia est Antonii Andreæ hic cap. de verbo, et Iuniorum, qui volunt, verbum *est* in propositionibus de tertio adiacente non esse prædicatum, sed tantum copulam prædicati cum subiecto, id est tantum esse signum, quod indicet prædicatum convenire subiecto. Probatur primo: nam si est prædicatum: ergo nunquam possent converti propositiones, nam ad conversionem necessarium est, ut ex prædicato fiat subiectum; at si verbum *est,* semper est prædicatum, nunquam potest esse subiectum: ergo. Secundo, prædicatum est unum ex terminis in quas resolvitur propositio; sed propositio non resolvitur in verbum *est* tanquam subiectum vel prædicatum, quia, ut in definitione termini habet Aristoteles 1. Priorum, verbum *est* vel *non est,* termini non sunt: ergo.

Dico tamen: verbum *est,* in omni enunciatione esse prædicatum, ac proinde significare existentiam quam subiecto attribuit; ita expresse D. Thomas, 1. Post. lect. 5. dicitur, ait, verbum semper nota eorum, quæ prædicantur, quia semper significat id, quod prædicatur. Alexander 1. Prior. c. 1. in definitione termini loquens de his propositionibus: Socrates est albus etc. ait, absurdum esse dicere, *est* in huiusmodi propositionibus nullo modo prædicari, præsertim inquit, cum Eudemus hoc fuse demonstret; idem Toletus lib. 1. in c. de verbo. Quod antequam probemus, sciendum est: verbum *est* significare existentiam abstrahentem a reali, obiectiva, vel solum possibili, id est, ex se non est determinatum ad hanc potius vel ad illam existentiam significandam. Unde significare potest realem existentiam, ut significat in propositionibus de secundo adiacente, ut: Socrates est, id est existit realiter a parte rei; in propositionibus autem de tertio adiacente determinatur eius significatio a prædicato, et solum significat illam existentiam, et eam attribuit subiecto, quam postulat illud prædicatum ad hoc, ut conveniat subiecto et de illo prædicari possit, ut si prædicatum non potest convenire subiecto, nisi subiectum realiter existat, verbum *est* significat realem existentiam, ut: homo est currens,

albus etc.; si autem sufficiat existentia obiectiva ad hoc, ut conveniat subiecto, verbum *est* tantum significat existentiam obiectivam, ut: chimæra est fictum etc.; si denique prædicatum potest convenire solum possibiliter existenti, verbum *est* significat talem existentiam possibilem, ut Antichristus est homo. Et hæc est ratio, cur Aristoteles 2. Periher. c. 2. dixit, verbum *est* significare et prædicare existentiam per accidens de subiecto in propositionibus de tertio adiacente; hoc enim dixit, quia verbum *est,* in huiusmodi propositionibus non significat existentiam, nisi juxta exigentiam prædicati, et ideo per accidens, id est ratione alterius, videlicet prædicati determinatur ad hanc potius, quam illam existentiam significandam. Dices: Aristoteles loco citato docet, hanc propositionem: Homerus est poeta, veram esse, etiam Homero non existente, et tamen poesis non potest convenire nisi Homero existenti: ergo falsum est, existentiam subiecti quam significat verbum *est,* determinari juxta exigentiam prædicati. Respondeo: poesim, quæ prædicatur de Homero non existente, esse poesim obiective sumptam, non realiter existentem, et ideo prædicatur de Homero obiective existente; albedo autem, quia sumitur semper pro albedine etc. realiter existente, cum prædicatur in concreto, sicut: Socrates est deambulans, ideo non prædicantur nisi de subiecto realiter existente. Ratio autem, cur albus, currens etc. non sumantur, nisi pro re realiter existente, poesis vero pro existente obiective, alia non est, quam usus et consuetudo sapientum, a quibus vocum significatio pendet.

Iam igitur probatur conclusio primo: nam Aristoteles 2. Periher. c. 2. ait, in hac propositione: Homerus est poeta, verbum *est* prædicari de Homero, licet per accidens, id est ratione prædicati, a quo, ut diximus, determinatur ad talem vel talem existentiam significandam. Deinde Aristoteles ibi docet: a prædicato coniuncto ad divisum, non semper valere argumentum, et adfert hoc exemplum: Homerus est poeta; ergo Homerus est. Censet igitur Aristoteles, prædicatum illius propositionis: Homerus est poeta, est coniunctum; at si verbum *est* non prædicetur, id falsum erit, solum enim terminus: poeta, erit prædicatum; ergo. Respondent aliqui: in hac propositione, illud *est,* accipi pro *fuit.* Contra est: nam Aristoteles et interprætes loquuntur de verbo *est,* et illud, aiunt, prædicari per accidens. Præterea, si *fuit* significet realem existentiam Homeri, quam habuit dum existeret, optima est illa consecutio: Homerus fuit poeta; ergo *fuit;* et tamen Ari-

stoteles negat hanc consequentiam; ergo *est* non sumitur pro *fuit.* Secundo: Aristoteles c. de verbo ait, verbum semper esse notam eorum quæ prædicantur de alio, id est semper significare id, quod prædicatur; sicut enim 1. Periher. c. 1., cum ait, voces esse notas passionum, sensus est, voces significare passiones animi: ita cum ait: verbum esse notam eorum quæ prædicantur, sensus erit, ut optime exponit Ammonius, Toletus ibi, significare id quod prædicatur. Respondent adversarii: sensum definitionis esse, quod verbum non quidem semper prædicetur, sed semper indicet aliquid prædicari. Contra: nam hæc definitio verbi convenit omnibus verbis; ergo etiam verbo *est,* cum ex ipso fit propositio de secundo adiacente; at tunc verbum *est* non est nota quod aliquid aliud prædicetur de subiecto, sed ipsum prædicatur de subiecto, seu quod idem est, significat aliquid quod de subiecto prædicatur. Sicut ergo verbum *est* in propositione de secundo adiacente, et est copula .et prædicatum totale, ita in propositionibus de tertio adiacente poterit esse copula, et simul prædicatum per accidens. Tertio probatur ratione: nam verbum *est* in huiusmodi propositionibus aliquid significat non minus, quam extra propositionem; omnino enim ridiculum esset dicere, aliquam vocem amittere suam significationem ex eo solum, quod cum alia voce coniungatur, hoc enim modo etiam prædicatum et subiectum amitterent suas significationes; at illud significatum aliud non est, quam aliqua existentia: ergo etiam in reali propositione significabit existentiam.

Ad primum primæ sententiæ: conversionem debere fieri inter prædicatum et subiectum simpliciter, non autem inter subiectum et prædicatum, quod etiam est copula; unde nec propositiones, in quibus verba adiectiva prædicantur, ut: Socrates currit, converti possunt, nisi loco prædicati substituantur termini, qui non significent simul copulam, ergo: quoddam currens est Socrates. Ad secundum: Aristoteles ibi manifeste nobis favet; cum enim ait, ablato *est* etc., aperte innuit, per particulas definitionis præcedentes non excludi verbum *est* a definitione termini; et tamen inter alias particulas dixerat, tantum subiectum et prædicatum esse terminos: ergo innuit, verbum *est* esse subiectum vel prædicatum, ac proinde aliam particulam addi debere, per quam excludatur a definitione termini. Et ex his etiam patet, quod in propositionibus negativis, ut: Socrates non est albus, non negetur existentia simpliciter de subiecto, sed tantum existentia coniuncta cum prædicato, sive realis, sive imaginabilis.

QUAESTIO QUARTA.

An verbum infinitum maneat infinitum in propositione.

Nomina et verba infinita illa ait esse Aristoteles, quæ tam dici possunt de iis quæ sunt, quam de iis quæ non sunt; id est, quibus addita negatio ita tollit determinatam vocis significationem, ut faciat illam significare quamcunque aliam rem sive existentem sive non, præter illam quam prius significabat, ut: non homo, de omnibus aliis, præterquam de homine dici potest. Ex quo constat, transcendentia non posse infinitari, et idem dico a fortiori de supertranscendentibus, ut cogitabile, opinabile etc., quia si illis præponatur negatio, non poterunt dici, nisi de illis solis, quæ non sunt. Idem dico de verbo *est,* non posse infinitum esse; de aliis vero verbis adiectivis certum est, posse infinitari; sed controversia est: an etiam in enunciatione remaneant infinita?

In qua re dico breviter: manere infinita; ita D. Thomas, Ammonius apud Toletum 1. Periher. c. 3. q. 1. in fine, et est Aristotelis 2. Periher. c. 1., ubi omnem enunciationem, ait, constare nomine vel verbo, vel infinito nomine et verbo: ergo vult posse constare aliquam enunciationem verbo infinito. Deinde verbum infinitum dicitur, ait, de illis quæ sunt, et de iis quæ non sunt: ergo prædicatur in enunciatione. Et ratio est: nam subiectum non videtur posse tollere significationem verbi infiniti: ergo, si extra enunciationem erat infinitum, etiam in enunciatione erit infinitum. Dices: verbum infinitum facit propositionem negativam; ergo est negativum, non infinitum. Respondeo concedendo antecedens. Sicut enim nomen negativum negat illud, quod significabat vox cui imposita est negatio, et ideo homo, et non homo, etiamsi infinite sumatur illud: non homo, adhuc opponentur contradictorie, quia non homo negat determinatum significatum vocis homo: ita igitur simili ratione verbum infinitum negat significationem verbi finiti, et ideo cum dico: Socrates non currit, etiamsi verbum infinitum efficiat propositionem negativam.* Ex quo constat, nomina et verba infinita solum distingui ratione a negativis; dicuntur enim negativa,

* Hic e textu aliquid emansit. Integre videtur sic legendus: et ideo cum dico: Socrates non currit, nego quidem cursum, sed prædicatum *non currit* manet infinitum, etiamsi verbum infinitum efficiat propositionem negativam.

quatenus tollunt determinatam significationem vocis, infinita vero, quatemus possunt prædicari tam de iis quæ sunt, quam de iis quæ non sunt. Sed obiiciunt iuniores Aristotelem, qui 1. Posteriorum c. 13. tex. 30. sic argumentatur: Stellæ quæ non scintillant, sunt prope nos; planetæ non scintillant: ergo sunt prope nos; ubi si minor sit negativa, erit argumentum ex prima figura, ex minori negativa, ac proinde nihil concludens; ergo si Aristotelis argumentatio bona est, verbum infinitum non faciet propositionem negativam. Respondeo: si ille syllogismus ita construatur, ut habetur in obiectione, sensus illius minoris: planetæ non scintillant, erit ac si diceretur, planetæ sunt non scintillantes, quomodo maior est affirmativa. Nec hoc mirum videbitur ei, qui advertat, idem omnino esse: non scintillant, et sunt non scintillantes, sicut homo ambulat, idem est ac homo ambulans, ut ait Aristoteles 5. Metaph. tex. 14. Verum est, quod ad formam syllogisticam attinet, multum refert, hoc vel illud ad construendum syllogismum assumere. Illud denique hic quæri posset: an dentur termini mentales infiniti? Nam videntur non dari, siquidem terminus infinitus tam significat entia, quam non entia, et in mente non potest dari conceptus, qui significet tam entia quam non entia; ergo etc. Respondeo tamen: licet omnibus rebus de quibus vox infinita dici potest, non detur unus conceptus, siquidem enti et non enti communis conceptus dari non potest, adhuc tamen in mente dantur termini infiniti, ut v. g. conceptus huius: non homo etc., qui determinate significat negationem hominis, sicut et vox: non homo; et eodem modo prædicatur conceptus infinitus tam de entibus, quam de non entibus, scilicet tanquam signum.

Disputatio II.

DE ENUNCIATIONE ET EIUS PROPRIETATIBUS.

Egimus de enunciationum partibus vocalibus quas Aristoteles explicat hoc libro; nunc de ipsa mentali agemus enunciatione, de vocali autem nulla peculiaris difficultas supererit intellectis iis, quæ de mentali dicentur. Illud tamen ante omnia supponendum est: eandem propositionem, quatenus veritatem vel falsitatem enunciat, dici enunciationem; ut est præmissa syllogismi, propositio-

nem; ut proponitur ad disputandum, quæstionem; ut infertur in syllogismo, conclusionem; et denique quatenus de ea fieri possunt rationes in utramque partem, problema ex Aristotele 1. Topic. c. 9., 2. Top. c. 1.; quatenus contra aliquem adfertur, instantiam.

QUAESTIO PRIMA.

An et quomodo mentalis enunciatio sit compositio.

Diximus q. 2. procemiali, tres esse intellectus operationes, quarum secunda compositio, et iudicium appellatur; nunc explicandum est, in quo eius essentia consistat, et cur dicatur compositio? Potissima autem difficultas in eo consistit, ut explicetur: an, sicut enunciatio vocalis, ut v. g. homo est animal, pluribus constat vocibus, quæ omnes simul faciunt unam enunciationem vocalem, ita quoque in mente plures sint cognitiones illis vocibus respondentes, ac proinde secunda operatio componatur ex conceptibus extremorum realiter distinctis? et si ita est: qua ratione secunda operatio distinguitur a primis operationibus multiplicatis? an potius unicus simplex actus, et unica simplex qualitas producta in intellectu, sit secunda operatio, quæ qualitas sua indivisibili entitate sit cognitio eius, quod pluribus vocibus explicatur?

Qua in re prima sententia est: propositionem mentalem, seu secundam operationem mentalem non constare essentialiter pluribus conceptibus realiter distinctis, sed esse unam simplicem qualitatem; ita Gregorius q. 1. Prologi art. 3., Mayronis 3. dist. 23. q. 9. ad 3. contra 1. conclusionem, et mox citandorum. Hanc tamen sententiam non eodem modo explicant authores; nam Gabriel q. 1. Prologi art. 4. dub. 1., et in 1. dist. 2. q. 8. ad 3., in secunda operatione distinguit duplices conceptus, scilicet apprehensivum et iudicativum, quod etiam secutus est Toletus 3. de Anima q. 29. Ait ergo Gabriel, apprehensionem rerum de quibus fertur iudicium, esse aggregatum quoddam et complexum ex multis qualitatibus, nam apprehensio prædicati, subiecti et copulæ sunt distincti actus, adhæsio tamen, seu assensus vel iudicium, in quo tota essentia secundæ operationis consistere videtur, est simplex qualitas, terminata ad complexum præconceptum ante assensum intellectus. Probat autem Gabriel, dari duplices hos conceptus; nam potest quis integram propositionem enunciare seu apprehendere, et tamen

non assentiri illi: ergo cognitio propositionis simpliciter, non est assensus: ergo debet dari alius actus, qui sit assensus. Antecedens probatur: nam potest catholicus formare quamlibet propositionem hæreticam, modo illi non assentiatur: ergo illud[1] est assentire etc. Non multum differt Molina 1. p. q. 1. art. 3. disp. 3. ubi, cum enunciamus ait aliquid, producitur in mente verbum complexum constans triplici notitia: prædicati, subiecti et copulæ, essentialiter tamen, ait, secundam operationem consistere in sola cognitione copulæ, ac proinde esse qualitatem simplicem. Recentiores aliqui hoc modo rem explicant: iudicium, inquiunt, est unius actus intelligendi, atque adeo unica simplex qualitas, ita ut uno simplici actu simul percipiatur prædicatum et subiectum, et simul iudicetur, illa esse coniuncta vel separata ab invicem, et sic aiunt, terminum mentalem qui semel extra propositionem productus est, non posse esse partem propositionis. Licet enim propositione cognosci debeat illa res, quæ res per huiusmodi terminum extra propositionem cognoscitur, tamen eodem simplici actu, quo cognoscitur prædicatum et subiectum, cognoscitur etiam et iudicatur unum inesse vel non inesse alteri. Addunt tamen: illum simplicem actum, ut terminatur ad prædicatum, distingui ratione a se ipsa, ut terminatur ad subiectum, et ratio est: nam ad huiusmodi distinctionem sufficit, dari aliquod extrinsecum in ordine ad quod concipiantur. Ex quo inferunt, quod cum authores dicunt, secundam operationem esse compositionem conceptuum, sensum esse, quod sit compositio per rationem, et huiusmodi compositio reperitur tam in affirmativo, quam in negativo iudicio.

[1] aliud

Hæc sententia, quomodocunque explicetur, probatur primo ex Molina: nam si iudicium non est simplex qualitas: ergo est aliquid aggregatum ex pluribus cognitionibus seu pluribus apprehensionibus: ergo cum scientia seu assensus conclusionis demonstratæ sit iudicium, scientia erit ens per accidens, conflatum ex multis qualitatibus; atqui Aristoteles scientiam ponit in prædicamento qualitatis, cum tamen aggregata per accidens et complexa excludantur a prædicamentis: ergo scientia non est conflata ex pluribus qualitatibus. Secundo: plures apprehensiones non possunt efficere unum iudicium; cum enim ipsæ apprehensiones sint primæ operationes solo numero multiplicatæ, non efficient secundam operationem distinctam a prima; igitur si aliqua ratione efficere debent secundam operationem, uniri debent aliqua ratione inter se: ergo aliquid efficere debet

intellectus per quod uniantur. Certum enim est, ex eo solum, quod simul producantur, vel quod sint in eodem subiecto, non posse efficere secundam operationem, sic enim etiam conceptus rerum disparatarum unirentur inter se. Illud vero, quod intellectus efficit, non potest esse nisi actus intellectus, qui cum non sit apprehensio, cuius enim rei sit apprehensio? dicendum est, esse iudicium: ergo iudicium erit simplex qualitas, distincta ab apprehensionibus. Confirmatur: nam si illa unio apprehensionum est actus intellectus: ergo cognitio, et non solum modus cognitionis; at unio est modus eorum quæ uniuntur: ergo etc. Tertio: proprietates quæ iudicio conveniunt, sunt omnino simplices, ita ut nec partialiter conveniant apprehensioni, ut v. gr. veritas etc., quæ non est in apprehensione. Quarto: manentibus iisdem subiectis quæ apprehenduntur, iudicium de iis nunc est affirmativum, nunc negativum: ergo iudicium non sunt multæ apprehensiones simul; sic enim fieri non posset, ut manentibus iisdem apprehensionibus, iudicium mutaretur. Antecedens probatur: nam sola addita particula *non,* fit propositio negativa et iudicium illi respondens negativum, et tamen nulla accidere potest apprehensio nova, cum particulæ negativæ *non,* nullus actus respondere possit in intellectu. Confirmatur: nam nec verbo *est,* respondet ullus actus in mente: ergo si iudicium seu secunda operatio sint plures apprehensiones, et non una simplex qualitas, sola apprehensio prædicati et subiecti erit iudicium, quod nemo dixerit. Ultimo igitur Gregorius: nam cum formamus enunciationem v. g. omnis homo est animal, ex iisdem terminis fieri potest enunciatio, in qua animal sit subiectum, homo prædicatum, vel contra, non enim apparet ratio, cur in enunciatione mentali hoc potius sit subiectum, quam illud; ergo utrumque erit subiectum et prædicatum, ac proinde eadem propositio simul vera et falsa. Dices: subiectum est id, cuius notitia prius producitur. Contra est, ait: nam potest utriusque notitia simul produci; et licet successive producantur, postquam tamen productæ sunt, cur possit hoc vel illud esse subiectum? et cum notitiæ eiusdem prorsus rationis sint, sive hoc sive illud prius producatur, erit utriusque et subiectum, et prædicatum.

Dico primo: secunda operatio mentalis non componitur ex duplici genere conceptuum, quorum alii sunt aprehensivi, alii iudicativi; ita Fonseca 4. Metaph. c. 2. q. 6. sec. 6., sed non probat. Probatur ergo: nam ipsum iudicium essentialiter debet esse repræ-

sentativum prædicati et subiecti: ergo superflua est alia distincta cognitio, seu repræsentatio, ut recte Gregorius citatus in 3. probatione secundæ conclusionis, et Maior loco citato conclus. 1., ubi notitiam iudicativam ostendit esse etiam apprehensivam, sed non contra. Antecedens probatur: iudicium est actus quo intelligitur prædicatum inesse subiecto; sed implicat prædicatum inesse subiecto intelligere, nisi illa intellectio sit cognitio prædicati et subiecti. Et ratio a priori est: nam iudicium est actus intellectus; ergo intellectio et cognitio, ut probat Achillinus mox citandus; ergo per illud cognosci debet obiectum aliquod non aliter, nisi quod prædicatum insit subiecto; ergo etc. Confirmatur: nam si secunda operatio componitur ex duplici hoc genere conceptuum; ergo prima operatio componit secundam, quod Toletus non admittit. Confirmatur secundo: nam si per apprehensionem illam cognoscitur prædicatum, subiectum, et unio illorum; ergo illa apprehensio erit vera vel falsa, siquidem repræsentat prædicatum unitum subiecto, quod si revera unitum est, erit vera, si non, falsa: ergo est iudicium. Explicare enim non potest Toletus, quid addat iudicium supra illam apprehensionem.

Dico secundo: non sola apprehensio copulæ est essentia secundæ operationis mentalis, sed ipsa cognitio extremorum propositionis est illi essentialis. Probant aliqui: quia copulæ, seu verbo *est,* nihil respondet in mente; sed id mox refellemus. Probatur ergo: iudicium, ut iudicium, est actus intellectus, et notitia alicuius obiecti; vel ergo non est [1] notitia solius copulæ, et tunc sequitur: per iudicium non cognosci quod prædicatum conveniat vel non conveniat subiecto; hoc enim cognosci non potest sine cognitione prædicati et subiecti, nam ut recte Aristoteles 1. Periher. c. 3. in fine, copula cognosci non potest nisi cognoscantur extrema copulata; vel est etiam notitia extremorum: et tunc false docet Molina, essentiam iudicii consistere in sola apprehensione copulæ.

[1] ergo est

Dico tertio: secunda operatio seu oratio mentalis nostra, non est simplex qualitas, sed composita ex pluribus actibus et qualitatibus realiter inter se distinctis; ita expresse Occam 1. dist. q. 4. ad 2. Sicut ait, propositio realis componitur ex vocibus, ita mentalis ex intellectionibus; et ita sicut omnis vox potest esse pars propositionis vocalis, ita omnis conceptus poterit esse pars propositionis mentalis. Idem Ferrariensis 1. Contra gentes c. 59.: intellectus noster ait, dicit verbum complexum faciendo. Idem etiam Achillinus trac. de distinct. art. 3.: in propositione mentali, ait,

formari complexam intellectionem; citatur Dericipus* lib. 1. in Prædicam. c. 3. Probatur hæc conclusio primo: nam propositio mentalis est quædam compositio, ut omnes fatentur, et per hoc distinguit Aristoteles 3. de Anima tex. 21. secundam operationem a prima; sed hæc non est nisi compositio ipsarum intellectionum, ut expressis verbis habet ibidem Aristoteles tex. 39.: ergo in secunda operatione est compositio conceptuum.

Respondent adversarii: compositionem hanc et divisionem esse ex parte obiecti quod cognoscitur per secundam operationem: unde in intellectione non est compositio, nisi ut in signo rem compositam significante. Quamvis aliqui illorum non valentes explicare, quomodo negativa propositio sit compositio etiam ex parte obiecti, aiunt, solam enunciationem affirmativam esse compositionem, negativam vero divisionem, quod colligunt ex Aristotele 9. Metaph. tex. 2. et 22., 3. de Anima tex. 21. Sed contra hanc responsionem est: tum, quia Aristoteles expresse docet 6. Metaph. tex. 8., compositionem in mente esse, et non in rebus; et 3. de Anima tex. 22. et 39. expresse docet, etiam negativam enunciationem esse compositionem; tum, quia theologi et philosophi compositionem, aiunt, esse in iudicio nostro propter imperfectionem intellectus non valentis omnia uno actu complecti, et ideo aiunt, hanc compositionem non esse in Deo et angelis; sed compositio quæ est a parte obiecti, non provenit ex imperfectione intellectus, sed ex diversitate prædicati a subiecto quæ cognoscuntur per iudicium, et ideo talis compositio etiam in Dei et angelorum cognitione reperitur, sicut etiam in iudicio affirmativo, et tamen theologi, ut D. Thomas 1. p. q. 54. et 51. negant in intellectu angeli dari compositionem, qualis est in nostro intellectu: ergo loquuntur de alia compositione, videlicet conceptuum: ergo similiter illa compositio, quam in explicatione primæ sententiæ attulimus, reperitur in angelis et Deo, quia cognitio simplex angeli potest ratione distingui a seipsa, ut terminata ad diversa obiecta.

Respondent alii: iudicium hominis dici compositionem, vel quia antequam feramus iudicium diversis actibus apprehendimus prædicatum et subiectum, et postea iudicamus; vel, quia nostrum iudicium, prædicatum et subiectum repræsentat ac si essent inter se distincta, unum aliquid componentia, ut cum dicimus: Deus est

* Talis scriptor nunquam exstitit. Quem hic auctores citare solent est Dexippus, Jamblichi discipulus, qui duos libros commentariorum scripsit in Prædicamenta Aristotelis. Hujus nomen depravavit hic amanuensis.

sapiens, quasi dividimus Deum in duos conceptus; Deus autem et angeli, cum iudicant Deum esse sapientem, non concipiunt ullam distinctionem inter prædicatum et subiectum, siquidem cognoscunt Deum, ut est. Contra est: nam *(compositio)* illa etiam in Angelis accidere potest, saltem respectu supernaturalium et futurorum contingentium. Præterea: illud solum ostendit, posse unico actu cognosci, quod alias pluribus concipimus, id quod nullam arguit compositionem, sicut ex eo, quod angelus unico actu concipit, quod nos multis, non sequitur in angelis non esse compositionem. Secunda autem ratio locum non habet in enunciationibus, quibus iudicamus, unum quod realiter differt, inesse alteri, et tamen assignanda est aliqua compositio quæ omni mentali enunciationi conveniat, siquidem omnis secunda operatio compositio est.

Secundo probatur: nam iudicium et assensus esse non possunt nisi includatur cognitio *(eorum)* de quibus fertur iudicium; sed in iudicio includi non potest cognitio eorum, de quibus iudicamus sine physica compositione conceptuum. Minor probatur: nam res valde diversæ in esse intelligibili et per diversissimas species repræsentatæ, non possunt esse obiectum unius actus simplicis: ergo debent cognosci per actum compositum, cuius partes respondeant diversis obiectis. Confirmatur: nam quam plurimæ res unica propositione hypotetica vel negativa contineri possunt, quæ tamen unico simplici actu cognosci ob imperfectionem intellectus nostri non possunt. Confirmatur secundo: omnis propositio constat terminis, in quos resolvitur: ergo et mentalis; at huiusmodi termini mentales, componentes mentalem enunciationem, solum possunt esse diversæ apprehensiones. Ergo ex his patet, quod licet iudicium posset esse qualitas simplex, quale est iudicium angelorum et hominum beatorum nisi [1] beatifica, per quam cognoscunt Deum iustum etc., tamen ex imperfectione intellectus nostri non valentis tam perfectum actum producere oritur, ut iudicium nostrum sit compositum ex pluribus apprehensionibus. Ex quibus etiam patet, cur secunda operatio intellectus dicatur compositio, quia videlicet plures conceptus in illa componuntur modo explicando.

[1] visio

Ad primum et secundum argumentum primæ sententiæ respondeo: apprehensiones extremorum enunciationis, quæ sunt diversæ qualitates, uniri inter se physice per productionem cognitionis verbi *est,* ita ut apprchensiones illæ, posita hac unione, sint iudicium; illa vero apprehensio verbi *est,* significat naturaliter id, quod ver-

bum *est* vocale significat ad placitum, scilicet connexionem extremorum, et ita per illam cognoscitur connexio prædicati cum subiecto, et simul uniuntur duæ apprehensiones; in propositione similiter negativa conceptus verbi *non est* significat naturaliter extremorum separationem, ut: homo non est lapis, et tamen ille conceptus est physica unio apprehensionum prædicati et subiecti. Et iuxta hæc consequenter duo dicenda sunt. Primum est: non posse dari conceptum verbi *est* peculiarem et proprium (absolute tamen et sine conditione positi, quo solum modo eius conceptus est unio apprehensionum), quin detur iudicium, sicut nec unio physica ulla dari potest, quin actu uniat extrema, ut 1. Phys. ostendemus, licet verbum *sit,* aut infinitus modus verbi *est,* concipi possit, quin efficiatur iudicium, sicut et in voce proferri possunt absque eo, quod efficiant enunciationem, ut: sit-ne homo animal, hominem esse animal; et ratio est: quia idem significat conceptus verbi *sit* naturaliter, quod vox ipsa ad placitum: ergo sicut *sit, esse* etc. in oratione vocali non significant connexionem prædicati cum subiecto, nec efficiunt enunciationem, ita nec in mente. Ex quo etiam patet, per solam apprehensionem posse integram orationem concipi ut cum quæro: an astra sint paria etc.; in his enim integram orationem apprehendimus sine iudicio. Dixi: peculiarem et proprium, nam cum audimus propositiones falsas et eas resumimus, certum est, apprehendi eas a nobis; sed, ut dicam disp. de syllogismo q. 1. in fine 1. Prior., per solam simplicem apprehensionem, quæ est simplex qualitas, eam apprehendimus, et ideo tunc non habet verbum *est* peculiarem et proprium conceptum, et hoc solum probat argumentum Gabrielis in prima sententia allatum. Secundum est: apprehensiones simplices esse ex natura sua quædam entia incompleta, et ita componere possunt iudicium media unione, sicut plures guttæ inter se distinctæ componunt unam aquam; unde apprehensio, quæ semel producta est extra enunciationem, potest componere enunciationem, licet sæpe non componat. An autem in huiusmodi secunda operatione illæ apprehensiones componant unam speciem, sicut anima et corpus constituunt diversam[1] speciem; an solum integrent unum totum, ut plures partes carnis, aquæ etc.: ex iis, quæ in simili de discursu dicemus, intelligetur. Ad tertium: veritas etc. convenit apprehensionibus non quidem divisim sumptis, sed simul et coniunctim, illæ enim apprehensiones unitæ significant naturaliter verum vel falsum. Quartum argumen-

[1] unam

tum petit illam difficultatem: an in conceptibus dentur modi omnes terminorum, qui dantur in vocibus?

Ad quod respondeo: Fere omnem illam diversitatem terminorum, quæ est in vocibus, inveniri etiam in mente, nam terminos æquivocos et denominativos non dari, ostendimus disp. 1. de Prædicamentis; similiter nec dantur termini non significantes. Ratio est: quia voces ex impositione habent ut significent, et ita, si nulli rei sint impositæ, nihil significabunt, ut blictri nihil significat; at vero conceptus essentialiter et naturaliter significant, et sunt obiecti alicuius repræsentationis. Jam ergo probatur nostra sententia inde; nam dari terimum analogum et univocum, patet ex disp. 2. in Prædicamentis; similiter dantur conceptus universales, qui rem universalem significant, et singulares, qui singularem repræsentant; similiter datur terminus abstractus et concretus, absolutus et connotativus, ut disp. 1. in Prædicamenta diximus. Alio enim modo concipitur significatum vocis abstractæ, et alio concretæ; conceptus enim abstractorum solam formam repræsentat, concretorum vero unico actu repræsentat compositum ex subiecto et forma. Eodem modo dantur termini finiti et infiniti, ut disp. præced. q. 4. diximus; similiter transcendentes et non transcendentes, quia significatis huiusmodi verborum respondet in mente proprius conceptus, ut cum concipio ens. Termini syncategorematici non videntur dari in mente, nam terminus syncategorematicus nihil per se significat, sed adiunctus alteri voci, eius significationem modificat, id est facit, ut taliter vel taliter significet. Quædam enim augent significationem vel potius suppositionem, cum significatio semper eadem remaneat, ut: omnis, nullus; alia minuunt, ut: quidam, neuter, et quædam adverbia, ut: fere etc., v. gr. fere attigit, quod minuit. At nullus est in mente conceptus, qui aliquid non significet per se essentialiter, cum omnis conceptus sit actualis cognitio alicuius; ergo etc. Recte tamen ait Occam 1-mo dist. 2. q. 8. ad 3., dari in mente conceptus syncategorematicos. Probatur: nam qui prius perceperat significatum huius vocis: homo, et postea percipit significatum huius: omnis homo etc., aliquid concipit posterius, quod prius non conceperat, ut quilibet in se manifeste experitur, nempe universalitatem illius; ergo sicut illud quo amplius habet in voce: omnis homo, quam homo, est syncategorema; ita illud, quo amplius habet in mente conceptus huius: omnis homo, quam solius hominis, est syncategorema, et idem dici potest de reliquis.

Ad argumenta in contrarium respondeo: conceptum syncategorematicum existere non posse in mente separatum a conceptu categorematis, eo quod habeat significationem alteri annexam, seu ut ait Occam, ex natura sua sunt consignificativa cum aliis: unde nec in voce syncategorema per se prolatum, ut: non omnis, significat aliquid; et quamvis saltem materialiter existere possit vox syncategorematica sine alia voce, terminus tamen mentalis syncategorematicus sine syncategorematico[1] esse non potest. Et ratio est: quia conceptus naturaliter et essentialiter sunt significativi, ac proinde significatum ab illis separari non potest, potest a vocibus; et ex his patet, terminos syncategorematicos esse entia taliter incompleta, ut per se existere non possint, quamvis aliæ apprehensiones possint, ut cum apprehendo lignum. Ultimo denique, etiam verbo *est,* et omnibus verbis respondet conceptus in mente; quis enim non experiatur aliquid se amplius cognoscere, cum cognoscit: hominem esse animal, quam cum solum cognoscit hominem et animal? Nec refert, quod conceptus verbi *est* sit unio, ac proinde modus apprehensionum quas unit, ex quo inferebant authores primae sententiae: esse modum intellectionis et non intellectionem; sicut enim inhæsio accidentis est aliqua ratio accidentalis, et tamen est modus accidentis: ita in præsenti etc. Unde, ut hoc obiter dicamus, verbis indicativi modi respondet in mente actio vel passio, exercita in aliqua differentia temporis præsentis, præteriti etc. Verbo imperativo, ut: curre, non respondet iudicium aliquod, siquidem non significat verum vel falsum, sed audito verbo imperativi modi, concipimus, eum qui profert velle, ut exerceamus illam actionem vel passionem, sicut qui profert: heu! etc. intelligimus eum dolere. Verbo optativo respondet in mente, quod is qui profert, desideret illam actionem vel passionem fieri, et quia non desideramus præsentia, ex eo aliqui inferunt, modum optativum præsenti tempore destitui, sed male, possumus enim præsenti tempore desiderare rem absolutam,[2] et ita significabit præsens optativi, desiderium præsens rei absentis. Verbo coniunctivo extra propositionem non video, quid possit respondere, unde syncategorema esse videtur; in enunciatione vero nota est, quod coniunctio prædicati et subiecti exerceatur aliqua conditione supposita, ut: si me amares etc, vel prædicatum convenire subiecto non absolute, sed posita aliqua suppositione. Infinitivo respondet exercitium actus sine ullius personæ adsignificatione, ut: currere.

[1] categorematico

[2] absentem

Participio in recto, respondet subiectum actionis vel passionis, ut denominatur ab actione vel passione. Ex quibus iudicandum est de aliis partibus orationis, et ex his patet, falsum assumi in quarto argumento.

Ad quintum respondeo: illud esse prædicatum quod iudicatur inesse alteri; subiectum: cui iudicatur inesse; et ideo existimo, speciei iudicia distingui etiam eisdem extremis constantia, si transponantur extrema, ut disp. 4. in Poster. q. 3. dicto 1. dicetur. Et ex his secunda operatio mentalis definiri potest, quod sit actus intellectus compositus, quo unum alteri inesse vel non inesse iudicamus. Dixi: compositus, ut a iudicio angelorum etc. distingueremus.

QUAESTIO SECUNDA.

Quid sit: enunciationem significare verum vel falsum.

Enunciationem definit Aristoteles, esse orationem verum vel falsum significantem, quæ definitio essentialis non est. Cum enim essentia rei determinata sit, ac proinde aliquod determinatum prædicatum ei conveniat, essentialis definitio per disiunctionem dari non potest, sed est descriptio, ut si dicas: numerus est, qui potest esse par vel impar. Significare autem verum vel falsum, non est repræsentare veritatem vel falsitatem, nam etiam simplex apprehensio, qua concipitur veritas, repræsentat veritatem non minus, quam repræsentet albedinem simplex apprehensio albedinis, ut notat Caietanus citandus. Ut igitur explicetur, qua ratione enunciatio significet veritatem, sciendum est: veritatem, non quidem transcendentalem, de qua in Metaphysica, et quæ convenit cuilibet enunciationi ut est quoddam ens, etiamsi sit falsa, sed quæ propria est accidentium intellectus, ut est signum quoddam obiecti, aliud non esse, quam conformitatem intellectionis cum rebus intellectis, ut ait D. Thomas 1. p. q. 31. art. 2., vel ut q. 16. art. 7. docet, adæquationem quandam inter intellectum et rem; quæ conformitas et convenientia, seu adæquatio inter intellectum et rem, non consideratur secundum convenientiam aliquam naturæ, ut *(docet)* Fonseca 4. *(Metaph.)* c. 2. q. 6. sec. 8.; nam hoc modo cum intellectio sit accidens, obiectum autem frequenter sit substantia, non habent convenientiam, sed secundum repræsentationem et modum essendi rei, tunc enim vera est intellectio, cum repræsentat rem

ut est in se, et in huiusmodi conformitate consistit veritas intellectionis. Sed quid sit hæc conformitas, difficile est explicare.

Certum est primo, ut recte Hervæus citandus: hanc conformitatem non esse relationem realem ad obiectum, nam sæpe obiectum non est reale, ut cum iudico: chimæram esse nihil; relatio autem realis habere debet terminum realem: ergo cum veritas cognitionis sit idem *(ac conformitas:)* si aliqua veritas non est *(conformis,)* nulla erit. Et confirmatur: nam cognitio divina de rebus vera est, et non per relationem realem ad obiectum, quia in Deo nulla est realis relatio ad creaturas; ergo etc. Certum est secundo: hanc conformitatem seu veritatem non esse relationem rationis, sed aliquid reale, licet Vasquez 1. p. disp. 76. c. 2. *(id neget.)* Probatur: nam relatio rationis non est, antequam fingatur et cognoscatur ab intellectu; sed hoc iudicium: Deus est, verissimum est etiam antequam ullum ens rationis fingam: ergo veritas propositionis non est ens rationis. Præterea certum est: veritatem non esse differentiam essentialem actus intellectus, ut disp. de scientia actuali quæs. 1. dicto 4. ostendemus; siquidem idem numero actus intellectus, qui antea erat verus, fieri potest falsus.

Existimo igitur, cum Capreolo 1. dist. 19. q. 3. conclus. 3., Hervæo Quodl. 3. q. 1. art. 2., Soncinate 6. Metaph. q. 13., Caietano 1. p. q. 16. art. 2. ad 4-um, Valentia 1. p. q. 17. *(puncto)* 3 paulo ante responsionem ad 2-dum: veritatem propositionis, non quidam ut est ens quoddam, qua ratione habet veritatem transcendentalem, sed ut est figmentum repræsentans obiectum, esse ipsam entitatem enunciationis repræsentantis obiectum tale quale est, in quo nullum ens rationis involvitur; unde ad hoc, ut hæc entitas actu sit veritas, requiritur, ut obiectum sit tale, quale repræsentatur; et hæc est causa, cur variato subiecto, enunciatio quæ ante erat vera, non sit vera amplius, ut: Socrates scribit vera, Socrates non scribit eodem tempore falsa. Ex his facile est resolvere illam quæstionem, an scilicet veritas sit conformitas rei ut cognitæ, ad se ipsam ut est in se, ut placuit Durando 1. dist. 9. q. 3., Javello q. 13., Hervæo Quodl. 3. q. 1., ut refert Fonseca 4. Metaph. c. 2. q. 6. sec. 3. et deinceps; revera enim, cum hæc conformitas eiusdem ad se ipsum, aliud esse non possit, quam relatio rationis, veritas non est talis conformitas. Veritas ergo propria actus intellectus, est conformitas in repræsentando ipsius intellectionis cum re intellecta, et ideo Aristoteles

1. Perih. c. 1. veritatem ait esse in anima, et 6. Ethic. c. 2. veritatem esse ipsam cognitionem, et 6. Metaph. tex. 8., 9. Metaph. tex. 21. veritatem ait non esse in rebus, sed in intellectu.

His positis dico breviter: etsi aliqua veritas reperiatur in prima etiam intellectus operatione, ut recte Fonseca cit. sec. 4., Toletus hic q. 2., *(Ferrariensis 1. Contra gentes)* c. 59 et 60., Soncinas 8. Metaph. q. 17., Capreolus 1. dist. 19. q. 3. art. 1. concl. 3., et docet Aristoteles 3. de Anima tex. 26. et 9. Metaph. tex. 22. ubi veritatem ait esse in simplici apprehensione, sic et falsitatem *(addit Valentia 1. p.)* q. 17. punct. 2., siquidem revera cum talis res apprehenditur, qualis est, apprehensio conformis est rei: tamen falsitas non est in apprehensione, et præterea peculiari quodam modo secunda operatio significat veritatem, quo prima non significat, ac proinde qualitas [1] aliquomodo solum convenit secundæ [2] operationi. Quod falsitas non sit in apprehensione, probatur ut Suarez disp. 9. sec, 1. n. 14. et Aristoteles 9. Metaph. tex. 22. et 3. de Anima tex. 21. et 22., licet Valentia 1. p. q. 17. punct. 2. contrarium velit: nam apprehensio est naturalis rei similitudo: ergo sicut impossibile est, ut similitudo rei non sit eius similitudo, ita etiam ut apprehensio sit falsa; si enim falsa est, est dissimilis obiecto: ergo non est cognitio illius obiecti, sed alterius. Præterea: si aliqua apprehensio est falsa, vel repræsentat idem obiectum quod vera, vel diversum; si idem: ergo utraque est vera similitudo rei; si diversum: ergo falso supponitur esse similitudo illius rei, cum potius una sit unius rei, altera alterius.

[1] veritas
[2] primæ

Dices: si quis apprehendat equum risibilem etc., erit falsa apprehensio; ergo. Respondeo: illa apprehensio, obiectum quod repræsentat, vere repræsentat, sed illa apprehensio non est equi, sed nostri, sicut et chimæræ apprehensio; sicut ergo si quis existimet, hanc imaginem esse Cæsaris, si tamen non est similis Cæsari, revera non est imago illius, ita in præsenti etc. Quod vero aliqua veritas propria detur secundæ operationis, est D. Thomæ 1. p. q. 16. art. 2., et late Ferrariensis 1. contra Gentes c. 59.; et probatur ex Aristotele, qui 1. Perih. c. 1. ait, aliquos conceptus esse in mente sine veritate et falsitate; at si non datur ulla veritas propria secundæ operationis, nulla erit intellectio, quæ vera non sit vel falsa, siquidem etiam simplex apprehensio potest esse conformis suo obiecto. Deinde c. 4. Aristoteles enunciationem definit per hoc, quod est significativa verum vel falsum; ergo peculiari

modo id convenit secundæ operationi, cum etiam aliæ operationes, ut animal rationale etc. significent verum aliqua ratione, ut iam ostendimus; et 3. de Anima tex. 12. in sola compositione ait esse veritatem vel falsitatem. Respondet Fonseca et Caietanus in illum locum citatum D. Thomæ: Aristotelem loqui de veritate complexa. Contra: nam etiam in prima operatione est aliqua apprehensio complexa, ut cum integras propositiones apprehendo: ergo et in illis dabitur veritas complexa; et præterea, Aristoteles nunquam talem limitationem insinuavit. Sed qua ratione, et qualis veritas sit propria secundæ operationis, non eodem modo omnes explicant. Aliqui apud Fonsecam sec. 4. aiunt, ideo solam secundam operationem dici significare verum, quia per illam cognoscimus veritatem; putant enim, quod antequam feramus iudicium, debeat præcedere apprehensio complexi specialis, et postea sequi iudicium, quod ita se res habeat sicut per illam apprehensionem concepta est, ut videtur velle Gabriel citatus quæst. præcedenti. Sed ibi ostendimus, non esse necessarium in secunda operatione istud duplex genus cognitionis.

Hanc igitur rem optime explicat D. Thomas loco citato, ait enim: in compositione intellectus non tantum cognosci obiecta quorum unum de altero prædicetur et eorum connexionem vel disiunctionem, qua ratione iudicium non habet nisi veritatem similem illi quæ est in prima operatione, eo quod sit conformis obiecto, sed præterea cognosci eodem actu, rem ita se habere vel non ut repræsentatur per iudicium; et ideo ait D. Thomas, cognoscere conformitatem intellectus et rei, est cognoscere veritatem, quam sensus omnino[1] cognoscit, quia non confert rem visam cum sua unione,[2] intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscit, non quidem in apprehensione, sed in compositione et divisione: unde et sensus, et apprehensio vera esse possunt, non tamen cognoscunt aut dicunt verum. Hæc D. Thomas; idem repetit 1. p. q. 17. art. 2., 1. contra Gentes c. 59., ex quo patet in omni iudicio dari velut quendam actum reflexum supra se, quo cognoscatur et dicatur, id quod in enunciatione mentali significatur ita esse vel non esse, ut intellectus cognoscit. Et eadem sententia est expresse Aristotelis, qui 1. Posterior. tex. 5. per actum scientiæ, ait, nos cognoscere rem per causam, et quod non contingat aliter se rem habere, id est in iudicio necessario non solum cognoscere nos rem, sed præterea, quod ita se res habeat ut nos

[1] nullo modo
[2] visione

cognoscimus; id quod simili ratione accidit etiam in iudicio probabili, quo iudicamus, probabiliter non aliter se rem habere, quam ut cognoscimus. Et hoc necessarium est, ut reperiatur in omni iudicio, nam etiam per primam operationem possumus apprehendere totum id quod significatur per propositionem, ac proinde apprehendimus, unitum esse prædicatum cum subiecto; quia tamen per hanc apprehensionem non cognoscimus evidenter seu probabiliter ita se rem habere, ut per talem apprehensionem repræsentatur: ideo non est iudicium.

Ex his apparet: unico et eodem actu cognosci in secunda operatione et connexionem prædicari cum subiecto, et præterea conformitatem huius cognitionis cum subiecto, et ideo, quamvis huiusmodi conformitas cognosci possit actu reflexo distincto, qui esset distincta enunciatio mentalis, in qualibet tamen secunda operatione mentali eodem actu, quo cognoscitur connexio prædicati cum subiecto, cognoscitur et hæc conformitas. Et hæc est causa, ut innuit Caietanus 2. Perih. c. 3., cur Aristoteles inter propositiones modales non enumeret illas, quæ constant hoc modo veræ, quia scilicet hic modus in omni propositione intelligitur, et sic non debuit numerari ut modus specialis. Quod experientia confirmatur: nam si quis velit iurare, hoc verum esse, solum iurat v. g. hunc fuisse invasorem, quia nimirum in omni iudicio includitur illa reflexio, qua iudicamus, hoc esse verum quod dicimus. Hinc etiam patet verum esse, quod sæpe docet Aristoteles: in propositione negativa semper includi affirmationem, quia includitur illa velut reflexio, qua res dicitur ita esse ac per propositionem significatur, ut recte Gregorius q. 1. Prologi art. 3.: quilibet inquiens dissensus, est assensus alicuius rei. Ex quibus omnibus intelligitur, quod cum enunciatio dicitur significare verum, si de mentali enunciatione sermo sit, sensum esse: quod enunciatio taliter significet subiectum, ut simul etiam repræsentet eo modo rem se habere quo cognoscitur, et dicat, tale esse obiectum quale repræsentatur, et si ita revera res se habeat atque significetur, vera est significatio seu enunciatio; significare autem falsum tunc dicitur, ait Suarez disp. 8. sec. 6. et disp. 9. sec. 3. n. 19., quando indicat, non ita se rem habere ut cognoscitur, vel certe, cum non ita se habeat ut cognoscitur, dicit ita se habere. Vocalis autem enunciatio, sicut et signum, tantum denominatione extrinseca dicitur significare verum: denominatione extrinseca, quia

scilicet exprimit enunciationem veram. Ex quo apparet, rectam esse descriptionem enunciationis datam ab Aristotele, et per illam distingui secundam operationem a prima, quæ descriptio convenit etiam enunciationibus insolvibilibus, quas Cicero alicubi vocat inexplicabiles, ut est hæc: Justa propositio est falsa, quoniam huiusmodi propositio non significat seipsam, sed aliquam aliam, quæ debeat esse vera vel falsa; an vero enunciatio de futuris contingentibus sit vera, iam dicemus.

QUAESTIO TERTIA.

An enunciatio de futuro contingenti sit determinate vera.

Suppono dari aliquas actiones non necessarias, sed contingentes et liberas, quamvis hoc impie neget Seneca lib. 2. naturalium quæstionum cap. 39. et hæretici nostri temporis, recte enim Aristoteles lib. 1. Perih. c. 6. ostendit inutilem fore nostram de rebus deliberationem, consultationem, studium etc. si omnia necessario eveniunt. Præterea, ut certum suppono etiam: Deum futura omnia contingentia, etiam libera, ab æterno cognovisse, id quod Christianis[1] fas non est. Dico igitur: omnem propositionem de futuro contingenti esse determinate veram vel falsam. Ita Richardus 1. dist. 38. art. 1. q. 1., Bonaventura[2] art. 2. q. 1. Gabriel q. 1. art. 1., Gregorius q. 2. art. 2., Scotus 1. dist. 39. q. 1. Anselmus lib. De concordia prædestinationis et liberi arbitrii, Ambrosius de Parad. lib. 1. cap. 13., Nyssenus sac. Philosophiæ c. 3. et 4., Suarez 3. p. tom. 1. disp. 77. q. 2. et omnium latissime Molina in primam partem.

[1] Adde: negare

[2] Subaudi. sent. 1. dist. 38, idem supple apud Gabrielem et Gregorium.

Probatur primo: posita scientia Dei infallibili futurorum contingentium, nulla est de futuro propositio, quæ non sit determinate vera vel determinate falsa. Antecedens probatur: nam accipio propositionem aliquam affirmativam de futuro et sic argumentor: omnis propositio huiusmodi affirmat de re vel id, quod Deus cognoscit futurum ut eveniat, vel quod cognoscit nunquam futurum; si primum: ergo verum est fore ut illud prædicatum conveniat rei, quod in tali enunciatione affirmatur sicut vera est cognitio Dei qua cognoscit id futurum; si secundum: erit falsa illa propositio, siquidem non est conformis rei, ut conformis est scientia divina, qua cognoscit non fore id quod futurum affirmo: ergo posita scientia Dei, nulla

propositio est de futuro contingenti, quæ non sit determinate vera vel falsa. Quam consequentiam sic probo: propositio de futuro non ideo est vera, quia conformis est scientiæ Dei, sed quia conformis est obiecto, ita ut si per impossibile tolleretur scientia Dei, manente obiecto, eodem modo adhuc propositio esset vera vel falsa, siquidem eodem modo est conformis obiecto, quo prius. Respondent aliqui: Dei iudicium verum esse de his, quia omnia, quæ nobis sunt futura, illi præsentia sunt in æternitate. Contra est: tum, quia ut recte Suarez citatus ait, quod ne est quidem, impossibile est ut sit præsens alteri; sed futurum non est, nondum est: ergo etc.; tum, quia Deus cognoscit, quid futurum esset, si tales vel tales conditiones ponerentur, etiam si illæ nunquam habituræ sint existentiam, ac proinde nec habere possint coëxistentiam cum æternitate; tum denique, quia adhuc non tolletur veritas propositionum de futuro contingenti. Confirmatur: nam prophetæ et Christus enunciantes futura, verum dicebant, ut cum Christus dixit Petro: ter me negabis; at non alia ratione sunt vera, nisi quia taliter enunciant rem futuram, qualiter revera futura est: ergo etc.

Probatur secundo: illa propositio de futuro est vera, quæ habere potest propositionem ex eisdem terminis ejusdem qualitatis et quantitatis de præsenti veram; sed neutra est harum duarum propositionum, v. g.: cras hac hora tu eris princeps, cras hac hora tu non eris princeps vel vivus, cui non possit assignari propositio correspondens de præsenti, determinate vera vel determinate falsa: ergo nulla est, quæ determinate non sit vera. Nam si cras hac hora verum erit dicere, tu es vivus, etiam hodie vere affirmabitur, te cras hac hora fore vivum; et ratio est: nam propositio vera est, quæ est conformis rei significatæ; sed enunciatio, qua heri dictum fuit, me lecturum hodie, conformatur rei quæ nunc fit: ergo etc. Confirmatur: nam propositio de futuro vera est, si eiusdem esse aliquando vera sit; ergo etc. Objicies primo: Aristotelem contrarium sentire; secundo si altera propositionum de futuro contingenti est vera; ergo impossibile est non evenire, sicut impossibile est id, quod verum est, non esse verum; ergo necesse est evenire; ergo tollitur libertas.

Ad primum respondent aliqui: Aristotelem non docere contrarium, sed diverso modo explicatur a diversis. Aliqui, ut Richardus citatus, aiunt: Aristotelem per determinate veram intelligere, quod

ita verum est, ut falsum esse non possit, id est, quod necessario est verum. Alii aiunt: solum velle, non esse alteram partem ita veram, ut possit a nobis assignari determinate, quænam sit vera. Alii aiunt; solum velle Aristotelem, quod licet propositio de futuro sit in se vera vel falsa, non tamen in ordine ad suas causas, quia in causa non est maior determinatio ad unum, quam ad alium effectum. Alii denique solum aiunt: velle Aristotelem, non eodem modo esse veras propositiones de futuro ac præsenti, nam ita vera est enunciatio de futuro, ut tamen possit esse falsa, cum res futura possit non esse; at vera enunciatio de præsenti ita vera est, ut non possit esse falsa, cum res præsens non possit non esse præsens. Sed contra primam expositionem est: nam si tantum dicere vult Aristoteles, enunciationes de futuro contingenti non esse necessarias, eodem modo dicere poterat de multis enunciationibus de præsenti, quæ non sunt necessariæ, sed contingentes, et tamen in hoc distinguit Aristoteles enunciationes de futuro et præsenti, quod præsentes sint determinate veræ vel falsæ, non futuræ. Et sane, si Aristoteles nihil aliud volebat, quam propositiones contingentes non esse necessarias, non erat in hoc probando magnopere sudare, cum id ex terminis constet. Contra secundam expositionem est: quia eodem modo multæ enunciationes de præsenti et præterito non possunt a nobis determinari, an sint veræ, ut: an rex Japonum sit in venatione, vel non. Tertia expositio verum dicit, sed non ad mentem Aristotelis; hoc enim non est aliud dicere, quam quod causa sit indifferens et libera, quæ operatura est vel non; sed veritas propositionum non ex eo sumitur, quod causa sit determinata vel indeterminata. Quantumvis enim ego me determinem hodie ad hoc vel illud faciendum cras, si tamen casu aliquo non faciam, falsa erit propositio, qua nunc dicitur, me hoc facturum. Sicut ergo propositio de præsenti vera est, licet omnino libere agam, et possum non agere: ita de futuro propositio etc. Contra quartam est: nam eodem modo, quo res præsens non potest non esse præsens, res futura non potest non esse futura; et sicut quod nunc operor, non impedit, quominus libere et non necessario operer (recte enim ostendit Molina, actus liberos, etiam cum fiunt, esse liberos, ac proinde posse esse et non esse): ita similiter in futuris. Respondeo ergo cum Gregorio, Bonaventura et aliis: Aristotelem contrarium sensisse, ac proinde credo, illum negasse scientiam futurorum contingentium in Deo, sicut etiam negavit providentiam Dei circa res

in particulari, ut notat Ambrosius et Nyssenus loco citato, Theodoretus lib. 6. De curandis græcanicis affectionibus, et Aristoteles in lib. De mundo ad Alexandrum, indecens esse dicit, quod Deus singula gubernet in particulari; et 2. Magnorum moralium c. 9. ait: si casus fortuiti essent Deo tribuendi, iniustum fore Deum.

Ad secundum respondeo cum Anselmo loco citato: duplicem esse necessitatem; unam antecedentem rem ipsam, id est, quæ se tenet ex parte causæ præcedentis effectum, et hæc reperitur tunc solum, cum causa est determinata ad operandum ut necessario operetur, et talis necessitas tollit libertatem et contingentiam; alia est necessitas consequens, quæ nullo modo positionem rei antecedit, sed sequitur vel comitatur illam, et hac necessitate dicitur necessario esse omne quod est, dum est, ab Aristotele 1. Periher. c. ultimo, ut recte exponit Molina 1. p. q. 14. art. 33. disp. 4. Et similiter omne futurum necessario est futurum, omne præteritum necessario est præteritum; licet enim non sit necesse omnia esse, necesse tamen est, omne quod est, esse. Et hæc vocatur necessitas ex suppositione, eo quod supponat, rem esse vel futuram esse; unde infert Anselmus: aliud esse, rem futuram esse futuram, aliud vero, rem futuram esse; et primum esse necessarium, secundum omnino liberum esse posse. Et quod dico de necessitate, dicendum etiam est de impossibilitate. Dicitur enim impossibile antecedenter, quando ex defectu potentiæ res aliqua esse non potest, quomodo impossibile est, ut saxa volent, et talis impossibilitas tollit libertatem; impossibile autem consequenter est, cum non ex defectu consequentiæ,[1] sed ex suppositione sequitur aliquid esse impossibile, ut ex eo, quod supponimus rem esse futuram, impossibile est non esse futuram. Hæc tamen posterior impossibilitas non tollit libertatem, sicut nec necessitas consequens; libertas enim in eo consistit, ut potentia sit indeterminata ad hoc vel illud faciendum, ut possit hoc vel illud facere, ac proinde possit esse vel non esse actio, quia ut dicebat Anselmus, res etiam quæ futura est, possit non esse. Sicut ergo, quando voluntas operatur, libere operatur, quamvis actum quem producit, non possit non producere eo sensu quo diximus, id dum est, necessario esse: ita similiter, quamvis id quod producturus est, necessario sit producturus, libere tamen fieri potest, quia sola necessitas antecedens tollit libertatem, non vero consequens. Ex eo ergo, quod aliqua propositio de futuro contin-

[1] potentiæ

genti vera est et cognoscitur a Deo, hæc sola necessitas consequens infertur, nam veritas propositionis de futuro, et similiter cognitio Dei, supponunt rem futuram; ideo enim verum est dicere, hoc esse futurum etc., quia revera futurum est. Sed de his latius Theologi.

QUAESTIO QUARTA.

De multiplici divisione enunciationis mentalis.

Primo dividitur enunciatio in categoricam et hypotheticam 1. Periherm. c. 4., seu in simplicem et coniunctam. Hypothetica est, quæ pluribus constat propositionibus, quarum una non est subiectum alterius; categorica vero, quæ non componitur ex diversis propositionibus. Per hypotheticam antiqui solam enunciationem conditionalem intelligunt, hæc enim vox iuxta etymologiam significat suppositionem, suppositio autem solum reperitur in propositionibus conditionalibus, iuniores tamen etiam causales, copulativas disiunctivas etc. hoc nomine vocant, ut recte Toletus in illud cap. q. 2.

Dubium tamen esse potest: an in mente detur una propositio hypothetica? Iuniores quidam aiunt, in mente non dari propositionem aliquam ex duabus compositam enunciationibus; ratio est: nam ubi dantur duæ propositiones, dantur duæ affirmationes vel negationes, duæ veritates vel falsitates: ergo duo iudicia. Si ergo ex his duobus iudiciis fieri potest unum iudicium: vel illud est distinctum ab utroque iudicio, et si ita est, illud iudicium debet aliquid affirmare vel negare, quod non affirmatur vel negatur per illa duo iudicia; vel non est distinctum ab utroque iudicio simul, et tunc non erit unum iudicium, sed duo, aut certe, si ex illis duobus unum iudicium efficiatur, uniri debent inter se ad efficiendam unam propositionem; at non apparet, quomodo possint uniri: ergo etc. Aiunt ergo, huiusmodi propositionibus mentalibus respondere in mente, ut v. g. in causali iudicio, quo apprehensis duobus significatis complexis duarum propositionum asseretur, unam sequi seu inferri ex altera; conditionali respondere iudicium, quo asserimus, apprehensis duobus complexis duarum propositionum, unum eorum sequi ex altero; disiunctivis respondere actum, quo iudicamus, alterum eorum quæ repræsentantur apprehensione complexa, ita esse vel non esse, ut: vel homo est animal rationale, vel non discursivus. Ego tamen verius existimo, dari in mente huiusmodi enunciationes

compositas; tum, quia ut abstrahit propositio a mentali, dividitur in hæc membra; tum, quia omnibus signis vocalibus respondet aliquid in mente, cum voces sint signa conceptuum; sed in voce possunt duæ propositiones per connotationem coniungi: ergo et in mente per conceptum respondentem coniunctioni poterunt coniungi, siquidem, ut diximus, etiam syncategorematis respondet aliquid in mente. Sunt ergo duo iudicia in enunciatione hypothetica mentali, sicut et in vocali, quorum uno iudicamus: hoc esse, altero: et illud esse, vel si illud sit, aut certe: hoc esse vel illud esse, ut in disiunctiva, quæ iudicia non sunt omnino absoluta, sed veritas unius cognitionis, pendet a veritate alterius. Hæ autem propositiones, sicut
connectuntur in voce convertuntur[1] per coniunctionem: *et, vel, si* etc., ita in mente connectuntur per intellectionem correspondentem illi syncategoremati; non enim minorem vim habet conceptus illius particulæ ad uniendas has propositiones mentales, quam habent illæ propositiones vocales, et ab hoc patet responsio ad argumentum contrarium. Et hanc divisionem propositionis puto esse generis in species; ratio est: nam conveniunt in ratione aliquid asserendi, distinguuntur vero per diversos modos; alius enim est modus assserendi aliquid absolute prædicando, alius sub conditione.

Secunda divisio enunciationis est: in universalem, particularem, indefinitam, et singularem, quam puto essentialem esse. Et probatur: tota, quæ constituuntur physice ex aliqua parte essentialiter diversa, non possunt eandem physicam et realem naturam habere, quia natura physica totius, non est distincta a natura physica omnium partium. Sed propositio universalis et particularis intrinsece componuntur ex conceptibus signi universalis et particularis: at naturæ physicæ essentialiter diversæ, impossibile est ut non habeant differentiam metaphysicam ultimo illas constituentem diversam, siquidem eadem est natura physica et metaphysica, solum diverso modo explicantur a metaphysica per conceptum generis et differentiæ. Quod vero conceptus signi universalis et particularis differant physicis entitatibus, patet: nam eadem entitas physica cognitionis, cum sit naturale signum, semper idem obiectum repræsentat, ac proinde, si aliqua entitas diversum obiectum repræsentet, est diversa physice. Cum ergo conceptus signi universalis repræsentet diversum aliquid ab eo, quod conceptus signi particularis repræsentat, habebunt diversam naturam physicam: ergo etiam tota enunciatio constans signo universali physice distincta

ab enunciatione constante signo particulari; sed de his plura disp. 4. in lib. Posterior. q. 3. dicto 1. Ex quo patet: propositionem mentalem essentialiter diversam esse, quoties componitur ex aliquo conceptu essentialiter diverso ab illis, ex quibus componitur alia propositio; unde, quoties in re intellecta aliquid includitur diversum essentialiter in esse entis, ab eo, quod includebatur in obiecto alterius cognitionis, iudicium et propositionem mentalem essentialiter diversa esse, quia componuntur intrinsece ex aliqua apprehensione diversa, per quam concipitur pars illa obiecti diversa; per obiecta enim distinguuntur apprehensiones, et iudicia per apprehensiones, ex quibus componuntur. Dices: quantitas est accidentalis differentia substantiæ; ergo etiam quantitas propositionis etc. Respondeo: quantitas non constituit physice substantiam, et ideo est accidentalis, signa autem universalia intrinsece componunt propositionem non minus, quam prædicatum, vel subiectum etc.

Tertia divisio: in affirmativam et negativam, quam divisionem multi apud Toletum 1. Periherm. c. 4. q. 2. aiunt, non esse generis ad speciem, et ideo non differre specie propositionem affirmativam a negativa. Probant: nam iudicium eiusdem speciei potest esse affirmativum et negativum; ergo non differunt specie. Antecedens patet: nam omnes actus fidei supernaturales sunt eiusdem speciei, cum fiant propter eandem formalem rationem, et tamen aliqui illorum sunt affirmativi, alii negativi, sicut etiam amor Dei et odium peccati in actibus voluntatis possunt esse eiusdem speciei. Verius tamen est, esse divisionem generis in species, et ita iudicium affirmativum a negativo specie distingui. Et primo quidem, quod enunciatio dicat communem rationem abstractam ab affirmatione et negatione, probatur: nam ratio iudicii reperitur tam in affirmativa, quam negativa propositione: ergo si intelligatur essentia iudicii sine affirmatione et negatione, abstrahitur ratio communis utrique; hæc autem ratio obiectiva iudicii, cum non sit transcendens, nec affirmatio dependeat a negatione, analoga esse non potest: ergo est ratio univoca præcisa. Dices: quæst. 2. in fine dictum est, in omni iudicio negativo includi affirmationem, et non contra: ergo negatio pendet ad affirmatione. Respondeo: verum est, dari iudicium negativum cui non sit adiuncta affirmatio; hic tamen propositionem negativam vocamus illam, cui cum sit adiuncta affirmatio, formaliter includit negationem, et talis propositio non dependet ab alia affirmativa, ut hæc:

chimæra non est, non dependet ab hac: Antichristus est. Secundo: quod sub hoc genere essentialiter distinguantur, probatur argumento paulo ante facto: nam quoties iudicium constat ex diversis apprehensionibus diversorum obiectorum, toties est diversum essentialiter; sed in omni iudicio negativo cognoscitur aliquid diversum ab eo, quod cognoscebatur in iudicio affirmativo: ergo etc. Minor probatur: nam vel sunt de diversis prædicatis et subiectis, et tunc res est manifesta; vel de iisdem rebus, et tunc nihilominus in iudicio negativo est aliquis conceptus physicus repræsentativus syncategorematis: *non,* qui non est in iudicio affirmativo: ergo etc.

Ad argumentum in contrarium in disp. de scientia actuali q. 3. fusius. Breviter respondeo: omnes actus fidei convenire in specie subalterna actus fidei supernaturalis, differre tamen specie infima pro diversitate materiæ circa quam versantur; ab eodem tamen habitu supernaturali eliciuntur omnes hi actus, ut disp. de scientia habituali q. 2. dub. 5. dicemus, cum eliciantur propter eandem rationem formalem authoritatis divinæ; et idem dico de actu charitatis. Quodsi Aristoteles 1. Perih. c. 4. affirmationem priorem esse dicat negatione, id propterea dixit, ut recte Toletus, quia fere semper aliquid prius affirmamus de aliquo, quam negemus, quamvis non sit hic necessarius ordo. Ex his apparet: idem genus non solum posse dividi per unum ordinem differentiarum, sed multis modis essentialiter dividi, ut propositio in universalem et particularem, affirmativam et negativam etc. Quærunt aliqui iuniores: an sicut in voce detur propositio constans duabus negationibus æquivalens affirmativæ, ut: Petrus non est non animal, ita detur in mente? Et respondent negative; dicunt enim huiusmodi propositionibus respondere in mente unam affirmativam, eo quod duæ negationes æquipolleant affirmationi secundum rem significatam, licet non secundum modum significandi. Probant: quia cum in mente non respondeat aliud particulæ *non*, quam negatio exercita; sequitur, dari posse[1] iudicium, in quo bis negetur idem de eodem subiecto. Verius tamen est, dari huiusmodi propositiones in mente, quæ sunt quidem affirmativæ, sicut et vocales constantes duabus negationibus. Ratio est: nam dantur termini syncategorematici in mente, qui naturaliter idem significant, quod vocales termini ad placitum; ergo etc. Ex quo solvitur argumentum contrariæ sententiæ.

[1] dari non posse

Quarto dividitur: in veram et falsam, quæ differentiæ accidentales sunt, ut disp. 4. in Poster. q. 1. dicto 4. ostendam; nam manente eadem entitate physica propositionis, potest fieri ex vera falsa, si mutetur obiectum, ut ait Aristoteles cap. de substantia, cap. de modis prioris etc. Similiter divisio propositionis in directam et indirectam, necessariam et contingentem, accidentales sunt. Ratio est: nam hæc diversitas solum sumitur denominatione extrinseca ab obiectis circa quæ versantur, eo quod illa sint necessaria vel contingentia, vel quod prædicatum sit forma aut materia. Ultimo: in absolutam et modalem, de qua plura quæstione sequenti; nunc solum dico, essentialiter dividi enunciationem in has species, et ratio eadem est, quæ de affirmativa et negativa; et confirmatur: nam proprietates, ut: æquipollentiæ, oppositiones, conversiones etc. diversæ rationis sunt in absoluta, et modali. Dices: modus in physicis non facit distinctionem essentialem. Respondeo: eodem modo, quo de quantitate in tertia divisione.

QUAESTIO QUINTA.

Quomodo recte convertantur enunciationes.

Aristoteles 1. Prior. a c. 2. agit de conversione enunciationum, quæ aliud non est, quam permutatio extremorum propositionis, servata eadem qualitate et veritate; et quia in conversione per compositionem non servantur eadem extrema, accipiuntur enim contradictoria extremorum in convertente, idcirco Aristoteles non meminit talis conversionis hoc loco, quamvis 2. Top. loc. 26. eam appellet consequentiam e converso.

Et quidem regulæ, quas de conversione absolutarum enunciationum tradit Aristoteles, eædem sunt cum iis, quas in Summulis explicavimus. Quare circa illas breviter hæc solum notanda censeo. Primo: conversiones aliquas recte fieri, et esse necessarias consequentias, ut disp. sequenti q. 2. ostendemus. Et ratio est: nam in enunciatione conversa significamus, prædicatum esse coniunctum vel non coniunctum subiecto; in convertente autem significamus, ei quod erat prædicatum in propositione conversa, coniunctum esse subiectum eiusdem, quod lumine naturæ evidens est, et ideo bonitati conversionis innituntur reductiones syllogismorum imperfectorum ad perfectos. Deinde

huiusmodi conversiones non solum fieri in voce, sed et in mentali
[1] immutatur enunciatione, siquidem per eas sensus propositionis imitatur;[1] alia est enim unio extremorum in conversa, et convertente, nam quod in illa significabatur ut recipiens alterum extremum, in hac significatur et concipitur ut receptum, ut supra q. 1. ad ultimum diximus. Præterea, ut recte fiat conversio, præter regulas alibi datas, necesse est, ut totalia extrema permutentur, ut cum dico: hic liber est Aristotelis, convertere debeo: ergo aliquod ens, quod est Aristotelis, est hic liber, nam Aristotelis, cum sit obliquus, non potest esse totale extremum, sed subintelligitur ens, vel quid simile. Et hoc est, quod aliqui dicunt, oportere ut integrum prædicatum conversæ fiat subiectum in convertente. Integrum vero prædicatum est non solum id totum, quod ponitur post verbum, sed etiam ipsum verbum, sive substantivum, quod semper prædicari supra ostendi, et ex quibusdam conversionibus id verum esse maxime confirmatur, — sive adiectivum; quæ causa est, ut sæpe prædicata resolvenda sint in verbum *est* cum participio, maxime cum terminus qui post verbum ponitur, est obliquus, alias enim non possent fieri subiecta, ut: nullum vas est in aqua; nullus caseus rodit murem; omnes pii orant Deum. Servanda etiam est eadam appellatio; unde non valet: homo est nomen: ergo nomen est homo; eadem porro restrictio et ampliátio terminorum, unde cum dicis: nullus senex futurus est puer, hæc propositio vera est, si illud: senex, sumatur pro illis, quæ sunt vel fuerunt senes, et tunc convertetur: ergo nullus, qui futurus est puer, est vel fuit senex, et similiter: senex fuit puer, convertitur: ergo qui fuit iuvenis, est vel fuit senex; si autem amplietur illud subiectum: senex, ut sensus sit, nullus senex, qui etiam futurus est senex, futurus est puer, falsa est propositio; eodem modo, cum dico: aliquis homo est mortuus, converti debet, ergo: aliquod mortuum, fuit homo. Illud præterea addendum est, quod cum in enunciatione ponuntur verba impersonalia, ut: Petrum pœnitet facti, vel casus obliqui, ut: regium est, bene facere, antequam convertantur, resolvi debent propositiones in enunciationem de verbo personali, et in propositiones maiores, ut: Petrus habet pœnitentiam facti; aliquid spectans ad regem, est bene facere etc., et tunc facilis est eorum conversio. Denique illud notandum est, particulam negativam non converti simpliciter vel per accidens. Ratio est: quia in conversa subiectum non est distributum, in convertente distribue-

retur, siquidem negatio distribuit quod post se invenit, et ideo non valet: aliquod animal non est homo: ergo aliquis homo non est animal; quod si interdum recte convertantur, id est quia eius subalterna universalis vera est, quæ converti potest per accidens. Ultimo: propositiones reduplicativæ, ut: homo, in quantum rationalis, est risibilis, debent converti in absolutam propositionem, cuius subiectum sit ipsum prædicatum reduplicative, hoc modo: ergo aliquid, quod in quantum est rationale, est risibile, est homo. In exceptiva propositione particula exceptiva commutari debet in hanc et similes: quod non est, ut: omne animal præter hominem est irrationale, convertitur: ergo aliquod irrationale, est animal quod non est homo.

Circa modalium conversionem gravior est difficultas, quam tamen antequam attingamus, sciendum est: modum in communi dici omnem determinationem; unde, cum in propositione possint aliqua determinare subiectum, ut: homo albus currit, aliqua prædicatum, ut: Socrates disputat alacriter, huiusmodi determinationes prædicati aut subiecti non faciunt propositionem modalem. Alii ergo sunt modi determinantes et qualificantes ipsam compositionem prædicati obiectivi cum subiecto, significatam per verbum *est*, et tales modi faciunt propositionem modalem, eo quod in his propositionibus non tantum significetur tale vel tale prædicatum inesse subiecto, sed etiam explicetur modus, quo insit, et explicatur habitudo prædicati ad subiectum; et ideo dialectici dicunt, modum esse prædicatum in enunciatione modali (si videlicet nominaliter exprimatur et non per adverbium), copulam enunciationis, cuius extremorum habitudinem determinat modus, esse subiectum. Sunt autem hi modi quatuor ab Aristotele enumerati: necesse, impossibile, contingens, possibile; quo autem modo contingens a possibili distinguatur, mox dicemus.

Dices: verum, falsum, situm, creditum etc. videntur facere enunciationem modalem; ergo sunt plures modi. Respondeo: non facere. Ratio est: nam modus faciens propositionem modalem distinctam a propositione de inesse, debet determinare et explicare qualitatem compositionis et connexionis prædicati cum subiecto, obiective subiectam; sed isti modi hoc non faciunt: ergo non faciunt modalem. Minor probatur primo de vero et falso, nam cum dicimus: hominem esse animal est verum, aut adverbialiter: homo vere est animal; vel *verum* significat veritatem propositionis,

et tunc clarum est, quod non significet qualitatem compositionis et connexionis prædicati cum subiecto, sed significat qualitatem istius propositionis, et ita sensus erit: hæc propositio, homo est animal, est vera; vel *verum* significat rem significatam per terminos, homo est animal, esse connexam, et tunc, ut Caietanus cit. q. 2. ait non significat qualitatem aliquam compositionis prædicati et subiecti, sed tantum significat prædicatum componi cum subiecto, qualis tamen sit hæc connexio, non explicat, ut cum dico: homo vere est animal; et præterea in omni iudicio includitur talis modus, perinde enim est dicere, homo vere est animal, et iudicare, quod homo sit animal. De situ et credito idem patet, quia non explicant, qualis sit connexio obiectiva significata per verbum *est*, sed solum determinant quales actus intellectus habeantur de tali obiecto, videlicet opinativi, crediti etc.

His positis, antequam regulas conversionis modalium tradamus, supponendum est cum Fonseca lib. 3. c. 13.: conversionem in modalibus fieri per solam transpositionem extremorum dicti, siquidem modus ipse semper est prædicatum, (dummodo sumatur nominaliter) sive præponatur sive postponatur; quando autem modus sumitur adverbialiter, quomodo converti debeant propositiones modales, docet Toletus lib. 3. cap. 6. in Summulis. Iam ergo Aristoteles 1. Prior. c. 3. docet, propositionem de modo necessario ex parte dicti universalem negativam, converti simpliciter. Ut: necesse est nullum hominem esse equum; ergo necesse est nullum equum esse hominem. Particularem negativam non converti, ut: necesse est aliquod animal non esse hominem. Universalem et particularem affirmativam converti in aliam particularem, ut: necesse est, aliquem, vel omnem hominem esse animal. Ex quo apparet: eodem modo converti dicta modalium de non necessario, quo absolutas enunciationes. De modo impossibili, est eadem ratio quæ de necessario, dummodo tamen prædicatio dicti in prædicatione conversa sit directa; si enim indirecta fuerit, non erit bona conversio, ut si dicas: impossibile est, omne animal esse hominem; et ideo Aristoteles de illo nihil dixit. Addit vero modales de modo possibili seu contingenti generaliter sumpto, id est ut significat id quod potest esse, sive possit etiam non esse sive non, eodem modo converti, quo propositiones de inesse. Ultimo agit de propositionibus ex modo contingenti specialiter sumpto, qui significat dictum posse esse

et non esse, et ita efficit sensum compositum, ut cum dico: contingens est Petrum currere, sensus est: potest esse et potest non esse, ut Petrus currat. Docet ergo Aristoteles propositiones affirmativas de modo contingenti convertendas ut absolutas, id est in particularem, ut: contingens est omnem vel quendam hominem esse album; ergo: contingens est quoddam album esse hominem. Probat: si enim non est hæc bona conversio; ergo potest esse falsum convertens, et ita eius contradictoria, scilicet: non contingens est quoddam album esse hominem, erit vera; ergo cum hæc convertatur in istam: non contingens est aliquem hominem esse album, hæc quoque vera erit, et tamen est contradictoria illius conversæ: contingens est, quendam hominem esse album. In negativis tamen ait illam [1] esse rationem; nam universalis negativa non convertitur simpliciter. particularis negativa simpliciter convertitur, ut: contingens est aliquem hominem non esse album.

[1] aliam

Verum contra hæc graves sunt difficultates. Primo: contra conversionem universalis affirmativæ de modo necessario est: nam in illa conversione dari potest conversa vera, convertens falsa, ut: necesse est omnem grammaticum esse hominem; omne rotundum esse corpus; non tamen necesse est, aliquem hominem esse grammaticum. Deinde quod ait, propositionem universalem dicti negativi de modo possibili converti eodem modo, quo absolutam, falsum videtur; nam istæ sunt veræ: possibile est nullum hominem esse grammaticum; nullum corpus esse rotundum: et tamen non recte convertuntur per accidens. Secundo: videtur contingens specialiter sumptum de dicto affirmativo, non recte converti in particulare, ut si dicas: contingens est quendam vel omnem hominem esse grammaticum, non valet: ergo contingens aliquem grammaticum esse hominem; id enim omnino necessarium est, ut si sit grammaticus, sit homo. Similiter: contingens est hominem esse ridentem, discurrentem etc. non recte illo modo convertuntur. Tertio: particularis negativa de modo contingenti non videtur converti simpliciter, ut si dicas: contingens est hominem non esse ridentem, grammaticum etc., cum omnino impossibile sit, ridentem non esse hominem. Quarto: non apparet ratio, cur universalis negativa de modo contingenti non possit converti simpliciter.

Ad primum respondeo: illas regulas conversionis solum veras esse in terminis existentibus, et veritatem propositionum explican-

dam solum supposita existentia terminorum, et ita supposita existentia terminorum, bona est illa conversio, quia posito quod grammatica existat, necesse est grammaticum esse aliquem hominem; et hæc in re simili responsio est Fonsecæ 5. Metaph. c. 8. q. 7. sec. 2.

Ad secundum eodem modo respondeo: solum enim in terminis existentibus sunt veræ illæ regulæ; et ita, supposita existentia terminorum, nunquam datur vera conversa et falsa convertens. Si enim ponatur quod existat grammatica, non est contingens, sed omnino necessarium aliquem hominem esse grammaticum; et ita convertens est falsa.

Ad tertium: illa regula solum vera est, ut dixi, supposita existentia terminorum; et ita illæ propositiones posita existentia sunt falsæ, licet nulla si fiat suppositio, vera sit. Dices: etiam supposita existentia terminorum adhuc videtur in conversione particularis negativæ fieri argumentatio a non distributo ad non distributum,[1] ut de enuntiatione non simplici dicebamus. Respondeo: disparitatem esse manifestam; nam cum contingens specialiter sumptum idem significet, quod potest esse et potest non esse, hinc est, ut perinde sit dicere: contingens est hominem non esse album, ac si diceres: possibile est hominem non esse album, et possibile esse album, quæ posterior propositio affirmativa est; unde dictum negativum de modo contingenti æquivalet dicto affirmativo et negativo de modo possibili, et ideo Aristoteles ait, huiusmodi propositiones negativas habere figuram affirmativam. Iam ergo, licet particularis negativa quatenus negativa est, convertatur simpliciter, quatenus tamen includit particularem affirmativam, recte convertitur, nec fit argumentatio a non distributo ad distributum, quia quatenus dictum est affirmativum, manet prædicatum illius indistributum, et ratione huius partis dicti fit conversio simplex.

[1] ad distributum,

Ad quartum respondeo: universalem negativam de modo contingenti non converti simpliciter, ait Aristoteles, quia sequeretur, etiam universalem affirmativam posse converti simpliciter, quæ argumentatio Aristotelis in eo fundatur, quod proxime explicavimus, scilicet propositionem de contingenti æquivalere affirmativæ et negativæ, ut si dicas: contingens est nullum hominem esse album, perinde est, ac si diceres: potest esse ut nullus homo sit albus, et: potest non esse ut nullus homo sit albus; universalis ergo negativa, quatenus includit universalem affirmativam, converti non

potest, tunc enim sensus convertens esset: posse non esse, ut nullum album sit homo. Licet ergo quatenus solam negationem includit, talis propositio converti posset, quatenus tamen includit etiam affirmativam, non convertitur.

QUAESTIO SEXTA.

An valeat consequentia a negativa de praedicato finito, ad affirmativam de infinito, et contra? ut habet Aristoteles 2. Perih. c. 5.

Non videtur valere; nam hæc est vera: homo, quatenus homo, non est albus, ex qua tamen non bene infertur: homo, quatenus homo, est non albus. Similiter hæc vera est: homo non est albus; ergo est non albus, falso infertur, nam communiter dicunt Dialectici ad veritatem propositionis affirmativæ de prædicato contingenti requiri existentiam subiecti: ergo solum vera est illa consequentia, posita existentia subiecti. Dicendum tamen cum Aristotele, bonas esse illas consequentias, quæ tamen ut particulariter veræ sint, observandum est primo: ne ex particulari universalis inferatur; huiusmodi enim consequentia nulla esset. Secundo: ex negativo de prædicato finito, ut recte sequatur affirmativa de infinito, non debent esse propositiones modales vel quasi modales, id est in quibus syncategorema aliquod modificat aliquod extremum, cuiusmodi propositiones sunt constantes particula reduplicativa, ut est in casu primi argumenti; ex quo patet solutio illius. Tertio: si totum prædicatum non fuerit infinitum, ab affirmativa de prædicato infinito, non recte sequitur negativa de finito, ut: Socrates est cognoscens non patrem, quando scilicet non cognoscit filium; ergo non est cognoscens patrem, non valet, fieri enim potest ut patrem simul cognoscat. Et eodem modo a negativa de prædicato finito, ad affirmativam de infinito, si non fiat totum prædicatum infinitum, non valet, quod sæpe contingit in propositionibus constantibus prædicato obliquo, ut: quilibet homo non videt hominem, quod verum est posito quod unus non videat, non tamen recte infertur: ergo quilibet homo videt non hominem. Ultimo: cum ex affirmativa de subiecto infinito non sequatur negativa, ut recte Aristoteles 2. Perih. cap. 1., advertendum est: ne fiat propositio ex subiecto infinito, quæ tamen propter transpositionem terminorum videri posset esse ex prædicato infinito; tunc enim nihil sequitur,

ut si dicas: in Mura est non piscis; ergo in Mura non est piscis, non sequitur, nam subiectum est infinitum, siquidem propositio taliter deberet fieri: aliquod ens, quod est non piscis, est in Mura. Ad secundam obiectionem respondeo: prædicatum infinitum recte affirmari etiam de subiecto non existente, siquidem Aristoteles in c. de nomine, nomen infinitum, ait, prædicari tum de iis quæ sunt, quam de iis quæ non sunt, et 2. Perih. c. 2. de quocunque ait vere dici, quod sit æquale huic vel non æquale; ex quo constat, ad hoc ut terminus infinitus recte prædicetur, non requiri existentiam subiecti, quod tamen prima obiectio supponebat, et illa regula Dialecticorum intelligenda est solum, quando prædicatum contingens est positivum.

IN LIBROS

PRIORUM ANALYTICORUM

ARISTOTELIS.

SUMMA TEXTUS LIBRI PRIMI.

Antequam textum attingamus, breviter dicendum est, cur Analytici seu Resolutorii inscribantur hi libri. Sciendum enim est, in materialibus resolutionem dici reductionem totius in principia ex quibus constat, quomodo mixtum dicitur resolvi in elementa, in materiam et formam; per similitudinem vero translatum est nomen resolutionis ad cognitionem, quia veluti dissolvitur aliquod totum et in suas partes reducitur. Hi igitur libri dicuntur Resolutorii, quia docent modum resolvendi syllogismum in suas partes et principia. Cum vero in syllogismo sint duo, nempe consequentia, quæ est vis illativa promanans ex tali dispositione terminorum in forma et figura; et consequens, id est ipsa res illata per consequentiam: duplices etiam sunt partes ipsius et principia. Scilicet principia et partes consequentiæ, quæ etiam vocantur partes formales syllogismi: ut est: forma, figura, modus etc., et principia ac partes consequentes, quæ dicuntur partes materiales syllogismi, et sunt principia et causæ rerum, quæ per conclusionem cognoscuntur. Jam ergo, quia in libro Priorum docetur, quomodo syllogismus resolvi debeat in partes formales, id est quales et qualiter dispositæ esse debeant præmissæ ad hoc, ut recte inferant in quacunque materia; in Posterioribus autem, quomodo demonstratio resolvi debeat in partes materiales, scilicet in principia et causas conclusionis necessariæ, id est, quales debeant esse præmissæ, quæ

sunt partes syllogismi, ut sequatur conclusio necessaria: ideo inscribuntur hi libri Analytici. Quia vero resolutio in principia formalia convenit syllogismo absolute, et non ut determinato ad hanc vel illam materiam, et prius est id quod rei per se convenit, quam id, quod convenit rei prout determinatæ ad certam materiam: ideo hi vocantur Priores libri Analytici, illi Posteriores, in quibus ostenditur quomodo syllogismus demonstrativus resolvi debeat in partes materiales.

Jam igitur in primo capite proponit Aristoteles se velle agere de demonstratione et eius partibus, tum incipit partes syllogismi explicare, quæ sunt: propositio et termini, quæ sunt materiales. Ait ergo: propositionem esse affirmationem vel negationem alicuius de aliquo, et hanc primo dividit in: particularem, universalem, et indefinitam, sub qua etiam singularis continetur, et explicat singula. Dividit deinde propositionem in dialecticam et demonstrativam, de qua divisione Fonseca videndus erit. Terminum ait esse, in quem resolvitur propositio tanquam subiectum et prædicatum, apposito esse vel non esse, ubi sciendum est: per prædicatum et subiectum non intelligi rem, quæ prædicatur et subiicitur, sed signum illius. Propositio v. g. mentalis, cum non constet nisi conceptibus, solum resolvi poterit in conceptum prædicati et subiecti. Deinde definit syllogismum: esse orationem, in qua positis quibusdam, alterum quid â positis necesse est contingere, eo quod hæc sint. Dividit præterea syllogismos in perfectum et imperfectum, et quæ innituntur syllogismi principiis: dici de omni, et dici de nullo, ea explicat; de quibus nos infra. In secundo capite dividit propositionem in modalem et absolutam, in affirmativam et negativam, in universalem, particularem, et indefinitam; et ait: absolutam universalem negativam, et particularem affirmativam converti simpliciter; universalem affirmativam per accidens; particularem negativam non converti, ut præcedenti q. 5. explicavimus. Agit autem hic de conversione Aristoteles, quia per illam reducendi sunt modi imperfecti ad perfectos. In tertio et quarto ait: modales de modo necessario et contingenti, ut contingens idem est quod possibile, converti quam absolutas; de contingenti autem specialiter sumpto, id est, ut ipse Aristoteles c. 13. innuit, ut significat id quod potest esse et potest non esse, diversam ait rationem. Nam particularis negativa simpliciter convertitur, quoniam virtute est affirmativa, et remittit se ad caput 13; sed haec a nobis explicata sunt loco proxime

citato, quæstione 5. In quinto capite ait, in prima figura medium terminum in maiori debere subiici, in minori prædicari, et maius extremum esse prædicatum in minori,[1] minus extremum esse subiectum in minori. Postea enumerat modos utiles in prima figura, qui regulantur per dici de omni et dici de nullo, reiiciens modos inutiles, quia scilicet dantur in iis termini in quibus omni, et in quibus nulli, quod infra disp. 2. q. 1. circa 2. explicabimus. Tandem concludit, modos primæ figuræ esse perfectos. In capite sexto in secunda figura ait medium bis prædicari, maius extremum in maiori subiici, minus extremum in minori. Ponit modos utiles, et probat reducendo illos ad perfectos syllogismos; inutiles modos reiicit, et concludit: omnes modos secundæ figuræ esse imperfectos et negativos. In capite septimo, in tertia figura ait, medium in maiori subiici maiori extremo, in minori vero minori extremo; enumerat et probat modos utiles, inneptos reiicit, et docet modos huius figuræ imperfectos esse et particulares. In octavo capite infert primo: ex puris particularibus nihil sequi; secundo: in prima figura ex minore negativa directe nihil sequi, bene tamen indirecte in Fapesmo, et Frisesomorum; tertio: indefinitam propositionem posse poni loco particularis. Addit: modos secundæ et tertiæ figuræ ad primæ figuræ modos reduci, et omnes syllogismos ad Barbara et Celarent reduci posse, etiam Darii et Ferio, de quo infra. In capite nono: ex præmissis necessariis in omni figura, ait, sequi conclusionem nocessariam. Capite decimo: in prima figura ex maiori necessaria et minori de inesse, ait, sequi conclusionem necessariam, secus si minor sit sola necessaria. Capite undecimo: in secunda figura ex universali negativa de necesse, et alia de inesse, ait, sequi conclusionem necessariam, et non aliter. Sequentibus deinde capitibus usque ad 23. alias mixtiones propositionum de inesse et necessario in singulis figuris explicat; tandem capite 23. ostendit, omnes syllogismos esse in aliqua dictarum figurarum. Capite 24. infert in omni bono syllogismo semper unam propositionem debere esse universalem et unam affirmativam, quia ex puris negativis nihil sequitur; et ita cap. 25. concludit, omnem syllogismum constare tribus terminis et duabus propositionibus. In sectione secunda huius libri tradit modum inveniendi medium terminum ad quamlibet conclusionem probandam, cuius totam doctrinam pauculis regulis complexus est Fonseca lib. 6. cap. ultimo. In sectione tertia explicata materia et forma syllogismi et ratione inveniendi medii,

[1] in majori

incipit agere de resolutione syllogismorum. Dupplex autem est resolutio syllogistica: una, qua oratio quæ non est actus syllogismi sed tantum potentia, reducitur in formam syllogisticam, qua ratione scilicet termini nondum actu dispositi in figura, disponi debeant; et de hac agit capite primo. Altera resolutio est, qua syllogismus unius figuræ reducitur in syllogismum alterius, ita ut eadem conclusio per idem medium concludatur per plures syllogismos plurium figurarum.

SUMMA LIBRI SECUNDI.

Tres in partes hic liber dividitur. In prima, quæ est a cap. 1. ad 20., tradit Aristoteles sex potestates syllogismorum hoc versu contentas: Plu falsum circu conver, per impos et oppos. In secunda, quæ a cap. 21. ad 26. extenditur, ponit tres defectus syllogismorum. In tertia, quæ est a c. 27. ad finem, explicat modum, quo reduci debeant aliæ argumentationes ad syllogismum.

Circa primam partem: primam potestatem syllegismi ait esse, quod in illo plura colligantur ex iisdem præmissis, quia videlicet quando recte infertur conclusio universalis, inferri potest etiam particularis; et præterea, eædem præmissæ possunt inferre convertentem conclusionis. Et hæc prima potestas innititur illis duabus regulis Dialecticorum: quidquid in bona consequentia sequitur ad consequens, sequitur et ad antecedens; et quidquid vere prædicatur de subiecto distributo, vere prædicetur de contento subiecto sub illo. Secunda potestas est: ex falsis præmissis colligi potest verum in syllogismo, non quod falsæ præmissæ sint causa veræ conclusionis, et hæc per illas probari possit, sed quia si supponantur esse veræ, apte sequitur conclusio, quæ vera est; at vero ex veris, si in modo et figura recte disponantur, nunquam sequitur falsum. Tertia potestas est: posse syllogismum circulariter colligere, id est ex conclusione et convertente alterius præmissæ, potest inferri altera præmissa, ut: omne rationale est risibile; omnis homo est rationalis: ergo omnis homo est risibilis. Si assumatur conclusio pro maiori et convertens pro minori, inferri potest maior conclusio, ut: omnis homo est risibilis; omne rationale est homo: ergo omne rationale est risibile. Ubi adverte, quod et si minor illa universalis

affirmativa non possit converti simpliciter ex vi formæ, quia tamen est materia convertibilis, apte convertitur, et ideo hæc potestas habet solum locum quando termini sunt convertibiles. Quarta potestas est: conversive colligendi, quod tunc fit, cum præmissis concessis, consequentia negatur; tunc enim ex opposito conclusionis inferimus conclusionem præmissæ concessæ contradictoriam, ut fit in reductione ad impossibile. Quinta potestas est: probandi per impossibile, quæ differt a præcedente, quia illa semper supponit unum syllogismum falsum, et illius præmissas concessas tanquam veras, consequens autem negatum tanquam falsum; hæc vero procedit quidem semper ex aliqua propositione male negata vel concessa, et altera evidenter vera, ita ut ex his probetur aliquid impossibile, sive fuerit factus prius syllogismus et eius promissæ concessæ fuerint, quod in quarta potestate requiri diximus, sive non. Sexta potestas est: colligendi ex duobus oppositis negationem eiusdem de seipso, ut si concedatur, quod omnis homo sit albus, et quod nullus homo sit albus, inferre possum: ergo nullus homo est homo. In qua etiam potestate aliquid impossibile probatur ex male concessis vel negatis, ut in quinta, in qua tamen non infertur negatio eiusdem de seipso.

Circa secundam: primus defectus est petitio principii, cum scilicet ad aliquid probandum assumitur propositio, cuius veritas est æque ignota ac propositionis probandæ. Secundus defectus apellatur: Non propter hoc accidere, quod fit, cum falsitatem conclusionis in aliquam præmissam coniicimus, quæ revera non est causa talis falsitatis, quod explicavimus in Dialectica in fallacia non causæ ut causæ. Tertius defectus vocatur fallacia contrariæ opinionis, quæ fit, cum concedimus duas propositiones contradictorias saltem virtute, de quibus late Titelmannus libro 4. c. 16.

Circa tertiam: inductio ut reducatur ad syllogismum, debent pro medio termino sumi omnia singularia, ut si probes: omnes virtutes theologicas esse honestas, inductione, quia fides, spes, charitas sunt honestæ, sic licebit argumentari: omnis fides, spes, charitas est honesta; omnis virtus theologica est fides, spes, charitas: ergo omnis virtus theologica est honesta. Quod si omnia singularia enumerari non possint, addi debet illud: et sic de cæteris; sed de his plura infra disp. 1. q. 2. Exemplum ut reducatur ad syllogismum, prius debet ex antecedenti exemplo inferri propositio universalis, ex qua deinde inferatur conclusio, ut si sic

argumenteris: Judas, qui fuit avarus, occasione lucri scelus admisit; ergo et hic avarus admittet. Core, Datan etc., quia a summi sacerdotis authoritate *(defecerunt,)* puniti sunt, volente Deo ut puniantur: ergo etiam hæretici, qui defecerunt etc. punientur. Ex illis antecedentibus prius inferri debet propositio universalis, videlicet: omnis avarus occasione lucri scelus admittet etc.; tunc subsumi debet: hic est avarus etc., ergo etc. Enthymema reducitur ad syllogismum additione illius propositionis, quæ animo continetur proferentis. Illa autem sumptio confici debet ex terminis, qui semel tantum ponuntur in enthymemate, illo relicto qui bis positus est. Semper enim in enthymemate sunt tres termini, ex quibus terminus medius est ille, qui non ponitur in conclusione, unum vero extremum bis poni debet in enthymemate; unde facile erit propositionem, quæ in mente proferentis
[1] latet enthymema profertur,[1] supplere ex medio termino cum extremo illo, quod semel positum est in enthymemate cum coniunctione. Ut autem sciamus, an propositio quæ supplenda est debeat esse maior vel minor, ac proinde in qua figura debeat esse syllogismus, sciendum est: terminus qui bis est expressus, quadrupliciter se habere posse. Primo ita, ut sit subiectum in antecedente et consequente, et tunc addi debet maior, fietque syllogismus in prima
[2] minorem vel secunda figura; ad viam[2] enim reduci non potest, siquidem in illa subiectum præmissæ est medius terminus, qui conclusionem non ingreditur. Secundo ita, ut in antecedente et consequente enthymematis sit prædicatum, et tunc per additionem minoris reducetur ad primam vel tertiam figuram. Tertio ita, ut sit prædicatum in antecedente, subiectum in consequente, et tunc per additionem minoris reducetur ad tertiam figuram. Quarto ita, ut sit subiectum in antecedente, prædicatum in consequente, et tunc per additionem minoris reducetur ad secundam figuram, nam in secunda figura maior extremitas subiicitur in maiori, prædicatur in conclusione. Et hæc solum vera sunt in syllogismis recte concludentibus, nam de indirectis inutilis est alius modus, et alia ratio. Quia vero dixerat Aristoteles, enthymema esse argumentationem constantem ex verisimilibus aut signis, non ita accipiendum est, quod omnia enthymemata iis constent, sed quod, cum sint in usu potissimum apud rhetores, plerumque his constat. Idcirco cap. ultimo agit de quodam peculiari genere enthymematis, procedente ex signis naturam consequentibus, quam vocat argumentationem physiognomi-

cam, eo quod a signis a natura proficiscentibus procedat; nam, ut alibi ostendemus, quædam lineamenta corporis, veluti signa quædam indicant aliquas proprietates, ut fortitudinem vel inclinationem ad hoc potius, quam illud. Instantia autem, ut hoc obiter dicamus, cuius meminit Aristoteles c. 32., aliud non est, quam argumentum aliquod enervans contrariam propositionem vel conclusionem; et hæc habet Aristoteles.

Disputatio I.

Hic in manuscripto notabilis est lacuna. Ex quæstione enim prima nihil habetur ;ex secunda autem, in qua etiam de inductionis natura disseruit, nonnisi extrema particula adest. Sine dubio voluit Auctor has quæstiones, olim scriptas, revidere et emendatas operi suo inserere, morte tamen præventus, id exsequi non potuit. Damus, quod ex quæstione secunda in manuscripto habetur.

. . . . . accidentaliter, sed necessario et ratione naturæ, quæ communis est omnibus singularibus; quod enim convenit uni singulari ratione naturæ, quæ communis est illi cum aliis singularibus, omnibus convenit. Idem docet Averroes 8. Phys. commento 33.: inductio ait, in qua non percipitur quod prædicatio est essentialis, non dat certitudinem universalem, licet inducantur in ea omnia particularia; et idem docet de exemplo, commento 2.; et hoc est, quod aliqui dicunt: ad hoc, ut consequentia inductionis sit bona, debere cognosci in antecedenti, quod illud prædicatum conveniat singularibus non accidentaliter. Sed tunc huiusmodi argumentatio non tam est inductio, quam syllogismus. Qua autem ratione cognosci possit aliquod prædicatum non accidentaliter, sed essentialiter convenire individuis, disp. 3. in lib. Posterior. q. 1. dict. 1. dicemus.

QUAESTIO TERTIA.

Quomodo assensus praemissarum in discursu concurrat ad assensum conclusionis.

Certum est, assensum conclusionis pendere aliquomodo ab assensu præmissarum, non solum quia omnis doctrina discursiva fit ex præexistente cognitione, ex 1. Poster. tex. 1., verum etiam quia discursus est oratio, ut diximus, in qua ex uno assensu alterum elicitur; sed qualis sit illa dependentia, dubium est. Primo enim

quæri potest: an ita intime concurrat assensus præmissarum ad assensum conclusionis, ut eodem actu, quo assentimur conclusioni, assentiamur etiam præmissis, quibus iam ante per diversos actus assenseramus? Secundo: an, licet non eodem actu assentiamur utrisque, nihilominus ad assensum conclusionis requiratur actualis assensus præmissarum? Tertio: in quo genere concurrat assensus præmissarum ad assensum conclusionis; an scilicet in genere causæ efficientis? Quarto: an assensus præmissarum ita determinet intellectum ad assensum conclusionis, ut illum necessitet ad assentiendum conclusioni eodem instanti, quo assentimur præmissis?

Circa primum Durandus in 2. dist 38. q. 3. ad 3., Soncinas 6. Metaph. q. 10. concl. 3., Occam, Gabriel q. 8. Prologi, et ut videtur D. Thomas 1. 2. q. 8. art. 3., aiunt: assentiri quidem nos præmissis per actus distinctos, antequam inferatur conclusio, in assensu tamen conclusionis includi assensum præmissarum ita ut, quemadmodum in propositione causali includitur assensus, quod hæc sit causa illius, et quod unum ex altero sequatur: ita in conclusione includitur iudicium quo iudicamus prædicatum inesse subiecto, eo quod illorum quælibet unitum sit medio termino. Et hæc est expressa sententia Aureoli q. 1. Prologi art. 3. §. „Respondeo ad obiecta 1.“: licet, inquiens, cognosci possint principia per se et solitarie, tamen nosse conclusionem ex principio, est unicus actus; et quæstione: an dari possit lumen ad veritates fidei scientifice cognoscendas §. „Respondeo ad obiecta: ad 7.“ cognitionem præmissarum seorsim sumptarum, ait, esse causam efficientem assensus conclusionis, nihilominus tamen assensus conclusionis est unus actus, attingens ut obiectum conclusionem, ut rationem formalem præmissas; et quæstione: an theologia sit una scientia? art. 1. assensum conclusionis, ait, includere assensum præmissarum, ut electio, mediorum volitionem finis.

Probatur primo a Soncinate et Aureolo: eodem actu cognoscimus obiectum et rationem formalem cognoscendi illud; sed præmissæ sunt ratio formalis assentiendi conclusioni: ergo etc. Minorem probat Aureolus: quia non cognoscimus veritatem conclusionis, nec assentimur illi propter connexionem terminorum quæ ex sola apprehensione appareat, sed propter aliquam causam: ergo causa et ratio cur assentimur, sunt principia: ergo est ratio formalis. Confirmatur: eodem actu quo cognoscimus,

hoc esse propter hoc, cognoscimus utrumque, et causam scilicet et effectum; sed in actu scientifico cognoscimus conclusionem propter præmissas: ergo cognoscimus et præmissas et conclusionem. Minorem probat Soncinas: quia ex 1. Post. tex. 5. scire est cognoscere rem per causam, et quod illius causa sit: ergo, cum actus quo assentimur conclusioni sit actus scientificus, per assensum conclusionis cognoscimus et causam, videlicet præmissas, effectumque, conclusionem scilicet. Secundo, et est etiam argumentum Durandi: eodem actu voluntas vult finem et media, quando vult finem per media; ergo et intellectus eodem actu assentitur conclusioni, quando assentitur illi per principia. Probatur consequentia: nam ex Aristotele 7. Phys. tex. 89., sicut se habet finis in moralibus, ita principia in speculativis ad conclusionem. Ex hoc infert Durandus: quod licet habitus principiorum quo fertur intellectus in principia, sit absolute distinctus ab habitu scientiæ, tamen quando intellectus fertur in principia in quantum sunt principia conclusionis, includi in habitu scientiæ habitum principiorum, sicut et in actu scientiæ includitur cognitio principiorum, quod confirmat ex Aristotele 6. Ethic. c. 3., ubi sapientiæ, ait, esse habitum principiorum et conclusionum: ergo dari potest unus habitus respectu utriusque.

Dico primo: non eodem actu nos assentiri conclusioni et præmissis; ita Gregorius q. 3. Prologi art. 1. concl. 2. et favet D. Thomas 1. Contra gent. c. 55. et 57. Probat Gregorius: nam fieri potest, ut assensus conclusionis sit negativus, qui pendeat ex aliqua præmissa affirmativa; similiter ut assensus conclusionis sit particularis, aliqua præmissarum existente universali; at fieri potest,[1] ut eodem actu assentiamur propositioni affirmativæ et negativæ, universali et particulari, ac proinde ut idem actus sit affirmativus et negativus. Deinde idem iudicium non potest esse verum et falsum; sed potest conclusio esse vera, aliqua præmissarum existente falsa, quæ tamen errore aliquo creditur vera: ergo idem actus non potest esse assensus præmissarum et conclusionis. Confirmatur a Gregorio: nam si dari potest assensus quo simul assentimur præmissis et conclusioni, talis actus producet habitum, qui simul inclinabit ad assensum principiorum et conclusionis; ergo idem habitus erit *(principiorum)* et conclusionis, contra Aristotelem 6. Ethic. c. 3. et 6. et frequenter in 1. et 2. Posteriorum. Deinde: quando una præmissarum est de fide, altera lumine naturæ cognita, tunc

[1] fieri non potest

infertur conclusio theologica; at tunc non cognoscitur eodem actu conclusio et præmissæ, siquidem isti assensus eliciuntur a diversis habitibus, fidei scilicet et rationis theologicæ, nec fieri potest ut idem actus sit fidei et conclusio theologica; ergo etc. Ad hæc: idem actus non potest esse magis et minus certus; at assensus principiorum est magis certus quam assensus conclusionis, ex 1. Poster. c. 2., 2. Poster. c. ultimo. Et ratio a priori huius conclusionis est: nam in qualibet conclusione est aliqua propria veritas obiectiva distincta a veritate antecedentis detecta et illustrata per cognitionem consequentiæ et præmissarum: ergo quælibet conclusio terminare potest actum integrum qui circa illam versetur, dummodo prius detegatur eius veritas.

Dico secundo: conclusio non est propositio illa causalis, qua cognoscitur hoc esse quia illud est, ut volebat prima sententia, ita ut assensus conclusionis sit unica enunciatio causalis, in qua contineantur etiam præmissæ. Probatur primo: nam ex antecedenti falso inferri potest conclusio vera, ut docet Aristoteles 2. Prior.; at si conclusio esset talis propositio causalis, hoc stare non posset. Nam conclusio est: ideo hoc prædicatum inesse illi subiecto, quia unita sunt medio ipsa extrema; sed cum antecedens est falsum, aliqua extremitas non est unita cum medio: ergo falsum est ideo extrema esse unita, quia sunt unita cum hoc medio, siquidem revera aliquod extremum non est unitum illi medio: ergo tota illa propositio causalis erit falsa; sufficit enim ad totam propositionem causalem falsificandam, si altera ex propositionibus quas includit sit falsa. Confirmatur: potest esse conclusio negativa in aliquo syllogismo; sed si conclusio est propositio causalis, nunquam esset negativa, nam v. g. ista propositio causalis: quia lapis non est sensitivus, non est animal, affirmativa est iuxta leges dialecticorum, eo quod particula causalis sit affirmativa. Secundo: medius non ingreditur conclusionem ex omnium dialecticorum consensu; sed si omnis conclusio esset talis propositio causalis, ingrederetur semper: ergo etc. Tertio: ad rationem discursus sufficit, ut unum iudicium deducatur ex altero, ut supra dixi; sed iudicium quo assentio conclusioni, vere colligi et deduci potest ex præmissis, quamvis non assentiamur in conclusione præmissis, nec cognoscamus medium terminum, ut fit in illa propositione causali. Minor probatur: nam unum iudicium esse propter aliud, est: fieri ab intellectu unum iudicium dependenter ab alio iudicio, quod deter-

minat intellectum, eo quod in illo includatur alterum virtualiter; sed fieri taliter ab intellectu determinato assensum conclusionis, non est: ita fieri ut simul cognoscantur præmissæ vel medius terminus: ergo etc.

Ad primum: nego maiorem; nam ratio formalis assensionis conclusioni est veritas illius propria, quatenus illa dependenter a cognitione antecedentis determinat intellectum ad sui cognitionem, eo quod præmissæ detegunt intellectui veritatem conclusionis, quæ virtualiter continetur in præmissis, sicuti ratio videndi colorem non est lumen, quamvis non videretur, nisi illuminatus esset. Imo optime retorquet Gregorius hoc argumentum, nam cognosci hoc propter illud, non est aliud, quam notitiam huius causari ex notitia alterius; sed idem actus non potest esse causa sui ipsius: ergo diversi debent esse actus, quorum unus est causa alterius. Ad confirmationem respondeo: actu scientifico solum cognoscimus prædicatum conclusionis inesse subiecto, licet talis cognitio causata sit ab alia cognitione, et ideo dicitur esse propter aliam cognitionem; unde optime ait Gregorius citatus ad 7. Aureoli: aliud esse scire,[1] esse cognoscere hoc propter hoc; et id semper verum est. Sensus tamen est: quod actus scientificus sit cognitio causata ex alia cognitione; aliud vero est cognoscere quod hoc sit propter hoc, sed ad actum scientificum talis cognitio necessaria non est. Qui enim scit aliquid a posteriori, id nunquam cognoscit; nec qui a priori, solum enim cognoscit prædicatum conclusionis inesse subiecto; verum per propositionem causalem, quam post discursum facile potest quivis facere, cognoscere poterit: hoc esse quia illud est, nec Aristoteles vult, ipso actu scientiæ cognosci causam et conclusionem cuius est causa, sed solum, nos cum habemus scientiam demonstrativam, cognoscere conclusionem per causam.

[1] et aliud

Ad secundum: etiamsi concedamus, eundem indivisibilem actum amoris versari circa finem et media, id tamen proprie esse, quia medium, ut medium est, non habet ex se appetibilitatem respectu agentis, sed ex bonitate finis; at vero conclusio habet propriam veritatem, ut optime Gregorius loco cit. ad 8., ostensam per præmissam. Similitudo autem Aristotelis in eo solum consistit, quod sicut principia determinant ad assensum conclusionis, ita voluntas finis, ad electionem mediorum. Quamquam illud etiam dici posset, volitionem medii non versari circa finem, sed solum

circa media, quæ habent propriam bonitatem utilem ad finem, propter quam appetuntur ut ait Gregorius ad 8. argumentum; unde finis non amatur illo actu quo quis vult medium, sed solum est id, quod terminat tanquam ratio specificans convenientiam quæ est in medio respectu finis, quod magis placet Gregorio loco citato et ad 6. Aureoli et in probatione secundæ conclusionis. Ad confirmationem Durandi respondeo: quid sit sapientia, et quomodo versetur circa principia disp. 3. in lib. 2. Posteriorum late ostendemus.

Circa secundum certum est: ad hoc, ut sit discursus, simul tempore debere esse assensum præmissarum et assensum conclusionis, ita ut, licet assensus præmissarum tempore prior sit assensu conclusionis, discursus tamen non sit, nisi cum simul existunt assensus præmissarum et conclusionis, quod docet Toletus 1. Poster. c. 1. q. 1. ad 6., nam ut supra dixi, ii assensus uniri debent inter se ad constituendum discursum; non possunt autem uniri, nisi simul existant: ergo debent simul existere ut constituant assensum. Nec est contra hoc, quod ait Aristoteles 2. Topicor. loco 33.: non posse scilicet nos plura cogitare, id quod etiam habet D. Thomas 1. p. q. 85. art. 4.; solum enim vult Aristoteles, non posse multis ita perfecte applicari potentiam intellectivam ac unico obiecto. Solum ergo controversia est: an, ut assentiamur conclusioni alicui, quæ non sit per se nota, sed per præmissas, necesse sit facere discursum actualem, et cum assentimur conclusioni, etiam præmissis debeamus necessario assentiri.

Dico breviter: primus actus quo assentimur conclusioni demonstratæ, non exigit præsentem assensum præmissarum, et multo minus reliqui, qui repetuntur circa eandem conclusionem. Primum patet: nam ut mox ostendam, potest intellectus etiam postquam assensus est præmissis et cognovit bonitatem consequentiæ, non assentire conclusioni: ergo postquam cessat ab assensu præmissarum, ex memoria confusa, certa tamen, qua recordatur se habuisse medium ad demonstrandam hanc conclusionem, potest illi assentire sine actuali et distincta cognitione præmissarum. Secundum probatur: nam in mathematicis demonstrationibus sæpe una conclusio pendet a duabus vel quatuor propositionibus, quæ omnes simul actu cognosci non possunt cum assentimur conclusioni, et tamen assensus istius conclusionis mathematicæ est scientificus: ergo assentire possumus, et quidem scientificæ con-

clusioni, etiamsi actu non assentiamur præmissis, de quibus recogitamus[1] quidem. Est ratio a priori est: quia postquam intellectus invenit certum medium ad demonstrandam aliquam conclusionem, per memoriam confusam, certam tamen, qua recordatur se habere medium ad demonstrandam conclusionem, potest intellectus conclusioni assentiri certo et evidenter, sine actuali et distincta principiorum cognitione, et huiusmodi conclusione uti potest ad demonstrandam aliam conclusionem, quæ ex illa sequitur. Addunt alii, ut Gregorius q. 3. Prologi art. 1. ad 1., et q. 1. Prologi art. 3. ad 3., quod post acquisitum habitum, etiam sine memoria prædictorum principiorum assentiri possumus conclusioni, eo quod ipsa veritas conclusionis sit ratio formalis assentiendi, quatenus intellectus determinatur sine intellectu et sine actu ab assensu præmissarum. Probant: quia alias vix potest explicari, ad quid necessarius sit habitus scientiæ, nisi ad hoc, ut per illos ita sit determinatus intellectus, ut certo assentiri possit conclusioni, licet actu non recordetur præmissarum; ac proinde, sicut intellectus determinatur actualiter per intellectum antecedentis: ita habitualiter determinabitur per habitum, nec tamen necessitabitur per habitum ad eliciendum assensum conclusionis, sicuti nec per assensum antecedentis necessitatur, sed accedente determinatione voluntatis, potest per solum habitum determinari ad assensum, dummodo internis sensibus adsint omnia requisita; et hoc probabilissimum esse, ostendemus in lib. Post. disp. 5. q. 3. dicto 3., ubi etiam explicabimus, qua ratione tunc bene dici possit, nos assentiri conclusioni propter præmissas.

[1] ne cogitamus

Circa tertium: discursum componi ex antecedente et conclusione tanquam partibus, iam supra diximus, et docet Aristoteles 2. Phys. tex. 28. et 5. Metaph. tex. 2., ubi partes, ait, quæ sunt in ratiocinatione, causa sunt ipsius. Sed controversia est: an præmissæ sint causa conclusionis? Et quidem dependere aliquomodo cognitionem conclusionis ex cognitione præmissarum, certum est, de illa enim potissimum vera est illa propositio Aristoteles 1. Post. initio: omnis doctrina fit ex præsenti cognitione, et D. Thomæ 1. Contra gent. c. 87. in discursu, ait, causari unum actum ab alio; et ratio est: quia discursus est operatio intellectus tendentis ab una cognitione ad aliam, quod significat aliquam dependentiam conclusionis a præmissis. Sed in quo genere causæ dependeat, videndum est, assensus conclusionis ab assensu præmissarum?

Dico primo: assensus antecedentis non est causa intrinseca, formalis scilicet vel materialis, et tanquam pars componens assensus conclusionis. Probatur: assensus conclusionis et antecedentis sunt duo iudicia realiter distincta, nec unum est pars alterius, siquidem ut supra ostendimus, in assensu conclusionis non includitur assensus præmissarum: ergo quamvis utrumque iudicium componat argumentationem mentalem, non tamen componit alterum iudicium. Addo tamen, quod quoniam in argumentatione conclusio componitur ex aliquo extremo in præmissis contento, ac proinde obiectum antecedentis partiale, est etiam obiectum partiale conclusionis, verisimile esse, assensum conclusionis componi ex apprehensione mentali ipsius obiecti, quæ eadem apprehensio in antecedenti inclusa erat, quia non est inconveniens, eandem apprehensionem esse partem duplicis iudicii, et omnino superfluum videtur ponere duas apprehensiones in eodem discursu eiusdem obiecti, cum sufficiat una apprehensio diversis iudiciis applicata. Et hoc est, quod Aristoteles 5. Metaph. tex. 3., 2. Phys. tex. 31. ait: supponens, id est, præmissas esse partes *ex quo* conclusionis; non enim vult assensum præmissarum, qui specie distinguuntur ab assensu conclusionis, esse materiam et partem intrinsecam conclusionis, sed solum vult, apprehensionem obiecti in antecedenti inclusam, includi in conclusione, et ita apprehensiones terminorum antecedentis componere conclusionem, et esse partes materiales illius, ut recte exponit D. Thomas 2. Phys. lect. 5.

Dico secundo: concursus, quo assensus præmissarum ad assensum conclusionis concurrit, ad genus causæ efficientis spectare; ita Caietanus innuit, Lovanienses, Soto 1. Post. c. 1., D. Thomas ibidem lec. 3. et primo Contra gentes c. 57., ubi principia, ait, quodammodo sunt causa efficiens conclusionis; idem Aureolus citatus circa 1. dist., Gregorius q. 5. Prologi art. 1., Occam apud Gabrielem q. 8. Prolog. art. 3. dub. 2. Et probatur: nam assensus præmissarum non est causa materialis, vel formalis aut etiam finalis assensus conclusionis, ut ex dictis patet; ergo est causa efficiens aliquo modo. Tripliciter autem intelligi potest, assensum præmissarum esse causam efficientem conclusionis. Primo, ut dicatur esse causa efficiens, eo quod exercet efficienter species quibus utimur in assensu conclusionis, quomodo una cognitio excitare solet cogitationem de alia re; et certum est, hoc modo non concurre effective, siquidem iisdem speciebus utitur intellectus in assensu

conclusionis, quibus usus est in assensu præmissarum, scilicet speciebus maioris et minoris extremi. Secundo: dici posset assensus præmissarum effective concurrere ad assensum conclusionis, eo quod ipsum verbum mentis productum in assensu antecedentis, simul cum intellectu producat per veram et propriam efficientiam, tanquam causa particularis, assensum conclusionis; et hoc modo non produci, probabile; tum quia explicari non potest, quomodo ex una propositione de fide, inferatur conclusio erronea, si actus fidei effective producat effectum erroris; tum, quia alio modo sufficienter potest intellectus determinari ad assensum conclusionis: ergo etc. Tertio igitur: sicut idea dicitur ad causam effectivam reduci, quamvis non sit proprie efficiens causa, eo quod complet et determinat potentiam effectivam ad talem determinate effectum producendum: ita existimo, cognitionem præmissarum revocari ad genus causæ efficientis propterea, quod cognitio antecedentis determinat intellectum ad assentiendum conclusioni, cui alias non assentiretur; et ideo ait D. Thomas loco citato, ab Aristotele determinationem quæ fit a præmissis, ad genus causæ efficientis revocari, sicut etiam de idea diximus 2. Physicorum. Probatur: tum quia si hoc modo dicamus intellectum determinari a præmissis, sufficientem habebit intellectus vim ad assentiendum conclusioni: ergo frustra fingitur alius concursus; tum, quia intentio sufficienter determinat voluntatem ad electionem sine physica efficientia: ergo et assensus præmissarum ad assensum conclusionis. Addunt alii: quod si effective producat assensus præmissarum conclusionem, frustra darentur regulæ recte inferendi conclusionem, nam assensus præmissarum est agens naturale et necessario agit, nec indiget directione ad effectum producendum; sed hoc non urget. Nam assensus præmissarum non est causa totalis conclusionis, sicut nec habitus, sed simul cum intellectu, qui ut mox dicam, dirigi potest et a voluntate applicari ad hoc vel illo modo inferendam conclusionem.

Circa quartum sciendum est: dupliciter necessitari posse potentiam aliquam respectu actus; vel quoad exercitium, quando scilicet ita determinatur, ut necessario eliciat actum; vel quoad specificationem tantum, quando scilicet non necessitatur quidem ad eliciendum actum, necessitatur tamen ad hoc, ut eliciat[1] actum, non possit elicere nisi actum talis speciei, ac proinde ad unam speciem actus ita determinatur, ut actum alterius speciei elicere

[1] ut si eliciat

non possit. Certum ergo est, quod positis assensibus probabilibus præmissarum, non necessitetur intellectus nec quoad exercitium, nec quoad specificationem ad assensum conclusionis. Probatur: tum, quia cum non est evidentia in obiecto, experimur multum posse piam voluntatis affectionem, ut huic potius quam illi opinioni assentiamur, et ita multi tenacius variis quibusdam opinionibus adhaerent etiam minus probabilibus; tum, quia in re probabili principia probabilia ad inferendam utramque partem contradictionis disponi possunt in modo et figura: ergo illa necessitant ad assentiendum simul contradictionis utrique parti. Et idem *(dicendum)* si præmissæ tantum sint necessariæ, sed consequentia tantum probabiliter iudicetur esse bona, et a fortiori, si etiam posito assensu præmissarum necessariarum, non statim necessitatur intellectus ad assensum conclusionis; si enim non consideretur connexio antecedentis cum consequente, seu quod idem est, si non admittatur bonitas consequentiæ, non apprehenditur conclusio. Certum est, posse etiam tempore priores esse assensus antecedentis, ipso assensu conclusionis. Ratio est: nam ad assensum conclusionis præter assensum præmissarum, antequam feratur iudicium, necessarium est advertere bonitatem consequentiæ; at apprehensio consequentis *(nec est)* frequenter, sed potest dari assensus antecedentis ita, ut quis ne cogitet quidem de bonitate consequentiæ, nec apprehendat consequens quod ex duabus propositionibus necessariis, quibus assentitur, inferri posset. Solum ergo superest difficultas: an posito assensu præmissarum necessariarum, et cognita bonitate illationis cum apprehensione consequentis, necessitetur intellectus, ac proinde eodem instanti, quo hæc cognoscuntur, debeamus necessario assentiri conclusioni.

Dico breviter: in eo casu necessitari quod [1] intellectum quoad specificationem, non tantum [2] quoad exercitium, sed adhuc potest suspendere actum. Primum patet: nam certum est, ex veris non sequi in bona consequentia inferri præmissio necessariis [3] cognoscet talem conclusionem non esse falsam: ergo non potest iudicare talem conclusionem esse falsam: ergo non potest dissentire illi propositioni; qui enim dissentit, iudicat non esse verum cui dissentit. Sicut ergo assentire non potest intellectus, quando nulla apparet probabilitas in conclusione: ita nec potest dissentire, quando falsitas non potest apparere in propositione; sed in propositione, qua iudicatur: ex præmissis necessariis in bona consequentia posse inferri,

[1] Dele hanc vocem.

[2] tamen

[3] Hæc ita legenda: nam quia certum est, ex veris præmissis necessariis non sequi in bona consequentia falsum, cognoscet...

nulla potest apparere ratio falsitatis respectu eius, qui iudicat hanc in bona consequentia inferri posse ex illis præmissis: ergo solum poterit elicere assensum: necessabitur igitur quoad speciem actus, quia non potest elicere nisi actum talis speciei, dareque assensum circa talem conclusionem. Secundum patet: quia posito assensu præmissarum et cognitione evidentis illationis, adhuc intellectus eget libera determinatione voluntatis adhuc et inferret [1] conclusionem, quia est potentia subdita voluntati quoad exercitium operandi, ac proinde non habet omnia necessaria ad operandum si desit applicatio voluntatis; inde potest voluntas cogere intellectum ut suspendat actum, vel trahere intellectum ad iucundiora et quæ magis arrident consideranda. Confirmatio prima: nam quantumvis intellectus habeat speciem alicuius rei, potest tamen voluntas abstrahere intellectum ab eius obiecti, cuius habet speciem, consideratione: ergo et in præsenti. Similiter: quamvis appetitus sensitivus, ut potentia necessaria, si proponatur bonum delectabile necessario feratur in illud, si tamen voluntas repugnet, impedire potest eius actum, ut alibi ostendimus: ergo idem fieri potest in intellectu. Confirmatur secundo: posito assensu præmissarum, e. g. modi Barbara, adhuc liberum est inferre conclusionem directam in Barbara, vel indirectam in Baralipton: ergo ad inferendum directe vel indirecte, eget intellectus libera determinatione voluntatis: ergo cum actus liber voluntatis qui necessarius est ad hanc determinationem intellectus, possit non esse, etiam assensus conclusionis poterit non sequi, quantumvis præcesserit assensus præmissarum. Antecedens probatur: si enim non esset liberum inferre conclusionem directam vel indirectam: ergo necessitaretur intellectus ut inferat utramque, siquidem non est maior ratio, cur necessitetur ad inferendum directe potius, quam indirecte, utrobique enim est evidens consequentia; experimur tamen nos non semper inferre conclusionem directe et indirecte simul: ergo non necessitamur ut inferamus utroque modo. Ex his patet: posse etiam tempore antecedere assensum præmissarum, ipsius conclusionis assensum.

[1] ad hoc, ut inferat

Sed contra dicta obiicitur primo: intellectus non est potentia libera: ergo sicut oculus naturaliter videt positis requisitis ad videndum, ita intellectus necessario assentitur, si adsint omnia requisita ad assensum; at posito assensu præmissarum cum apprehensione conclusionis et cognitione bonitatis consequentiæ, omnia necessaria ad eliciendum assensum conclusionis adsunt: ergo. Secundo: posita

apprehensione terminorum necessario connexorum, si advertat intellectus illorum conclusionem,[1] non potest non iudicare, illa esse connexa: ergo similiter positis assensibus præmissarum, necessitabitur intellectus ad assensum conclusionis. Tertio: si intellectus non necessitatur quoad specificationem a præmissis probabilibus cum evidentia consequentiæ: ergo posset tunc assentire intellectus propositioni contradictoriæ ipsius conclusionis: ergo iudicaret probabiliter, duo contradictoria esse vera. Confirmatur: si enim non necessitetur intellectus ab huiusmodi præmissis probabilibus quoad specificationem, id esset propterea, quod etiam contradictoria conclusionis probabilis sit, et possit intellectus assentire illi; sed hoc est falsum, nam vel illa contradictoria est æque probabilis, ac ipsa conclusio, vel est minus probabilis; si primum: ergo non est maior ratio, cur uni potius, quam alteri assentiatur, ac proinde neutri poterit assentiri; si secundum: non potest illi quod minus probabile est assentiri, experimur enim, sæpe nos velle assentiri alicui propositioni, sed quia apparet minus probabilis, non possumus: ergo etc.

[1] connexionem,

Ad primum respondeo: intellectum non habere omnia necessaria ad operandum, si absit applicatio voluntatis. Sciendum enim est, magis subditum esse intellectum voluntati, quam potentiam visivam in suis operationibus; unde licet posito obiecto in determinata distantia, in medio illuminato, si potentia visiva est bene disposita, oculus necessario videat; at licet veritas conclusionis illuminata sit per præmissas, potest voluntas facere ne intellectus assentiatur, sicuti licet intellectus habeat speciem obiecti, potest voluntas avertere intellectum ne cogitet vel cognoscat illud obiectum quod talis species repræsentat, — non potest tamen oculum impedire, ne videat obiectum cuius habet speciem, nisi ex vehementi applicatione ad alium actum. Et ratio huius disparitatis est: nam licet intellectus sufficienter tunc determinatus sit, tamen adhuc necessaria motio voluntatis, vel saltem ne voluntas cogat intellectum suspendere suum actum; et ita deest unum ex necessariis ad operandum intellectui cum voluntas impedit eius actum, et ita nihil mirum est, si non eliciat assensum conclusionis. Hæc tamen intelligenda sunt de actibus intellectus, qui non præcedunt liberam volitionem, sed ab ea dependent.

Ad secundum: nego antecedens, nam etiam posita apprehensione extremorum, potest intellectus producere propositionem dire-

ctam vel indirectam, imo et omnino suspendere actum, si a voluntate alio abstrahatur

Ad tertium: non potest quidem intellectus simul duobus contradictoriis assentiri, quamvis iudicare possit probabiliter utramque partem contradictionis probabilem esse, tamen manente assensu præmissarum et notitia bonitatis consequentiæ cum apprehensione conclusionis, potest intellectus illi conclusioni non assentiri, sed eius contradictoriæ, ac proinde non necessitatur quoad specificationem ad assentiendum illi. Ad confirmationem respondeo: ut assentiamur, necessarium quidem est videre probabilem, tamen sive appareant æque probabiles, sive una minus probabilis quam altera, adhuc possumus assentiri cui volumus; unde sæpe ex affectu aliquo trahitur intellectus ad assentiendum alicui opinioni, quæ alias minus probabilis est; sed de hoc latius disp. 4. in lib. Post. q. 5. dub. 1. concl. 3. Ex his patet: quod licet sæpe post assensum antecedentis et cognitionem consequentiæ sequatur statim assensus conclusionis, quia nullum est impedimentum quominus assentiatur intellectus, et est præsens causa quæ invitat ad assensum; nec refert quod assensus antecedentis causa sit assensus conclusionis, ad hoc enim non requiritur, ut prior sit tempore assensus præmissarum, sed sufficit si prior sit natura: tamen, si voluntas resistat, fieri potest, ut non sequatur assensus conclusionis, ut diximus.

Disputatio II.

DE SYLLOGISMO.

QUAESTIO PRIMA.

De essentia syllogismi, et variis eius divisionibus.

Syllogismum materia et forma constare, in Summulis diximus; et quidem materiam remotam syllogismi esse terminos, propinguam autem propositiones. Tres autem debent esse in syllogismo termini, et duæ propositiones, ut etiam docet Aristoteles; medius videlicet terminus est ille, qui cum utroque extremo in præmissis iungitur, et postea extrema, quæ inter se in conclusione coniungantur. Maius extremum est id, quod indigniorem locum occupat, a quo altera

præmissa minor vocatur.[1] Dignius autem est prædicari, quam subiici, et ideo in prima figura illud extremum, quod prædicatur de medio dicitur maius extremum; in secunda autem et tertia figura, quia in præmissis quoad subiectionem et prædicationem extrema eundem locum dignitatemque obtinent, ideo maius extremum dicitur, quod in conclusione prædicatur, ut docet Fonseca lib. 6. et dicemus ex Aristotele in prima divisione inferius. Forma autem syllogismi est certa dispositio materiæ ad colligendam conclusionem; hæc autem vel est materiæ remotæ scil. medii cum extremis, vel materiæ proximæ, id est propositionum secundum qualitatem et quantitatem. Prima dispositio facit figuras; secunda modos figurarum, ut q. 3. dicemus. Antequam tamen explicemus quot sint combinationes extremorum cum medio, seu quot sint figuræ, explicandum est, quid sit syllogismus.

Aristoteles igitur 1. Prior. c. 1. initio, 1. Elench. c. 1. syllogismum definit: esse orationem, in qua quibusdam positis aliud quid a positis necesse est contingere, eo quod hæc sunt. Dicitur: *oratio,* nam licet orationes sint plures, quia tamen coniunctæ sunt inter se eo modo, quo supra ostendi, nempe per conceptum particulæ illativæ, ideo in singulari numero oratio esse dicitur, sicut dicitur unum corpus humanum ex pluribus membris compactum. Dicitur: *quibusdam,* debent enim esse duæ propositiones, quæ præmissæ appellantur. Dixit: *positis,* quam particulam varie exponunt authores, nam Philoponus, Alexander, et quos citat Fonseca 6. Institutionum c. 5., volunt idem significare quod concessis, unde infert Fonseca, reiici ab hac definitione syllogismum qui constat propositionibus aperte falsis, et ita Aristoteles illo 1. Top. ait: sophisticum syllogismum videri quidem syllogismum non tamen esse; et 1. Elench. c. 1. syllogismum sophisticum æquivoce esse syllogismum, propterea quod sophista non assentitur propositionibus a se prolatis, sed illis utitur ad decipiendum. Et ratio est: nam syllogismus est assensus unius ex alio illatio, seu quod idem est, est assensus unius veritatis propter alteram; at si præmissæ non sunt manifestæ, non assentimur illis: ergo quamvis in voce fieri possent syllogismi ex propositionibus falsis, qua ratione Aristoteles usus est terminis non significantibus literarum in suis scriptis, in mente tamen fieri non potest huiusmodi syllogismus, sed tantum respondent vocali syllogismo apprehensiones propositionum, sicut cum audimus propositiones manifeste falsas. Tunc enim non facimus mentalem enuntiationem, quæ

[1] Hoc loco textus mutilus est et sequenti modo supplendus: Majus extremum est id, quod digniorem in syllogismo locum occupat, quodque præmissam in qua cum termino medio jungitur, denominat majorem; minus extremum vero est, quod indigniorem ...

essentialiter est iudicium, sed tantum apprehendimus illas propositiones, ut disp. 2. de enunciatione q. 1. ad 1. diximus; et sicut ibi dicebamus, in huiusmodi falsa enunciatione non respondere in mente conceptum proprium verbo *est,* ita nec in discursu constante præmissis manifeste falsis, respondet voci *ergo* proprius et peculiaris conceptus, qui sit unio propositionum et naturaliter significet id quod vox *ergo* ad placitum. Alii per: *positis,* intelligunt: præmissis, ut sensus sit, debere aliqua præmitti in syllogismo, ut aliud quid colligatur. Alii per: *positis* intelligi aiunt idem, quod: enunciatis absolute, ita ut per illam particulam excludantur orationes, quæ non sunt enunciationes, et etiam hypoteticæ enunciationes, in quibus non tam ponitur aliquid, quam supponitur. Sed primæ duæ explicationes probabiliores sunt, nec video cur syllogismus constans propositionibus hypotheticis excludi debeat a syllogismo hic definito. Additur deinde: *aliud quid a positis,* id est conclusio infertur, quæ semper distincta esse debet a præmissis; nisi enim distincta esset, petitio principii committeretur in syllogismo. Dicitur: *necesse est contingere,* id est necessario sequitur ex præmissis, non quod ipsum consequens sit necessarium, sæpe enim est probabile, sed quia ipsa consequentia necessaria est, et ita est necessitas consequentiæ. Per hanc particulam excluduntur argumentationes, in quibus conclusio solum ratione materiæ necessario sequitur ex præmissis, non vero ratione formæ et dispositionis, qua ratione ex puris affirmativis in secunda figura aliquando recta infertur conclusio ratione materiæ. *Eo quod hæc sunt,* non vult Aristoteles per hanc particulam significare, in syllogismo semper debere esse causam conclusionis, sæpe enim ex effectu probamus causam, sed solum vult ex præmissis, si eæ veræ esse concedantur, sequi conclusionem.

Verum circa illam particulam: *aliud quid a positis,* dubium est: an conclusio sit pars essentialis syllogismi? Averroes 1. Prior. initio, Niphus 2. Prior. c. 1. com. 1. dub. 2. aiunt, conclusionem non esse partem syllogismi, sed eius effectum. Probatur: tum, quia Aristoteles 1. Prior. c. 25. ait, syllogismum constare duabus tantum propositionibus, et 6. Ethic. c. 3. scientiam, ait, effici demonstrationibus, et sæpe alias docet: demonstrationem generare scientiam, facere scientiam etc., et 2. Prior. c. 1. ex eodem syllogismo, ait, plures conclusiones posse inferri: ergo Aristoteles assensum conclusionis, qui est scientia, a syllogismo et demonstratione distinguit; — tum, quia syllogismus est instrumentum cognoscendi conclusionem: ergo conclusio

est effectus illius; at effectus non est de essentia causæ: ergo etc.; tum demum, quia per præmissas figuræ inter se et modi figurarum constituuntur et distinguuntur inter se, quamvis interdum eandem conclusionem inferant: ergo præmissæ sunt tota essentia syllogismi.

Dico tamen: conclusionem esse de essentia syllogismi, ita ut ea sublata, non sit amplius syllogismus; ita Aristoteles in definitione syllogismi, in qua et præmissas et conclusionem ponit, et 2. Phys. tex. 31. præmissas, ait, esse materiam ex qua syllogismi, quod disp. præced. q. ultima circa tertium explicavimus, ubi omnes interpretes fatentur, formam syllogismi esse conclusionem, et 1. de Anima tex. 48. demonstrationem, ait, finiri in conclusione. Præterea syllogismus perfectus et imperfectus sunt diversi syllogismi, et sæpe non differunt nisi conclusione, ut Barbara et Baralipton: ergo. Et ratio a priori conclusionis est: nam syllogismus est tertia operatio intellectus distincta a prima et secunda: ergo includit aliquid, per quod distinguitur ab illis; sed non distinguitur a secunda operatione per præmissas, quæ non sunt aliud quam duæ secundæ operationes: ergo per actum quo assentimur conclusioni et iudicamus conclusionem sequi ex præmissis: ergo conclusio, cui annexa est particula illativa: *ergo,* est quæ distinguit syllogismum ab aliis operationibus: ergo si conclusio auferatur, tollitur syllogismus, et ita non est amplius tertia operatio intellectus. Unde sicut impossibile est, esse discursum sine antecedente et consequente, ita impossibile est, essentiam syllogismi, qui discursus quidam est, sine confusione[1] intelligere; et ratio est: quia quemadmodum secunda operatio esse non potest sine cognitione prædicati et subiecti, propterea quod secunda operatio sit iudicium quo iudicamus prædicatum inesse subiecto, ita tertia operatio, quia est actus quo iudicamus hoc sequi ex illo, non potest esse, nisi sit cognitio eius quod sequitur, et eius, ex quo sequitur. Recentiores quidam, ut Aristotelis loca concilient, aiunt: syllogismum, si consideretur ut est tertia operatio intellectus, essentialiter includere conclusionem; si vero consideretur ut est instrumentum, minime. Sed contra est: nam vel syllogismus est instrumentum sciendi distinctum a secunda operatione, vel non; si distinctum: ergo habet aliquid præter secundam operationem; at præmissæ non sunt aliud, quam duæ operationes sibi succedentes: ergo etc.; si non: ergo syllogismus ut est instrumentum, erit secunda operatio intellectus, et non tertia, ac proinde nec syllogismus.

[1] conclusione

Ad loca igitur Aristotelis in contrarium respondeo: in illo 1. Prior. solum vult, syllogismum duabus constare propositionibus præmissis; illo 6. Ethic. scientiam effici ait demonstrationibus, eo quod ipsam demonstrationem habentes sciamus ut ipse ait 2. Poster. c. 2. initio, quia videlicet assensus conclusionis, qui est assensus scientificus, continetur in demonstratione tanquam pars et per illum assensum formaliter scimus; et eodem modo intelligi debet cum ait, demonstrationem generare scientiam, vel certe sensus est: demonstrationem secundum præmissas causam esse scientiæ seu conclusionis, eo modo, quo diximus præmissas esse causam cónclusionis, et disp. 1. in libros Poster. fusius. Qua vero ratione plura inferantur ex eisdem præmissis, in expositione textus secundi Priorum diximus. Ad secundum: syllogismus non est instrumentum velut effectivum scientiæ secundum se totum, sed tantum secundum præmissas, ac proinde integer syllogismus non est causa effectiva conclusionis, quamvis, ut illa disp. 1. iam citata ostendimus, sit instrumentum formale sciendi conclusionem, quatenus includit assensum conclusionis qui est scientia formaliter; ratione autem præmissarum est instrumentum velut effectivum scientiæ, eo modo, quo præmissæ sunt causæ efficientes conclusionis. Ad tertium: nos non dicimus totam essentiam syllogismi esse conclusionem; revera enim syllogismus non minus includit præmissas, quam conclusionem, ut disp. præcedenti q. 1. diximus; sed solum dicimus, sine conclusione rationem syllogismi consistere non posse, quamvis diversitas syllogismorum inter se desumi debeat etiam ex diversitate præmissarum, quæ non minus sunt essentiales syllogismo, quam conclusio; præterea, sicut non recte concluderetur, formam esse totam essentiam compositi physici, quamvis per formam distinguatur compositum et non per materiam ab aliis speciebus: similiter, quamvis homo per differentiam distinguatur ab aliis animalibus, et non per genus, nihilominus tamen et genus et differentia sunt de essentia hominis, ita in præsenti etc.

Circa secundum: variæ sunt divisiones syllogismi apud philosophos. Primo enim dividitur in directum et indirectum; ille est, in quo conclusio directe et secundum naturam colligitur; hic, in quo indirecte et contra naturam; quid vero sit directe et indirecte concludere, docet Fonseca lib. 6. c. 12. Illud solum notandum cum eodem ibidem, quod cum directe concludentes syllogismi illi dicantur, in quibus maius extremum prædicatur de minori in con-

clusione: in prima quidem figura dantur quinque illi modi indirecte concludentes: Fapesmo et Frisesomorum, quod meminit Aristoteles 1. Prior. c. 7., et Baralipton, Celantes, Dabitis, quorum meminit idem Aristoteles 2. Prior. c. 1.; in secunda vere figura et tertia, si dicamus maius extremum illud esse, quod in quæstione proposita prædicatur, minus vero, quod in eadem subiicitur, ut aliqui voluerunt, admitti debent modi indirecti concludentes; sin autem, quod probabilius est, dicamus cum Fonseca maius extremum in secunda et tertia figura illud esse, quod prædicatur in conclusione, nulli dabuntur modi indirecte concludentes in secunda et tertia figura. Et hoc est valde conforme Aristoteli, qui in 1. Prior. c. 6. ait: maius extremum in secunda figura esse, quod medio proximius est, nam ut ibi exponit Niphus, Philoponus et alii, maius extremum dicunt esse proximum medio conditione, quia scilicet prædicatur semel in syllogismo, nempe in conclusione, sicut medium bis prædicatur in præmissis, minus autem extremum longius distare dicitur a medio, ideo quod nunquam prædicetur. Contra vero c. 7. ait: in tertia figura maius extremum longius distare dicitur a medio, quia scilicet cum medium semper subiiciatur in præmissis, maius extremum semel prædicatur in conclusione.

Secundo dividitur syllogismus in syllogismos, seu potius modos syllogismorum utiles, et inutiles; multi enim modi sunt inutiles in omnibus figuris, ut recte Aristoteles in primo Prior. et in universum ait c. 7., illos modos esse inutiles, in quibus dantur termini: in quibus Omni, et: in quibus Nulli. Tunc autem dicuntur dari termini: in quibus Omni, quando possumus invenire tres terminos, quos si combinaverimus illa combinatione quam habent modi quos volumus ostendere esse inutiles, et fecerimus duas præmissas, cum illarum veritate stabit veritas universalis affirmativæ cuius contraria vel contradictoria debebat inferri ex tali dispositione præmissarum, ac proinde ex illis præmissis non potest inferri in forma conclusio contradictoria vel contraria tali universali affirmativæ, nisi dicamus duo contraria vel duo contradictoria simul vera esse posse. Sic v. g. ex duabus universalibus negativis non recte concluditur universalis vel particularis negativa, nam cum istis præmissis, v. g.: nullus lapis est sensibilis, nullum animal est lapis stat veritas illius universalis affirmativæ: omne animal est sensibile; ergo ex illis præmissis non bene potest inferri: nullum animal esse sensibile, vel aliquod animal esse sensibile. Dari autem terminos:

in quibus Nulli, est dari tres terminos, quas si combinaveris et feceris duas præmissas, stabit cum veritate illarum veritas universalis negativæ, quæ contraria est vel contradictoria conclusioni quæ debebat inferri ex talibus præmissis, atque ita modus in quibus ita disponuntur præmissæ, erit inutilis ad concludendam universalem vel particularem affirmativam. Unde breviter sensus Aristotelis doctrinæ est: illos modos esse inutiles, quorum dispositione servata dari possunt præmissæ veræ et conclusio falsa, quod in bona consequentia fieri non potest.

Tertia divisio est: in perfectum et imperfectum syllogismum. Perfecti sunt illi, qui habent modum concludendi evidentem, ita ut nulla arte opus sit ad ostendendam evidentiam conclusionis, eo quod immediate innitantur dicto de omni et dicto de nullo, et tales sunt quatuor primi modi directe concludentes primæ figuræ. Et quamvis horum necessitas colligendi clara sit, reducuntur tamen modi particulares primæ figuræ ad modos universales, ut docet Aristoteles 1. Prior. c. 7., ita ut primo per impossibile reducantur ad secundam figuram, ut Darii ad Camestres, Ferio ad Cesare, et deinde hi reducuntur ad Celarent, ut facto tali syllogismo in Darii:

Omnis homo est risibilis;
Quoddam rationale est homo:
Ergo quoddam rationale est risibile,

reduci debet ad Camestres hoc modo. Accipi debet primo, quæ fuerat in Darii maior; pro minori vero contradictoria conclusionis, si negetur conclusio, et tunc sic conficiendus est syllogismus in Camestres:

Omnis homo est risibilis;
Nullum rationale est risibile:
Ergo nullum rationale est homo.

Et tunc si negetur consequentia huius syllogismi, reduci debet ostensive ad Celarent hoc modo:

Nullum risibile est rationale;
Omnis homo est risibilis:
Ergo nullus homo est rationalis;

quæ est conversio simpliciter universalis negativæ, et tamen hæc convertens est contradictoria minoris propositionis concessæ in primo syllogismo, videlicet: quoddam rationale est homo.

Imperfectus syllogismus est, cuius necessitas colligendi ut fiat evidens, probari debet per reductionem ad modos primæ figuræ,

quæ fieri potest vel ostensive, vel per impossibile, vel per expositionem, de quibus bene Fonseca lib. 6. â cap. 21., ubi etiam explicat, quando expositorii syllogismi in terminis Divinis sint boni, de qua etiam Molina 1. parte, q. 28. art. 3. disp. 2.

Quarto dividitur syllogismus: in simplicem et mixtum. Ille est, qui constat ex præmissis vel utrisque veris de inesse, vel utrisque modalibus; hic vero, qui constat una propositione de inesse et altera modali.

Quinto dividitur: in categoricum et hypotheticum; ille est, qui constat propositionibus categoricis; hic, qui hypotheticis.

Sexto dividitur syllogismus: in topicum, demonstrativum et sophisticum.

Septimo dividit Aristoteles 2. Prior. c. 1. in universalem et particularem. Ille est, qui constat propositionibus universalibus; hic vero, cuius aliqua propositio particularis est.

Ultimo denique dividitur communiter syllogismus: in illativum et probativum.

Circa quas divisiones prima difficultas est circa septimam, ubi Aristoteles omittit syllogismum constantem aliqua propositione singulari: ergo videtur velle, nullum syllogismum constare posse
[1] propositione syllogismo [1] singulari, quod ex eo etiam confirmatur, quia Aristoteles quærens bonas combinationes, in qualibet figura tantum examinat combinationes quæ fieri possunt ex propositionibus universalibus, particularibus et indefinitis, nulla facta singularium propositionum mentione. Addunt alii: intellectum non posse cognoscere singularia, ut innuit Aristoteles 1. Phys. tex. 92., 1. de Anima tex. 60.: ergo non potest syllogizare circa illa; at si propositiones singulares ingrederentur syllogismum, intellectus syllogizaret circa singularia: ergo etc. Nihilominus tamen dicendum est, dari posse syllogismum constantem propositione singulari. Probatur: tum, quia iste syllogismus: Omnis homo est animal; Socrates est homo: ergo Socrates est animal, est optimus syllogismus, et cui convenit definitio syllogismi, cum sit oratio, in qua quibusdam positis etc., et præterea regulatur per dictum de omni, sicut quilibet alius syllogismus primæ figuræ; tum, quia syllogismi expositorii fiunt ex propositionibus singularibus, similiter exempla, inductiones, et etiam enthymemata fieri possunt ex propositionibus singularibus, ut habet Aristoteles 2. Priorum c. 34. et alibi, ubi tamen addit: enthymema reduci posse ad syllogismum: ergo syllogismus constare potest termino singulari. Confirmatur: nam prudentia versatur

circa singularia, ut docet Aristoteles 6. Ethic. c. 5. et alibi, et tamen eius iudicia probantur per syllogismum, ut in lib. Poster. ostendemus, et Aristoteles 1. Poster. tex. 60., 71. etc. ait, dari demonstrationes particulares, et exempli causa adfert illam propositionem propter demonstrationem: Coriscus est musicus, et 1. Poster. initio, facit syllogismum de hoc triangulo. Ad argumentum in contrarium respondeo: cum eadem omnino sit ratio propositionis particularis et singularis, Aristoteles non enumerat singularem syllogismum, nec necesse erat ad omnes modos figurarum explicandos enumerare combinationes propositionum singularium cum universalibus, siquidem eadem erat quoad hoc ratio propositionis particularis et singularis. Falsum vero est, intellectum non cognoscere singularia, ut alibi ostendemus, nec Aristoteles unquam id docuit, sed locis citatis solum dat hoc discrimen Aristoteles inter intellectum et sensum, quod sensus non cognoscat universalia sed tantum singularia, intellectus autem cognoscat universalia, non tamen negat intellectum congnoscere singularia.

Secunda et maior difficultas est: an ultima illa divisio syllogismi, in illativum et probativum, sit bona? Sciendum autem est: illativum syllogismum eum vocari, qui habet solam formam syllogisticam, id est solam dispositionem terminorum in modo et figura, etiamsi materia cui applicatur, sit omnino disparata, ut si dicas: Omne B est A; omne C est B: ergo omne C est A. Probativum syllogismum vero illum vocant authores, in quo præter formam syllogisticam sunt propositiones saltem probabiles, et ideo non solum infert propositionem, ut syllogismus illativus, sed etiam illam probat. Ex quo constat: in syllogismo illativo non esse necessarium iudicare extrema esse connexa propter connexionem utriusque cum medio cognitam in præmissis, sed sufficere, ut inferatur conclusio; in probativo vero illa iudicia esse necessaria. In hac re breviter existimo: non esse bonam hanc divisionem syllogismi saltem mentalis; et universaliter existimo, nullum dari syllogismum mentalem, qui sit pure illativus, et non etiam probativus. Et ratio est evidens, nam impossibile est ut sit syllogismus mentalis, ubi non est iudicium; sed quando termini disparati, et cogniti ut disparati, (si enim non cognoscantur disparati sed potius iudicentur connexi, alia est ratio) prædicantur de se mutuo, nullum fit iudicium de connexione extremorum cum medio et eorum extremorum inter se, nec quod unum sequatur ex alio: ergo nullus fit syllo-

gismus. Maior probatur: nam syllogismus constat duabus enunciationibus præmissis tanquam partibus: ergo cum enunciatio mentalis sit secunda operatio intellectus, ac proinde iudicium, debet in præmissis syllogismi esse iudicium; et præterea, conclusio syllogismi est iudicum quo extrema inter se unita esse dicuntur: ergo etc. Minor probatur: nam non possumus facere iudicium, nisi obiectum de quo fertur iudicium, appareat nobis evidens vel probabile, ut supra diximus: ergo debet esse aliqua connexio extremorum saltem apparens ad hoc ut iudicare possimus illa esse connexa: ergo, ubi nulla apparet connexio extremorum, ut fit quando propositiones conficiuntur extremis manifeste disparatis, nullum fit iudicium: ergo nec discursus, ut etiam q. præcedenti initio ostendi ex Aristotele, qui syllogismum captiosum, quando fit ab iis qui norunt propositiones esse falsas, ideo dicebat non esse revera syllogismum sed æquivoce, quod sophista non assentiatur propositionibus a se probatis. Dixi: saltem mentalis, nam syllogismi vocales confici possunt ex huiusmodi propositionibus manifeste falsis.

Dices: omni propositioni vocali respondet propositio mentalis in intellectu: ergo propositionibus vocalibus, quæ constant terminis impertinentibus, respondet propositio mentalis: ergo et iudicium, cum omnis propositio mentalis sit iudicium. Respondeo: non omni propositioni vocali respondet in mente iudicium seu propositio mentalis, alias cum resumo argumentum hæretici, in quo una propositio est: Christus non est Deus, iudicarem id ita esse, quod hæreticum esset. Solum igitur respondet huiusmodi propositionibus in mente apprehensio ipsius propositionis integræ, non vero iudicium, ut in q. 1. supra diximus.

Ex dictis ergo patet, quod sicut non est secunda operatio intellectus, nisi sit iudicium quo iudicemus unum inesse alteri, quia omnis secunda operatio est iudicium mentale: ita nec est tertia operatio intellectus, nisi sit iudicium illativum, quia tertia operatio essentialiter est illatio unius ex alio; et sicut non potest in secunda operatione esse iudicium, nisi sit aliqua connexio vel distinctio terminorum, saltem apparens, quia non possumus iudicare hoc esse connexum potius quam seiunctum ab alio, nisi videamus connexionem: ita in tertia operatione non potest esse iudicium illativum, nisi præcesserint iudicia, quibus connexio medii cum extremis cognoscatur; et ratio est: quia non possumus alias in conclusione iudicare, extrema esse connexa cum medio; et præ-

terea, quia tertia operatio componitur ex secundis. Demum, sicut apprehendi potest tota propositio, quamvis non iudicemus ita esse ut dicit propositio, et hanc propositionem apprehensam possumus voce explicare: ita similiter possumus plures apprehendere propositiones ita dispositas in forma, quamvis nulli propositioni assentiamur, et tales propositiones eodem ordine possumus voce exprimere, quo exprimeremus, si revera assentiremur illis propositionibus.

QUAESTIO SECUNDA.

An verum sit, conclusionem semper sequi debiliorem partem.

Commune est Dialecticorum pronunciatum: conclusionem semper sequi debiliorem partem præmissarum, ut v. g. si præmissarum altera sit affirmativa, altera negativa; altera universalis, particularis altera; una necessaria, probabilis altera; conclusio quæ infertur debet esse negativa, non affirmativa; particularis, non universalis; probabilis, non necessaria. Hoc tamen pronunciatum non videtur esse verum.

Primo: quia conclusio theologica nititur uni propositioni naturali, et tamen multo certior est quacunque propositione naturali, eo enim ipso quod deducitur aliqua conclusio ex una præmissa de fide et alia nota lumina naturali, sufficienter proponitur talis conclusio tanquam evidenter credibilis et credenda: ergo eo ipso tenemur assentiri tali conclusioni fide divina; at certior est assensus fidei quacunque certitudine naturæ. Secundo Aristoteles 1. Prior. c. 2. ait: ex maiori necessaria et minore de inesse, sive probabili, sequi conclusionem necessariam: ergo, cum certior sit necessaria conclusio propositione probabili, potest aliqua conclusio certior esse, quam præmissarum aliqua. Dicendum tamen est: conclusionem semper sequi debiliorem partem etiam quoad certitudinem, ac proinde præmissas debere esse certiores, vel saltem non minus certas conclusione. Probatur primo: nam propter quod unumquodque tale, illud magis, ut habet Aristoteles 1. Poster.; sed conclusioni assentimur certo propter præmissas: ergo præmissis vel certius, vel saltem non minus certo debemus assentiri: ergo præmissæ erunt certiores. Secundo: ratio cur extrema in conclusione uniuntur est, quia sunt connexa cum medio: ergo fieri non potest, ut certius iudicemus extrema inter se unita, quam cum medio, quia tota unio extremorum inter se, pendet ex unione cum medio.

Ad primam rationem difficultatis respondeo: si conclusio theologica inferatur, et ei assentiamur actu naturali, tunc talis assensus non est certior, quam fuerit certus assensus præmissarum lumine naturæ cognitarum; si autem assentiamur huiusmodi conclusioni sufficienter propositæ actu fidei supernaturalis, quod fieri potest per speciale Dei auxilium, tunc certior quidem est ille assensus, assensu præmissæ naturalis, sed illi conclusioni non assentiremur tunc propter veritatem detectam per præmissas, (quo solum modo assentimur conclusioni syllogismi, ut conclusio est), sed propter authoritatem divinam per actum fidei. Ex quo patet, non esse necessariam illam limitationem communis pronunciati Dialecticorum quam adfert Molina 1. p. q. 1. art. 2. disp. 1. §. „Ex his patet."

Ad secundum: multa sunt, quæ pro illius loci explicatione adferuntur ab authoribus; ego rem non tanti existimo, ut in ea multum sit sudandum. Imprimis ergo circa hoc existimo, quod quamvis Aristoteles sæpe propositionem de inesse sumat ut opponitur modali, ac proinde ut idem significat quod enunciatio absoluta, sive sit necessaria sive contingens, ut patet ex 1. Prior. c. 2., ubi explicans regulas conversionis, propositionem inexistentem exemplo dat in materia necessaria, ut: aliquis homo est animal etc., illo tamen c. 10., ubi dictam regulam assignat per propositionem de inesse, intelligit illam, in qua prædicatum enunciatur actu inesse vel non inesse subiecto; et licet tam propositiones necessariæ, quam contingentes possent enunciare prædicatum actu convenire subiecto, Aristoteles tamen in illa regula propositionem de inesse accipit pro illa, in qua sequitur prædicatum actu convenire subiecto, non tamen necessario. Quod probatur breviter: tum, quia ibidem subdit aliam regulam, videlicet ex maiori de inesse et minore necessaria non sequi conclusionem necessariam; at si per propositionem de inesse intelligeret propositionem necessariam, falsum esset, ex maiori de inesse et minore necessaria non sequi conclusionem necessariam, cum ex necessariis non nisi necessarium sequatur; tum, quia ibidem distinguit propositionem necessariam contra propositionem de inesse: ergo per propositionem de inesse, non intelligit necessariam; et præterea 1. Prior. c. 9. initio ait, diversas esse has propositiones: inesse, et ex necessitate inesse, et contingenter inesse, quia ait, multis contingens est inesse, quæ tamen non insunt. Iam ergo quidam ita intelligunt regulas Aristotelis, ut velint: ex maiori necessaria et minore de inesse in prima

figura sequi conclusionem necessariam non simpliciter, sed ex suppositione quod minor vera sit, et ita adhuc conclusio non est certior præmissis, et sequitur partem debiliorem, quia cum una præmissarum sit absolute necessaria, conclusio tamen absolute contingens est, sicut et altera præmissarum, licet ex hypothesi, quod vera sit præmissa contingens, conclusio fit necessaria, ut patet in hoc syllogismo:

Omne quod currit, movetur;
Socrates currit:
Ergo Socrates movetur.

Ego tamen existimo cum Theophrasto, Eudemo, Themistio citatis ab Averroe 1. Prior. c. 10., regulas Aristotelis falsas esse. Licet enim explicari possit modo iam dicto illa regula, altera tamen regula quam subdit Aristoteles, destruit illam explicationem; ait enim ex maiori de inesse et minore necessaria non sequi conclusionem necessariam, sed de inesse. At, si sermo sit de necessitate ex suppositione, certum est, æque necessariam esse hanc conclusionem supposita veritate minoris, ac illam, quæ est ex minore de inesse, supposita veritate minoris, ut si dicas:

Omnis homo movetur;
Quoddam animal est homo:
Ergo quoddam animal movetur;

vel in Celarent:

Nullum animal currit;
Omnis homo est animal:
Ergo nullus homo currit.

QUAESTIO TERTIA.

An sint tres duntaxat figurae? et de principiis regulativis syllogismorum, ac inventione medii termini.

In conclusione syllogismi coniungenda vel separanda etiam extrema propter coniunctionem vel separationem eorum a medio termino cognito in præmissis, ex hactenus dictis constat; unde fit, ut in syllogismo tres tantum termini sint necessarii. Et quoniam medius terminus in præmissis cum utroque extremo coniungi debet, ideo præter conclusionem duæ propositiones præmissæ sunt necessariæ, in quarum altera medius terminus coniungatur cum uno

extremo, in altera cum altero. Debent autem tam propositiones, quam termini certo quodam modo inter se disponi ad hoc, ut syllogismus sit in forma. Hæc porro dispositio duplex est. Prima medii termini cum extremis, et ista constituit diversas figuras. Si enim medius terminus in maiori subiiciatur, in minori prædicetur, constituitur prima figura; si in qualibet præmissa prædicetur, secunda: si in utroque subiicitur, tertia.

Secunda dispositio est ipsarum propositionum secundum qualitatem et quantitatem, et hæc disposito constituit varios modos in qualibet figura. Ut ergo cognoscamus, an detur aliqua figura præter tres præmissas, videndum est: an possit dari aliqua connexio medii cum extremis diversa a tribus enumeratis. Licet enim Valla repudiare videatur tertiam figuram tanquam inutilem, propterea quod omnes quæstiones quæ concluduntur in tertia figura, concludi possint et multo melius in prima, certum tamen est, optimam esse et utilissimam tertiam figuram. Nam quamvis omnes quæstiones quæ in illa inferuntur, inferri possint in prima figura, non tamen per quodlibet medium potest inferri conclusio in prima figura, per quod potest in tertia; et quia sæpe non occurrunt nisi talia media, ideo utilis est tertia figura ad probandam conclusionem per talia media. Quod igitur ad præsentem difficultatem attinet, dico breviter: præter tres figuras ab Aristotele enumeratas, admittendam esse quartam figuram, ut docuit Galenus in libro De demonstratione, qui tamen non extat. Galenus enim, ut ait Averroes 1. Prior. c. 8. et in digressione de quarta figura in c. 23., voluit illam esse quartam figuram, in qua medium prædicatur de maiori extremitate, id est de prædicato quæstionis propositæ, quæ debet in conclusione inferri et subiicitur minori extremitati, id est subiecto quæstionis propositæ, ut si proponatur quæstio: an aliquis homo sit animal, talis syllogismus fiet in figura Galeni: aliquod animal est risibile; omne risibile est homo: ergo aliquis homo est animal, qui syllogismus non est in illa ex tribus figuris Aristotelis, et in hac quarta figura nunquam infertur nisi particularis conclusio vi formæ.

Probatur igitur hæc sententia primo: figuræ syllogismorum multiplicantur, ut diximus, ex varia coniunctione medii cum extremis; sed præter tres dictas combinationes dari potest quarta iam explicata, quomodo scilicet medius terminus prædicatur de maiori extremo, subiicitur minori: ergo quarta figura datur. Secundo: si non esset admittenda hæc figura, vel ideo non esset admittenda,

quia reduci potest ad primam figuram; at etiam modi secundæ et tertiæ figuræ reduci possunt ad primam figuram. Vel, quia syllogismus quartæ figuræ non habet vim concludendi, nisi quatenus nititur principiis dici de omni et dici de nullo, quæ sunt principia immediata regulativa primæ figuræ, et consequenter hæc quarta figura non concluderet nisi vi primæ figuræ; at etiam secunda et tertia figura nituntur dicto de omni et dicto de nullo, licet mediate, ut mox dicetur: ergo similiter niti poterit quarta figura Galeni. Et sicut secundæ et tertiæ figuræ non possunt probari quod evidenter concludant, nisi ex conversione vel transpositione præmissarum etc. inferri posset eadem conclusio in prima figura cum illata in secunda vel tertia figura, et nihilominus secunda et tertia figura sunt diversæ figuræ a prima: ita similiter, quamvis in figura Galeni conclusionem necessario colligi, probari non possit nisi ostendendo illam figuram reduci posse ad primam, nihilominus tamen posset esse figura distincta. Vel, quia figura Galeni non concludit necessario; at hoc est falsum, in qualibet enim materia concludit et contradictorium conclusionis cum aliqua præmissa infert contradictorium alterius præmissæ, quo solo argumento probat Aristoteles modos secundæ et tertiæ figuræ esse bonos. Vel, quia figura Galeni sola transpositione præmissarum differt a prima figura, ut ait Zabarella in lib. De quarta figura c. 8., quæ tamen transpositio accidentaria est, nec variat figuras, quia sequeretur, quod etiam in secunda et tertia figura præmissarum transpositio efficeret diversas figuras, quod tamen Galenus non admittit; at id quoque falsum est, nam ut diximus, hoc differet figura Galeni a prima figura, quod in figura Galeni medius terminus prædicetur de prædicato quæstionis seu conclusionis, subiiciatur vero subiecto quæstionis seu conclusionis. Præterea, si hæc figura sola transpositione præmissarum differt a prima figura: ergo per solam illarum transpositionem reducitur ad primam figuram; at hoc aperte falsum est. Nam potest esse syllogismus in figura Galeni ex maiore negativa, ut: nullus homo est leo; omnis leo est substantia; ergo aliqua substantia non est homo, cuius syllogismi si præmissæ transponantur, erit minor negativa in prima figura Aristotelis, quæ tamen minorem negativam non admittit, et ita huiusmodi syllogismus non per transpositionem præmissarum, sed per conversionem simplicem maioris reduci debet ad primam figuram. Similiter potest in figura Galeni ex minore particulari confici syllogismus, ut:

omnis homo est animal; aliquod animal est substantia: ergo aliqua substantia est homo, cuius tamen syllogismi si transponantur præmissæ, non erit bonus syllogismus in prima figura, in qua ex maiore particulari nihil sequitur. Vel denique reiicienda esset figura Galeni propterea, quod indirecte concludat; at sæpe infert conclusionem directam, ut: omne risibile est rationale; omne rationale est homo: ergo aliquis homo est risibilis; et præterea, etiam in Barbara inferri potest conclusio indirecta, ut hæc v. g.: omne risibile est homo.

Respondet Zabarella loco citato: figuram Galeni non naturaliter concludere, non quod in illa non possit interdum inferri conclusio aliqua naturalis quoad prædicationem, id enim fieri posse ex argumento allato constat, sicut etiam in prima figura sæpe inferri potest conclusio indirecta, sed quoniam conclusio sive naturalis sive innaturalis et indirecta semper concludatur innaturaliter; et hoc est, quod Aristoteles ait 1. Prior. sec. 2. c. 2: cum medium autem excedit maius extremum, et subsequitur minus extremum, syllogismus fit conversus. Propterea autem non naturaliter concludere ait Zabarella et alii, quia naturalis modus concludendi in quo exercetur vis dicti de omni, est, ut quod prædicatur de medio, prædicetur etiam in conclusione de eo de quo medium prædicatum est in præmissis, hoc enim indicat dictum de omni, videlicet, id quod prædicatur de aliquo subiecto, prædicari debere de omni contento sub tali subiecto; at in hac quarta figura pervertitur hoc principium, et contentum sub aliquo prædicatur de eo, quod est superius respectu illius sub quo continetur alterum: ergo innaturalis est modus concludendi, et omnino contrarius ei quam requirit dictum de omni. Et confirmatur: nam in hac figura Galeni, ex vi talis figuræ, semper et necessario aliqua propositio est indirecta, quod vitium est in figura syllogistica. Antecedens probatur: nam prædicatio directa est, in qua id, quod est quasi forma, prædicatur. Si ergo medius terminus directe prædicatur de maiori extremo, est illius veluti forma; et contra, si minus extremum directe prædicatur de medio, est etiam veluti forma illius: ergo a fortiori erit etiam veluti forma maioris extremi minus extremum, et tamen in conclusione maius extremum prædicatur de minori: ergo ex vi talis figuræ prædicatur id, quod est veluti materia, de eo quod est veluti forma.

Sed revera hæc non urgent contra Galenum, nam imprimis nec in secunda nec in tertia observatur, ut quod in præmissis prædicatum est, prædicetur etiam in conclusione; sicut ergo vis dicti de omni

non immediate exercetur in secunda et tertia figura: ita nec in quarta; mediate tamen exercetur, quatenus quarta figura ad primam revocari potest. Deinde, sicut ex vi modorum indirecte concludentium in prima figura sequitur, aliquam in illis propositionem esse indirectam, nec tamenilli modi excluduntur a figura syllogistica, ita non video, cur a figuris excludi debeat hæc quarta figura propterea solum, quod in ea inferatur conclusio indirecta. Licet ergo in figura Galeni semper aliqua propositio sit indirecta, adhuc tamen, quia diversa est dispositio medii termini cum extremis ab ea, quæ reperitur in figuris Aristotelicis, diversa erit, nec omnino inutilis figura syllogistica.

Circa principia quibus innituntur syllogismi sciendum est, ut in prolegomenis diximus: aliquam argumentandi figuram necessariam esse, lumine naturæ evidens est, ita ut nulla probatione indigeat talis modus argumentandi; et ratio est: quia in illis exercetur vis quarundam propositionum per se et lumine naturæ cognitarum, quæ sunt duæ. Prima est: quidquid universaliter affirmatur de aliquo subiecto, affirmatur de omnibus iis, de quibus tale subiectum affirmari potest. Dixi: universaliter, quia subiectum sumi debet universaliter, id est notatum signo universali: omne. Secunda: quidquid universaliter negatur de aliquo subiecto, negatur etiam de omnibus iis, de quibus tale subiectum universaliter affirmatur. Prima illa regula, quæ dictum de omni appellatur, regulat immediate modos affirmative concludentes in prima figura; secunda, quæ dictum de nullo apellatur, modos negative concludentes.

Regulant autem syllogismos, non quod illæ propositiones ingrediantur syllogismum, sed quia in syllogismis exercetur vis illarum propositionum, id est, quod illæ propositiones significent in communi a qualibet materia, et quod iudicamus quando assentimur his propositionibus, idem in quolibet syllogismo qui fit in aliqua materia certa et determinata cognoscitur. Et hoc est, quod aliqui dicunt, id quod dicit dictum de omni, seu propositio illa universalis affirmativa in actu signato, dicere syllogismum in actu exercito. Unde, sicut in communi cognoscimus omne totum esse maius sua parte, et cum in particulari hoc totum cognoscimus maius esse sua parte, eodem naturali lumine utrumque cognoscimus, nec oportet ut per illam propositionem universalem probemus, hoc totum esse maius sua parte: ita in præsenti, et cognoscimus lumine naturæ, id omne quod de aliquo subiecto universaliter sumpto prædicatur, prædicetur etiam de omnibus de

quibus tale subiectum prædicatur, et etiam in particulari eodem naturæ lumine cognoscimus, quod quoniam homo prædicatur de omni risibili, et risibile prædicatur de rationali, etiam hominem prædicari de rationali, quod fit in isto syllogismo:

Omne risibile est homo;
Omne rationale est risibile:
Ergo omne rationale est homo.

Ex his sequitur primo: etiam homines rudes posse facere discursus quorum bonitatem evidenter cognoscunt, nec ad hoc necessarium est ut prius cognoscant propositionem expresse illam universalem: quidquid universaliter affirmatur etc., sicut non est necessarium ad hoc ut cognoscant, hoc totum esse maius sua parte, cognoscere prius in universali, omne totum esse maius sua parte, ut experientia patet, cum non repugnet id, quod q. 1. in Prolegomenis diximus agentes de inventione Logicæ.

Sequitur secundo: falli eos qui existimant, saltem secundam figuram immediate regulari per illud principium, quod habet Aristoteles 7. Top. loco 5: quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, — inter quos est Molina 1. p. q. 28. art. 3. disp. 3. Falluntur ergo: tum quia illa propositio non est universaliter vera, si sermo sit de identitate reali, ut patet in divinis, nam pater est idem cum essentia divina, et similiter filius, et tamen pater et filius non sunt idem realiter, sed realiter distincti; tum quia, licet illud pronunciatum in creatis universaliter verum sit, adhuc tamen non est regula syllogismorum, nam illa regula non posset inservire, nisi syllogismis in quibus inferretur realis identitas extremorum. Omnes ergo figuræ nituntur dicto de omni, et dicto de nullo, vel immediate, ut modi directe concludentes primæ figuræ, qui propter hoc, ut diximus supra, vocantur syllogismi perfecti; vel mediate, ut modi secundæ et tertiæ figuræ, qui propterea imperfecti appellantur. Quomodo autem hoc dictum de omni, â quodam alio dicto posterioristico, scil. de quo Aristoteles agit in Posterioribus, distinguatur, in lib. Poster. ostendemus.

Ultimo in hac disputatione aliquid dicendum erat de medii termini inventione, de qua fuse Aristoteles 1. Prior. sec. 2., et eius doctrinam paucis regulis complexus est Fonseca lib. 6. c. 37., sed revera quod ad praxim attinet, inutilis est ars illa inveniendi medium, ipsa enim rei, de qua disputandum est, perfecta cognitio,

per quam intelligitur quid rei conveniat quid repugnet, medium suggeret ad argumenta conficienda. Nihilominus tamen ea, quæ obscure et diffuse tradit Aristoteles hac de re, alia et quidem faciliori ratione, quod innuit D. Thomas opus. 50. tradere possumus. Proposita ergo quæstione ad quam probandam medium inveniendum est, ante omnia eligi debet figura et modus in quo velis concludere quæstionem; in modis autem duæ primæ vocales ostendunt et habitudinem medii ad extrema et extremorum ad medium, ac proinde qualis debeat esse medius, hoc modo: A indicat, quod prædicatur[1] significata per A, debere esse consequens universaliter ad subiectum, id est, aliquid superius et universalius respectu subiecti, et quod est posterius subsistendi consequentia, et a quo non sequitur subsistentia subiecti; E denotat, id quod prædicatur in propositione quam significat E, debere esse repugnans universaliter subiecto; I significat, prædicatum propositionis quam ipsum I significat, debere esse consequens particulariter ad subiectum; O significat, prædicatum propositionis quam denotat, debere esse repugnans particulariter subiecto.* Si autem cognoscas in quavis figura terminorum dispositionem, facile intelliges, id quod prædicatur, aliquando esse medium terminum, ut in secunda figura; aliquando extrema, ut in tertia; in prima vero figura prædicatum primæ propositionis est maius extremum, prædicatum vero secundæ propositionis est medium. Et ita facile erit in quolibet modo cuiuslibet figuræ habitudinem medii ad extrema cognoscere. V. g. in Barbara, primum A denotat, prædicatum quod est maius extremum, debere esse consequens ad subiectum, seu medium terminum, ac proinde medium esse antecedens respectu minoris extremitatis. A secundum ostendit, prædicatum minoris, quod est medium, debere esse consequens ad minus extremum, ac proinde ad concludendum aliquid in Barbara, debere sumi medium antecedens respectu maioris extremi, seu tale, a quo valeat subsistendi consequentia ad maius extremum, et consequens respectu minoris extremi. In Celarent, medium debere esse repugnans maiori extremo, consequens respectu minoris extremi; et sic de aliis. Et hæc in libros priorum Aristotelis, nam de syllogismis obliquis et similibus, videri potest Fonseca lib. 6. c. 30.

[1] Adde: in propositione

* Has propositionum simplicium differentias quoad qualitatem et quantitatem, sequentibus versibus exprimunt logici:

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

IN LIBROS

POSTERIORUM ANALYTICORUM

ARISTOTELIS.

SUMMA TEXTUS LIBRI PRIMI.

Quæ de inscriptione huius libri hoc loco dici poterant, initio Priorum diximus, ubi etiam connexionem et ordinem horum librorum cum Prioribus explicavimus. In hoc igitur posteriorum primo libro Aristoteles capite primo docet: ante omnem cognitionem discursivam aliquam cognitionem quarundam aliarum rerum necessario debere præcedere; quod probat inductione. Ait igitur: ante huiusmodi cognitionem discursivam præcognoscenda esse primo principia, ex quibus infertur conclusio, de quibus cognosci debet, quod sint vera; secundo præcognoscendum esse, quid significet vox passionis quæ in conclusione de subiecto affirmatur; tertio de ipso subiecto præcognoscendum est, quod sit, et quid significet. Et ita tria esse præcognita ante cognitionem discursivam, scilicet subiectum, passionem, et principia; et duas præcognitiones: quod sit, et quid sit. His præcognitis inferri potest conclusio, quæ antea potuit esse ignota simpliciter, quamvis in confuso aliquomodo cognita fuerit, eo quod in præmissis convertatur.[1]

[1] contineatur.

Capite secundo: scire ait est, rem per causam cognoscere propter quam res est, et quæ illius est causa, et quæ non contingit aliter se habere. Hoc ait fieri per demonstrationem, et ideo demonstrationem esse syllogismum scientialem. An vero sit alter sciendi modus, alibi ait explicabitur. Ex quibus infert: scientiam demonstrativam debere constare ex veris, quia falsum sciri non

potest ex primis seu indemonstrabilibus vel immediatis. Nam ait, qui non habet demonstrationem ipsorum principiorum, nescit ex causis, quia tunc scimus ait, cum causam cognoscimus ex prioribus et notioribus, quia præcognosci debent præmissæ, quod sint veræ, ante conclusionem; cum autem scientia sit assensus conclusionis propter præmissas: ideo necesse est inquit, ut magis credamus principiis, aut omnibus aut aliquibus, quam conclusioni, quoniam propter quod unumquodque tale, illud magis.

Capite tertio ait: quosdam omnem tollere scientiam, quia dicunt, nihil sciri posse, nisi demonstretur: ergo in infinitum progrediendum est in demonstrationibus, nec unquam potest perveniri ad aliquod principium quod probari non debeat; illud enim principium, si non demonstretur, nescitur: ergo cum infinitum pertransiri non possit, nihil poterit sciri. Alios contra ait, docere: omnia nos posse scire, quia per unum principium probatur aliqua conclusio, et per conclusionem iam probatam, poterit probari principium per quod ante conclusionem probaveramus: ita circulariter volebant demonstrationes esse faciendas. Aristoteles vero ait, posse quidem nos scire aliquid; siquidem deveniendum est ad prima principia certissima, quæ probatione non egeant sed per se sint evidentia, et ita non tantum dari habitum scientiæ, sed etiam habitum principiorum, quo assentimur primis principiis absque ulla probatione; circulum autem in demonstratione ait Aristoteles non posse dari, quia idem esset prius et posterius, notius et ignotius etc., de quo disp. 3. dicemus.

Capite quarto ex dictis alias colligit proprietates quas habere debent propositiones ex quibus demonstratio conficienda est; et primo ait: conclusionem demonstratam debere esse necessariam, et per consequens etiam præmissas ex quibus deducitur; item præmissas debere per se esse de omni, et universales, quod etiam capite quinto prosequitur. Tandem capite sexto hoc ipsum repetens ait, conclusionem demonstratam debere esse necessariam, ex quo sequitur, inquit, ut et præmissæ (quas Aristoteles hoc capite aliquoties medium vocat) necessariæ sint; cum enim scientia sit propter præmissas, si præmissæ non sint necessariæ, poterint esse falsæ, ac proinde admitterent scientiam *(falsam)* salva re, id est obiecto eodem modo se habente ut prius. Licet ergo ait, necessarium sequi possit ex non necessariis, ut et verum ex falsis, tunc tamen non scimus ait, sed debent ea ex quibus deducimus

conclusionem scientificam, esse necessaria seu quod idem est incorruptibilia.

Capite quinto concludit: demonstrationem debere constare ex propositionibus per se; et ex dictis, duas alias conditiones demonstrationis infert, scilicet: demonstrationem, cum constet ex propositionibus per se, constare etiam debere ex propriis, non ex communibus (per communia vero quid intelligat, c. 9. dicitur), nec ex alicuis. Unde ait, non licet per principia propria unius scientiæ probare, passionem inesse subiecto alterius scientiæ, diversæ cum scientiæ, diversa habeant principia. Addit tamen, quod quando subiectum unius scientiæ continetur sub alterius scientiæ subiecto, ut fit in Perspectiva et Geometria: tunc principia unius scientiæ deserviunt alteri scientiæ, quod explicabimus agentes de subalternatione scientiarum.

Capite sexto ponit secundam conditionem, quod scilicet, cum demonstrationis conclusio debeat esse perpetua, id est quæ nunquam falsa esse possit: ideo scientiam non dari de corruptibilibus, sicut nec definitionem, sed de perpetuis, et ita ait, etiam quando demonstratur linea, deducta demonstratio est de perpetuis, id est, ut infra explicabimus, conclusio demonstrata debet esse necessaria.

Capite septimo ostendit: non debere constare demonstrationem ex communibus principiis, id est ex quibusdam vulgatis axiomatibus quæ multis scientiis sunt communia, et quibus nituntur demonstrationes variarum scientiarum, ut: omne est vel non est. Probat Aristoteles: nam passio demonstrari debet de subiecto secundum quod ipsum, id est, quatenus est tale quoddam subiectum: ergo ex solis propriis. Addit tamen, in scientiis subalternatis non esse vitium, si principia unius scientiæ deserviant alteri. Ulterius ex his concludit: non posse propria principia demonstrari ab ulla scientia, nam per communia demonstrari non potest ulla scientia (nisi forte metaphysica, ut inferius dicemus, cum distinguemus scientiam a sapientia); propria vero principia nulla dantur respectu primorum principiorum. Ex quo patet, solum velle Aristotelem, non posse ab ulla scientia demonstrari a priori prima principia, cum etiam Metaphysica, ut etiam loco citato dicemus, solum deducendo ad impossibile illa confirmet. Ultimo addit: cognitionem principiorum esse dominam reliquarum cognitionum. Deinceps c. 10., 11., 12. explicat, quomodo dicta principia communia, quæ

et dignitates seu supposita appellantur, scientiis inserviant. Capite 13. dividit demonstrationem in *quod sit*, seu *quia*, et *propter quid*, de quibus infra. Capite 14. ostendit, primam figuram esse aptissimam ad demonstrationes faciendas, ubi etiam explicat, quæ propositiones negativæ sint mediatæ vel immediatæ. Capite decimo quinto post explicatum syllogismum parientem syllogismos,[1] explicat syllogismum parientem ignorantiam. Ignorantia autem alia est pravæ dispositionis, quæ tunc est, cum quis non solum ignorat veritatem, sed etiam affectus et imbutus est errore contrario illi veritati, ut si quis non tantum ignoret terram esse rotundam, sed existimet etiam esse planam; alia pure nugationis,[2] et est, cum quis ignorat quidem veritatem, non tamen imbutus est errore contrario. Reliquis capitibus usque ad vigesimum primum, confert inter se demonstrationes quoad dignitatem, et docet: universalem particularem,[3] affirmativam negativam,[4] ostensivam ea, quæ dicit[5] ad impossibile, potiorem esse.

[1] scientiam,
[2] puræ negationis,
[3] particulari,
[4] negativa,
[5] ducit

Capite vigesimo primo scientias totales per varias demonstrationes genitas inter se confert, et ait primo: illam scientiam esse certiorem et priorem altera, per quam cognoscimus et quod res sit, et propter quid sit; illam vero posteriorem, per quam solum cognoscimus ab effectu, quod sit, non tamen propter quid sit; et similiter eam esse digniorem, quæ considerat rem simpliciorem, et ex paucioribus pendentem etc. Secundo: illam scientiam esse unam, quæ habet unum subiectum formale, videlicet quod reperitur in subiecto principali scientiæ, ut in prolegomenis diximus, et disp. 6. fusius dicetur. Plures autem scientias totales esse, quæ habent diversa prima principia propria, nam ut c. 7. dicebat, in qualibet scientia totali dantur propria principia. Recte autem probat, scientiam distingui per principia, siquidem eadem passio demonstrari potest per diversas demonstrationes de eodem subiecto, et etiam a diversis scientiis, et tamen propter diversitatem principiorum ad diversas scientias totales spectabit illa conclusio, quanquam, ut in prolegomenis diximus, ipsa principia radicaliter diversa, diversificantur ex diversitate rationis formalis subiecti.

Capite vigesimo secundo ait, fortuitorum non dari scientiam; similiter nec cognitionem sensitivam esse scientiam, quamvis sit cognitio certa. Ultimo capite distinguit scientiam ab opinione; tum, quia scientia est de solis universalibus et necessariis, opinio etiam de singularibus et contingentibus; tum, quia scientia rem cogno-

scit, ut certum sit non posse rem aliter se habere; at vero, qui habet opinionem, ita existimat rem esse, ut possit aliter se habere. Unde ait, quod licet eiusdem obiecti eodem modo sumpti non possit esse scientia et opinio, tamèn etiamsi esset, adhuc scientiam ab opinione fore distinctam. Qua ratione autem scientia distinguatur ab arte, prudentia, sapientia etc., alterius loci ait Aristoteles.

Nos ea omnia, quæ circa materiam huius libri dici possunt sex disputationibus complectemur, in quarum prima de instrumentis sciendi in communi et de definitione agemus atque divisione; in secunda de natura demonstrationis et requisitis ad veram demonstrationem; in tertia de speciebus demonstrationis, et regressu ac circulo demonstrativo; in quarta de scientia actuali, ubi etiam explicabimus, quomodo distinguatur ab opinione, fide, prudentia, arte, sapientia etc.; in quinta de scientia habituali, ubi etiam de habitu principiorum et de habitibus in communi disputabimus. In sexta et ultima agemus de variis scientiæ divisionibus et maxime de divisione totalis in partialem, speculativam, et practicam, subalternantem, et subalternatam, ubi etiam quid de Logica sentiendum, ex probatis deducemus.

Disputatio I.

DE INSTRUMENTIS SCIENDI IN COMMUNI, ET DE DEFINITIONE.

QUAESTIO PRIMA.

Quid sint, et quot sint sciendi instrumenta, et quod illorum sit praestantius.

Circa primum certum est, ad Logicum spectare instrumentorum sciendi explicationem, cum hæc instrumenta non sint aliud, quam operationes intellectus quæ bene vel male fieri possunt. Est autem sciendi instrumentum: oratio, alicuius veritatis in alio latentis, manifestativa. Dixi: oratio, nam debet esse, si non formalis, certe universalis oratio in mente existens, id est, etiamsi possit aliquod instrumentum sciendi non esse compositum ex pluribus qualita-

tibus seu conceptibus mentalibus, ut de definitione probabiliter dici potest, tamen illa qualitas debet æquivalere pluribus conceptibus distinctis et repræsentare plura, saltem ratione distincta. Dixi: alicuius veritatis; sciendi enim instrumentum ad hoc dirigitur, ut aliquam veritatem cognoscamus, licet illud quod cognoscimus, non semper debeat esse complexum, seu veritas alicuius propositionis, sed possit esse incomplexum, id est, non constans prædicato et subiecto. Dixi: in alio latentis; non enim necesse est, ut id quod per instrumentum sciendi cognoscimus, fuerit prius ignotum, nam ut de discursu dicebam, etiamsi ante sciverim conclusionem, quia scilicet per aliam demonstrationem iam ante cognoveram, adhuc tamen posterior demonstratio, constans medio diverso, est instrumentum sciendi: et eadem ratione demonstratio antea iam facta, si repetatur, erit sciendi instrumentum, quia detegit veritatem in alio latentem, scilicet in præmissis. Quamquam, si per ignotum intelligatur id, quod non est per se notum, sed per aliud in quo latebat illa veritas: recte dici potest, id quod per instrumentum cognoscendi cognoscitur esse ignotum, quo sensu intelligendi sunt authores, qui instrumentum sciendi, aiunt esse orationem ignoti manifestativam. Dixi: manifestativa; non enim illud est instrumentum sciendi, quod facilem reddit cognitionem, ut habitus, sed quod adfert claritatem et manifestat veritatem; ad hoc enim dantur instrumenta sciendi, ut intellectus cognoscat veritates occultas. Dupliciter autem fieri potest manifestatio in alio latentis per aliquam orationem: aut formaliter, quando scilicet ipsa oratio est cognitio talis veritatis, ac proinde illam significat; aut veluti effective, quando non quidem manifestat ipsa oratio veritatem latentem quomodocunque, sed ita, ut una cognitio sit causa cognitionis alicuius veritatis. Et ita instrumentum sciendi duplex esse potest: aliud formale, quod seipso manifestat ignotum, aliud veluti effectivum, quod est causa alicuius cognitionis, per quam formaliter cognoscitur aliqua veritas; in utraque tamen acceptione instrumentum sumitur latissime, et non in propria significatione. Hæc porro manifestatio si sit veritatis (late sumpto hoc nomine veritatis) incomplexæ, aliter fieri non potest, quam si explicite repræsentetur per orationem totum id, quod in aliqua re latet, seu quod idem est, si actu quodam distincto et claro percipiatur res secundum partes quas intra se latentes claudebat. Hoc enim modo affertur claritas obiecto, quod ante non cognoscebatur distincte, ut fit cum

definitionem alicuius rei cognoscimus. Si autem sit manifestatio alicuius veritatis complexæ, seu alicuius propositionis, hæc veritas non tunc manifestatur, cum alicui eam ignoranti proponimus, ut v. g. si alicui dicam: nunc pluit; hæc enim propositio enunciat quidem ignotam veritatem, non tamen eam manifestat, et ita non est instrumentum sciendi. Ad hoc ergo, ut illa veritas propositionis manifestetur, necessarium est ut via aliqua vel ratione ostendatur, ita rem esse, ut propositione enunciatur, et tunc illud quo manifestatur talis veritas, dicitur modus seu instrumentum sciendi, quia medio illo manifestatur veritas. Neque tamen qualiscunque veritatis manifestatio est instrumentum sciendi, sed solum cum necessaria est talis manifestatio: et ideo, quamvis probabilis syllogismus manifestet veritatem latentem in præmissis, non tamen est sciendi instrumentum.

Prima sententia est: unicum tantum esse sciendi instrumentum, scilicet demonstrationem vel syllogismum; definitionem autem non esse sciendi instrumentum. Ita Zabarella lib. 4. De methodis c. 7. Probatur primo: nam Aristoteles sæpissime docet, omnia quæ scimus, aut inductione aut syllogismo nos scire, ut 6. Ethic. c. 7., 1. Top. c. 10., 1. Rhet. c. 2.: eorum ait, quibus probamus, aliud inductio, aliud syllogismus: ergo definitio non est instrumentum sciendi. Secundo: definitio investigatur per syllogismum et demonstrationem: ergo ipsa definitio ignota est, nisi per demonstrationem manifestetur: ergo sola demonstratio manifestat ignotum. Tertio: nihil est in ulla re quod demonstratione cognosci non possit, nam in demonstratione cognoscitur essentia subiecti, passiones, causæ, et principia illarum etc.; ergo inutile est aliud sciendi instrumentum. Quarto: per definitionem non proprie scimus, et licet sciremus, adhuc tamen cum definitio sit pars demonstrationis, ab ea non distingueretur etc.: ergo. Quinto: per instrumentum sciendi cognosci debet aliquod ignotum per notius; sed hoc non convenit definitioni; quid enim ignotum cognoscimus in definitione per aliud notius? nihil apparet. Addunt tamen iuniores quidam: ideam definitionis in communi, quam intellectus sibi proponit cum in particulari vult aliquam definitionem construere, dici posse sciendi instrumentum, sicut etiam idea in mente artificis dici potest instrumentum illius ad conficienda opera artis. Et qui ens rationis dicunt esse obiectum Logicæ, ipsa entia rationis, quæ consequuntur ad rectam definitionem, concepta tanquam idea, dicunt esse instrumenta sciendi.

Secunda sententia est: definitionem et syllogismum esse quidem instrumentum sciendi, non tamen divisionem; ita Eustratius 2. Poster. initio, Albertus 2. Poster. c. 3., et videtur Aristoteles 1. Metaphysicæ tex. 48. ubi omnem doctrinam vel per demonstrationem vel per definitionem acquiri ait. Probatur primo: nam omnis veritas quæ cognosci certo potest, aut est simplex, aut complexa: illa definitione, hæc demonstratione cognoscitur. Et ratio est: quia scire est, rem per causam cognoscere; definitio autem explicat rei simplicis causam, demonstratio complexæ; ergo superfluum est aliud sciendi instrumentum. Secundo ex 2. Poster. initio: quatuor sunt, quæ de quacunque re quæri possunt: an sit? quid sit? quale sit? et cur sit? quæ omnia cognosci possunt per definitionem et demonstrationem: ergo inutile est aliud instrumentum. Tertio quidquid per divisionem cognoscimus, possumus cognoscere per definitionem; ergo non est necessaria alia divisio. Antecedens probatur: nam divisio vel est totius in partes actuales, et hæc nihil aliud est quam ipsa definitio, quæ est distincta cognitio partium physicarum vel metaphysicarum totius; vel est divisio in partes potentiales; at omnes partes potentiales divisi cognosci possunt per definitionem, nam v. g. partes potentiales generis, quæ sunt species subjectæ generi, ut explicavimus disp. de genere, perfecte cognoscit, qui scit definitionem omnium specierum.

Tertia sententia est eorum, qui præter definitionem, divisionem et demonstrationem, aiunt addi debere quartum sciendi instrumentum, scilicet methodum. Probant: nam ordo aliquis in scientiis servari debet, sine quo maxima esset scientiarum perturbatio: ergo cognosci debet, qualis sit ordo in qualibet scientia servandus; sed hoc non fit nisi per methodum: ergo per methodum aliqua latens veritas cognoscitur.

Dico primo: non sola demonstratio, sed etiam definitio est instrumentum sciendi; ita Aristoteles citatus pro secunda sententia et 2. Poster. c. 2. initio, per definitionem, ait, nos scire quidditatem rei, et 7. Metaph. tex. 4. perfecte scimus, ait, cum, quid res est, scimus, et 3. Metaph. tex. 10. per definitionem ait nos habere scientiam. Et probatur: nam illud est instrumentum sciendi per quod detegitur veritas latens in alio via ac ratione infallibili; sed non solum per integram demonstrationem detegitur veritas conclusionis latens in præmissis, verum etiam per definitionem; per illam siquidem cognoscitur distincte et explicite essentia definiti per suas

partes, quæ in definito latebant nec cognoscebantur cum apprehendebatur definitum: ergo per illam formaliter cognoscitur aliquid latens in aliquo: ergo licet non sit definitio instrumentum sciendi quasi effectivum, est tamen formale. Confirmatur: per demonstrationem non cognoscitur nisi veritas complexa: ergo dandum est aliud instrumentum quo cegnoscatur essentia rei, quæ est aliquid incomplexum.

Ad argumenta primæ sententiæ, ad primum respondeo: Aristoteles iis locis tantum agit de probatione veritatis complexæ, quam fieri ait, vel inductione vel syllogismo; et ita, quamvis etiam ad investigandas partes definitionis utamur inductione et syllogismo, ut infra dicetur, ex hoc tamen non sequitur definitionem non esse distinctum instrumentum sciendi. Ex quo solvitur secundum argumentum, nam quamvis modum recte definiendi et etiam partes definitionis, cum eæ sint ignotæ, per demonstrationem investigemus, non tamen sequitur, definitionem non esse distinctum instrumentum a demonstratione, sicut etiam syllogismi facti in secunda figura, per reductionem ad primam figuram probantur, et tamen demonstrationes factæ in secunda figura sunt instrumenta sciendi, quia per illas detegitur veritas etc. Ad tertium et quartum respondeo: quamvis in demonstratione cognoscamus essentiam, quatenus demonstratio integra includit definitionem subiecti, ex hoc tamen non sequitur definitionem non esse per se instrumentum sciendi, sed tantum sequitur, posse definitionem esse partem alterius instrumenti sciendi, nempe demonstrationis; cognoscimus ergo per definitionem distincte et clare ipsum definitum, quod ante non cognoscebamus, nisi confuse, et ita id quod ante erat ignotum, in se distincte cognoscitur per definitionem. Scire autem hoc loco non accipimus pro iudicio quo alicui propositioni assentimur, sed pro cognitione rei etiam simplicis; quando autem confi-

[1] definitionem

cimus demonstrationem[1] secundum regulas traditas a Dialecticis, tam certi sumus nos in illa cognitione non errare, atque cum aliquid demonstramus. Ex quo etiam solvitur quintum argumentum, nam ut diximus, per definitionem cognoscimus veritatem latentem in alio, nec est de ratione instrumentorum sciendi ut in illis cognoscatur aliquid notum, et ex illius cognitione diveniamus ad cognitionem ignoti, sed sufficit, si per instrumentum sciendi cognoscatur veritas latens in alio. Ex his patet: non tantum ideam definitionis esse instrumentum sciendi, sed quamlibet etiam definitionem in particulari, sicuti non tantum idea demonstrationis est

modus sciendi; imo proprie loquendo istæ ideæ non sunt modi sciendi seu instrumenta. Et eodem modo male a quibusdam dicitur, quod non tam definitio, quam præcepta definitionis sint instrumenta sciendi, eo quod mediis illis conficiamus definitiones, quæ sunt cognitiones rei ignotæ; licet enim si nomine instrumenti sciendi large utamur, ut videlicet significet omne id quod aliquo modo conducit ad bene intelligendum, sic etiam præcepta definitionis, demonstrationis etc. sunt instrumenta sciendi, imo etiam vox, scriptura etc., non tamen sunt proprie instrumenta sciendi: ergo nec præcepta definitionis; tum, quia etiamsi talia præcepta essent instrumentum sciendi, tamen cum præcepta non sint definitiones (neque enim sunt cognitio essentiæ rei), essent diversa instrumenta a definitione et demonstratione; tum denique, quia præcepta ex se non manifestant ignotam veritatem, solum enim docent, hoc vel illo modo fieri debere definitionem, quæ veritas per demonstrationem detegitur per quam ostenditur qualis debeat esse recta definitio: ergo huiusmodi præcepta non erunt instrumentum sciendi.

Dico secundo: divisio est instrumentum sciendi distinctum ab aliis, non vero methodus. Prima pars est Platonis in Sophista et Philebo, et Aristotelis 1. de Anima tex. 5., ubi demonstrationem et divisionem vocat sciendi methodum. Et probatur: nam divisio est oratio manifestans potentialitates totius per conceptum singularium partium, quæ potentialitas non cognoscitur formaliter, etiam cognito toto quod dividitur: ergo divisio est manifestativa veritatis latentis in alio; nec est definitio: nam definitio per divisionem investigatur, ex Aristotele 2. Poster. c. 8., et ipse Aristoteles 1. de Anima tex. 6. quidditatem animæ per divisionem indagat; nec est argumentatio, ut per se patet, et constat ex eo quod Aristoteles loco citato docet, divisionem scilicet utilem esse ad argumentandum; et præterea quando fit hæc divisio secundum regulas Dialecticorum, certi sumus, quod in cognitione divisiva non erremus: ergo divisio est distinctum sciendi instrumentum a definitione et argumentatione. Secunda pars conclusionis probatur: nam omnis veritas, tam simplex quam complexa, sufficienter cognoscitur per iam dicta sciendi instrumenta: ergo superflue additur aliud. Confirmatur: nam si methodus est instrumentum distinctum, vel nomine methodi intelliguntur præcepta ipsa quibus explicatur quis ordo servandus sit in scientiis, vel ipse ordo qui observatur. Non primum; nam illa præcepta non sunt methodus, nec mani-

festant aliquam veritatem latentem, distinctam ab illa quæ per demonstrationem, qua probantur talia præcepta, detecta est, ut de præceptis definitionis dicebamus. Nec secundum; nam ordo cognitionum non est una aliqua operatio intellectus distincta ab ipsis intellectionibus ordinatis: ergo nec nova cognitio: ergo nec novum instrumentum sciendi; siquidem per talem ordinem nulla veritas latens in alio cognoscitur, omnia enim quæ cognoscimus, vel per apprehensionem, vel per iudicium cognoscimus, ordo autem cognitionum ut diximus, neutrum horum est: ergo. Et ex his patet ad argumentum tertiæ sententiæ, nam qualis ordo debeat servari in scientia, per syllogismum probari debet. Et ex his etiam patet, nec exemplum aut experientiam esse instrumenta sciendi; hæc enim non tam manifestant rem, quam sunt media per quæ facilius manifestatur aliqua veritas probabiliter. Similiter nec authoritatem esse instrumentum sciendi; licet enim propter authoritatem Dei certissimo assentiamur articulis fidei, adhuc tamen illa authoritas non manifestat nobis veritatem obiectorum, sed tantum facit, ut alio nobis clare cognito firmiter adhæreamus.

Ad argumenta secundæ sententiæ respondeo: Aristoteles loco a nobis proxime citato divisionem ponit distinctum sciendi instrumentum. Ad primam rationem respondeo: potentialitas totius scitur per divisionem, et ita veritas complexa non sola demonstratione cognoscitur, sed etiam divisione. Falsum præterea est, omnem certam cognitionem esse per causam, nam nec definitio est cognitio rei per causam, quamvis in definitione contineatur causa passionum rei etc. Ad secundum: per divisionem cognoscimus qualis res sit, multiplicitas enim rei quam divisio explicat, reducitur ad proprietates rei. Et licet modus recte dividendi per argumentationem sit investigatus et probatus, tamen posita cognitione, qua scimus qualis debeat esse bona divisio, per divisionem formaliter cognoscimus rei multiplicitatem. Ad tertium respondeo: per divisionem explicatur potentialitas rei, per definitionem essentia; unde per divisionem totius ad partes actuales, non explicatur essentia rei, licet totum id quod ponitur in definitione, ponatur etiam in illa divisione; et ratio est: quia essentia non sunt plures partes divisæ, sed coniunctæ; per divisionem autem explicantur partes divisæ, per definitionem coniunctæ: ergo per divisionem non explicantur partes ut componunt unam essentiam: ergo divisio non manifestat essentiam. Similiter per definitionem cuiuslibet speciei non cognoscitur potentialitas gene-

ris, quia per nullum actum definitionis specierum cognoscitur, quod illa species sit pars potentialis generis; hoc enim cognosci non potest nisi per iudicium, definitio autem non est iudicium, ut infra ostendam.

Dico tertio: quod licet definitio et divisio sint solum instrumenta manifestativa ignoti formalia, id est quod ex se non est notum, eo quod per illa formaliter cognoscatur ignotum latens in alio, demonstratio autem, ut est integrum instrumentum sciendi includit et manifestationem velut effectivam ratione præmissarum, et formalem ratione conclusionis, et ideo non convenit illi ratio instrumenti sciendi perfecta, nisi quatenus utrumque includit. Probatur: nam licet cognitio conclusionis sit formaliter cognitio alicuius veritatis latentis in præmissis, tamen non manifestat veritatem quæ est in conclusione, nisi quatenus dependet ab assensu præmissarum, sicut non manifestaret, si illa conclusio absolute proferretur cui assentimur in conclusione; nec antecedens manifestat veritatem consequentis instrumentaliter, nisi conclusio actu inferatur, ac proinde ex sua veritate in qua latebat, in lucem proferatur: ergo manifestatio veritatis conclusionis per veritatem antecedentis, est unus integer modus manifestandi veritatem, compositus ex illis duobus modis manifestandi, formaliter scilicet et instrumentaliter.

Dico quarto: si inter se conferantur ista sciendi instrumenta, quoad perfectionem definitio et demonstratio se habent, sicut excedens et excessum, id est, in quibusdam excedit definitio, in aliis demonstratio. Et imprimis quod definitio in multis excedat demonstrationem, probatur primo: quia præstantia instrumenti sciendi, nascitur ex dignitate rei manifestatæ; at per definitionem essentia, per demonstrationem, quod passio insit subiecto, manifestatur: ergo sicut essentia nobilior est passione, ita et definitio, demonstratione. Similiter præstantia instrumenti sciendi ex perfectiori modo manifestandi maxime attenditur; at definitio manifestat perfectiori modo ignotum, scilicet independenter a demonstratione, cum tamen fere omnis demonstratio dependeat a definitione. Et ideo Aristoteles 7. Metaph. tex. 4. perfectius ait scimus, cum quid res sit, scimus, quam quando cognoscimus qualis sit; et 1. Ethic. c. 8. in fine: definitionem ait esse principium totius scientiæ; et 1. Poster. c. 8. definitionem ait esse principium demonstrationis: ergo cum principia certius cognoscantur quam conclusio, videtur certius esse instrumentum definitio, quam demonstratio, sciendi. Demum: simplicius est hoc sciendi instru-

mentum, cum sit tantum apprehensio sine compositione, et ideo magis accedit ad modum cognitionis angelorum. Contra vero: etiam demonstratio excedit in quibusdam definitionem; nam demonstratio est iudicium, quod multo perfectius est apprehensione, et ideo iudicium reperitur etiam in Deo, apprehensio vero sine iudicio minime: ergo cum definitio sit tantum apprehensio, ut mox dicemus, demonstratio erit nobilior; unde inter humanas operationes tertia operatio præstantissima est. Præterea: demonstratio est universalius sciendi instrumentum; nos enim, quibus naturæ rerum sint occultæ, plura cognoscimus per argumentationem, quam alio modo. Denique demonstratio includit definitionem tanquam medium terminum: ergo licet definitio, si conferatur in perfectione cum demonstratione solum secundum id quod habet demonstratio definitionem, sit perfectior, tamen perfecta demonstratio, quæ etiam definitionem includit, superabit solam definitionem, sicut includens inclusum. Divisio vero postremum habet locum inter sciendi instrumenta, sive res cognita per divisionem, nempe multiplicitas partium totius, sive modus manifestandi spectetur, qui imperfectior est in divisione, quam in aliis instrumentis sciendi.

QUAESTIO SECUNDA.

Quid sit definitio, et an definitio et divisio sint primae operationes intellectus.

Definitionem Aristoteles interdum appellat terminum, ut 1. Top. c. 4., 1. Poster. c. 11., quia definitione essentia rei veluti quibusdam limitibus circumscribitur; interdum rationem, ut c. 1. Antepræd icamentali, et 4. Metaph. tex. 28.; frequentius tamen Aristoteles eam vocat, quod quid rei, id est essentiam rei, de qua fuse disputant Iavellus 7. Metaph. a q. 15., Niphus, Flandrensis,* Antonius Andreæ, Iandunus ibidem q. 20.; agit etiam Aristoteles late in 2. Poster. de definitione. Authores vero disputant, an illo libro agat Aristoteles de definitione secundum se, an potius ut definitio est medium demonstrationis. Sed quæstio est de nomine; certum est, fere omnia quæ ad definitionis cognitionem spectant,

* I. e. Dominicus de Flandria O. Prædicatorum, propter suas disputationes cum Argyropulo celebris. Edidit varia commentaria, disputationes et quæstiones in libros Aristotelis. Mortuus est Bononiæ an. 1500.

eo loco tractare Aristotelem. Nam c. 2. docet definitionem esse distinctum instrumentum sciendi a demonstratione; c. 3. 4. 5. et deinceps docet, id quod scitur definitione, non proprie sciri demonstratione, quod q. 4. explicabimus; docet deinde quotuplex sit definitio, quomodo eius partes investigentur, quomodo partes definitionis efficiant unum, etc.

In præsenti ergo quæstione certum est primo contra Pyrrhonicos apud 6. Empiricum lib. 2. υποτυπος[1] c. 16., dari aliquam definitionem per quam rei naturam et quidditatem cognoscimus; tum, quia iudicium[2] est nobis desiderium naturale cognoscendi naturas rerumque essentias: ergo ne talis natura sit frustra vel desiderium, debemus illas posse cognoscere; tum, quia definitio est medium demonstrationis: ergo si datur demonstratio, et definitio dari debet. Artis vero definiendi inventorem fuisse Socratem, ex Aristotele q. 1. proœmiali diximus. Dices: definitio debet dari per ultimam differentiam: ergo ut habeamus aliquam definitionem, debemus cognoscere ultimam rei differentiam; sed hæc cognosci non potest. Nam ultima differentia est, per quam res differt ab omnibus aliis; non possumus autem cognoscere de aliquo, quod per illud res differat ab omnibus aliis, nisi cognoscamus res omnes et videamus in nulla earum posse hanc differentiam reperiri; at res omnes cognoscere impossibile est naturaliter: ergo et ultimas differentias. Respondeo: posse â nobis cognosci differentias rerum ex operationibus et effectis rerum, etiamsi non cognoscamus omnes omnium rerum, etiam possibilium, differentias, nam v. g. ex eo quod homo est corporeus, sub genere substantiæ differt ab omnibus angelis, etiam possibilibus, qui omnes sunt spirituales; similiter ex eo quod sit rationalis, differt ab omnibus substantiis corporeis, etiam possibilibus, quamvis illa omnia nos non cognoscamus. Deinde cum substantia non suscipiat magis et minus, certo colligemus, id omne quod habet talem rationalitatem, qualem homo, esse hominem. Si enim sit aliquid habens rationalitatem diversæ rationis ab ea quam habet homo, specie distinguetur ab homine, cum rationalitas sit aliquid essentiale, et ea variata, varietur essentia et species; potest ergo cognosci ultima differentia, quamvis non cognoscantur omnes res possibiles.

Certum est secundo: ad Logicum spectare disputationem de definitione; sola enim Logica dirigit operationes intellectus et explicat ea quæ conveniunt operationibus intellectus ut bene vel male fieri possunt: ergo etiam debet explicare quomodo quævis

[1] Sextum Empiricum lib. 2. Hypotyposeon cap. 16.

[2] inditum

essentia clare et explicite debeat apprehendi, ut hoc modo tollatur obscuritas quæ esse potest in prima operatione intellectus; cum enim falsitas in illa reperiri non possit ut in libro Periher. diximus, ad eam tollendam nulla arte opus fuit. Nec solum agere debet Logica de definitione, ut est medium demonstrationis, sed etiam ut est instrumentum sciendi, per quod explicite et clare cognoscitur essentia rei.

His positis dico primo: definitionem esse orationem explicantem quod quid est rei, id est naturam rei, seu quidditatem; ita Aristoteles 1. Top. c. 4., 2. Poster. c. 5. tex. 9., 4. Metaph. tex. 28. et 7. Metaph. tex. 13. et 14., ubi definitionem ait esse orationem, quod quid erat esse rei. Dixi: esse orationem in singulari definitionem; dicitur vero oratio non per continuationem, quia scilicet omnes eius partes sint connexæ, quomodo etiam longissima aliqua Ciceronis oratio dici potest oratio, sed quia significat unam naturam et essentiam rei unius, ut ait Aristoteles 7. Metaph. tex. 16. 40. 42. et 5. Metaph. tex. 34. et innuit 8. Metaph. tex. 10. et 15. Dixi: explicantem; nam definitio ita explicat naturam rei, ut ipsamet sit explicatio essentiæ, et ita definitio mentalis, quæ est actus intellectus, est formaliter clara et explicita cognitio definiti, et propter hoc diximus, definitionem esse instrumentum sciendi formale, id est ipsam cognitionem formalem essentiæ, qua media intellectus rem clare cognoscit, et ideo dicitur instrumentum respectu ipsius intellectus. Unde patet: nominis explicationem non esse definitionem, quia hæc explicatio non manifestat ignotum, sed tantum notiori vocabulo significat eandem rem, et ita idem conceptus respondet vocibus diversis apud eum qui utramque vocis significationem intelligit, sive illæ voces sint in eodem idiomate, sive non. Hæc autem definitio convenit solum definitioni essentiali, non descriptivæ, quæ non essentiam sed proprietates cum essentia coniunctas manifestat, essentiam vero solum quatenus hæ proprietates cum illa necessario sunt connexæ.

Dico secundo: definitio est prima operatio intellectus et apprehensio quædam; ita Averroes. 1. Poster. comm. 14. in illum locum capitis secundi, ubi Aristoteles ait definitionem non habere esse vel non esse; et idem sentiunt in eundem locum fere omnes expositores, ut Zabarella, Sotus, D. Thomas et favet Toletus in procemio in hunc lib. ad. 1., et est manifesta Aristotelis sententia, tum loco cit., tum etiam 7. Metaph. tex. 14., ubi ait, quod si

aliqua oratio significet: hoc huic inesse, non fore hanc definitionem; et 1. Poster. c. 11. terminos ait, id est definitiones, non dicere esse aut non esse; et 2. Poster. c. 2. in definitione ait, nihil alterum de altero prædicatur ut prædicatum de subiecto; deinde: definitum non ingreditur definitionem; definitio est medium demonstrationis; non potest demonstrari; ex 2. Poster. c. 2. et alibi, quia inquit, demonstratio aliquid de aliquo demonstrat, in definitione autem nihil alterum de altero prædicatur. At hæc omnia falsa essent, si definitio esset propositio integra in qua de definito tanquam de subiecto prædicaretur definitio; tunc enim et definitum poneretur in definitione tanquam subiectum, et præterea, cum integra propositio non sit medius terminus, definitio non potest esse medium demonstrationis. Et ratio est: tum, quia qui distincte per primam operationem apprehendit genus et differentiam, perfecte cognoscit quidditatem rei; at cognitio quidditatis est per definitionem: ergo etc.; tum, quia per propositionem non tam cognoscimus natura rei simplicis, quam connexionem extremorum; sed intelligere connexionem extremorum non est explicare essentiam rei: ergo. Ex quibus constat, definitionem esse solam orationem distincte significantem rei quidditatem, et non orationem in qua quidditas prædicatur de re cuius est quidditas; unde cum definitio prædicatur de definito, est quidam propositio necessaria, non tamen est hæc tota oratio definitio.

Obiicies: Aristoteles 1. Poster. c. 8. definitionem ait esse, vel demonstrationis conclusionem, vel principium, vel demonstrationem positione differentem: ergo est integra propositio. Confirmatur: nam per propositionem in qua cognoscitur definitio, de definito manifestatur essentia rei: ergo talis propositio et est instrumentum sciendi et non nisi definitio: ergo talis propositio integra erit definitio. Respondeo: variam esse illius Aristotelis loci explicationem apud interprætes. Breviter dicendum est: quod licet definitio proprie loquendo non sit propositio, interdum tamen abusive sumitur definitionis nomen pro nota enunciatione affirmativa, in qua definitio de definito affirmatur, qua ratione definitio dicitur esse propositio immediata, principium demonstrans etc. Ad confirmationem respondeo: in huiusmodi propositione manifestatur ignotum, quatenus in ea includitur apprehensio distincta partium essentiæ, id est generis et differentiæ, quæ tamen non habetur, nisi in apprehensione, prædicatio.

Dico secundo: divisio non est sola apprehensio, sed iudicium et secunda operatio intellectus. Probatur primo: nam divisio quæ fit voce, est vocalis enunciatio, ut si dicas: animalium aliud est homo, aliud est brutum. Deinde quando videmus totum aliquod constans v. g. duabus partibus, apprehendimus utramque partem illius, quæ tamen visio seu apprehensio, a nemine dicitur visio dialectica totius actualis in partes: ergo divisio aliquid requirit præter nudam totius et partium apprehensionem. Ad hæc: cum definio aliquid per partes essentiales, apprehendo partes totius, et tamen definitio non est divisio: ergo præter ipsam partium apprehensionem aliquid necessario exigit divisio, quod non potest esse aliud nisi iudicium quo iudicetur totum constare his partibus. Est ergo divisio, iudicium intellectus asserentis totum continere has partes, vel componi ex partibus in propositione enumeratis. Et hæc est causa, cur mala sit divisio, cum deest aliquod membrum dividens; tunc enim falsa est propositio (ut: homo constat ex pedibus, est falsa; nam ex anima et corpore), quia enunciatio talis asserit totum adæquate dividi in partes enumeratas, quod tamen falsum est si desit aliqua pars totius, vel addatur pars aliqua non inclusa in toto.

QUAESTIO TERTIA.

Qualis et qualium rerum esse debeat definitio, et quomodo sit investiganda.

Circa primum: non hic agimus de descriptione, quæ etiam entibus per accidens convenit, ut domui etc., ex Aristotele 8. Metaph. tex. 6.; nec de definitione quid nominis, seu explicatione significationis alicuius vocabuli, quæ non declarat essentiam rei significatæ, de qua fuse authores 1. Poster. tex. 2., sed solum agimus de propria rei definitione. Definitio autem alia est essentialis, alia causalis. Essentialis est illa, quæ explicat tantum causas internas rei, seu partes essentiales sive metaphysicas, genus scilicet et differentiam, sive physicas, materiam scilicet et formam. Causalis autem est, quæ continet aliquam causam extrinsecam rei, sive unam sive plures, ut ait Aristoteles 8. Metaph. tex. 6., 7. Metaph. tex. 59., ut si hominem definias: animal aptum ad consequendam beatitudinem. Huiusmodi tamen definitio, cum non prædicetur *in quid* de definito, nisi addatur genus vel differentia propria rei definitæ,

non tam est definitio, quam descriptio. Si autem genus et differentia rei explicentur, non est necesse causas extrinsecas rei definitioni adiungere; unde Averroes 1. Poster. comm. 35. ait, definitionem non debere dari per causas extrinsecas, nisi forte, ait, si differentia sit ignota, et ita finis v. g. ponatur loco differentiæ.

Dices: Aristoteles 7. Metaph. tex. 17. et 18. ait, accidentia definienda esse per additamentum, id est præter genus et differentiam accidentis, ponendum esse subiectum illius in definitione. Et ratio est aiunt juniores, nam de essentia accidentis est relatio saltem transcendentalis ad subiectum; ergo nisi hic ordo explicetur, essentia accidentis intelligi perfecte omnino[1] poterit; explicari autem non potest hic ordo, nisi subiectum quod est terminus talis relationis, ponatur in definitione accidentis: ergo etc.; unde aiunt, possibilitatem[2] sic definiri debere: risibilitas est aptitudo hominis ad ridendum, quod late Soncinas 7. Metaph. q. 6., Pavesius l. 2. Metaph. c. 16. defendunt et explicant. Sed disp. de relatione ostendimus, nullam dari huiusmodi transcendentalem relationem, nec video cur accidentia per genus et propriam differentiam difiniri non possint æque bene, ac substantia, ut Mayronis in lib. primo, dist. 29. q. 5. recte ostendit, etiam relationes posse definiri per genus et propriam differentiam. Aristotelem autem hoc modo communiter explicant, ut dicant, eum solum velle, quod licet accidentia habeant genus et differentiam, propterea et iis intellectis tota essentia accidentium cognoscatur, quia tamen differentia accidentium semper sumitur in ordine ad aliquod subiectum vel obiectum aut terminum etc.: ideo non posse differentiam explicari in definitione, nisi in eadem explicetur subiectum in ordine ad quod desumitur, et hoc videtur docere Pererius lib. 3. Physic. c. 5. Sed revera eodem modo, cum differentiæ in substantiis semper desumantur in ordine ad aliquam operationem vel effectum, ut rationalitas, simili ratione in definitione substantiæ præter genus et differentiam poni deberet accidens, quod tamen nullus admittit; quare existimo, imprimis Aristotelem ibi solum loqui de definitione physica accidentis, quæ datur per subiectum ut materiam, licet definitio metaphysica accidentium sufficienter assignetur per proprium genus et propriam differentiam. Deinde videtur Aristoteles solum loqui de definitione accidentium in concreto, et velle huiusmodi accidentia non definiri sine subiecto, cum tamen substantiæ etiam in concreto definiantur, ita ut nullum accidens ponatur in eius definitione. Nam album etc. definiri debet,

[1] minime

[2] risibilitatem

quod sit res habens albedinem, in qua definitione ponitur subiectum; at vero homo et in concreto definitur: esse natura rationalis subsistens. Sed huiusmodi definitio accidentium in concreto non tam est proprie definitio, cum non explicet unam essentiam, sed ens per accidens, quam descriptio; omissis ergo definitionibus imperfectis, videamus qualis esse debeat definitio essentialis.

Dico primo: definitionem debere dari per clara et non per metaphorica et æquivoca verba, ut docet Aristoteles 6. Top. loc. 5., 6., 7. et 8.; non debere esse negativam, eo quod negatio potius explicet quid res non sit, quam eius essentiam, quamvis per negationem descriptiones fieri possint, eo quod sæpe per remotionem alicuius, positivam rei perfectionem declaramus, ut cum describimus res spirituales etc. Præterea definitio debet esse notior definito ut habet Aristoteles 6. Top. loco 17. et 18.; licet enim definitum possit esse notius cognitione confusa, cognitione tamen distincta notior esse debet definitio; et hæc est causa, cur etiam relativa definiantur non per oppositam relationem, sed per terminum absolutum ut in disp. de relatione diximus, quod solum voluit Aristoteles 6. Top. loco 19.

Dico secundo: definitio debet explicare partes rei definitæ, et ipsa definitio naturalis debet habere plures partes secundum Aristotelem, id est debet esse apprehensio conflata ex pluribus conceptibus, licet id nulla ratio communicet. Primum est Aristotelis 7. Metaph. tex. 33. et 34.; et ratio est, quia definitio explicat distincte essentiam rei: ergo explicat partes ex quibus essentia conflatur, sive illæ sint partes metaphysicæ, genus scilicet et differentia, sive physicæ, materia scilicet et forma; et hinc infert Aristoteles 8. Metaph. tex. 9.: substantiam quæ definitur, debere esse compositam, sive sit sensibilis sive tantum intellectualis. Explicans autem, quæ etiam sint hæ partes, 7. Metaph. tex. 45. ait, in definitione poni debere genus et differentiam ex quibus unum per se efficitur, quia ut inquit Aristoteles 8. Metaph. tex. 9., 15. et 16., et innuit 2. de Annima tex. 6., unum est potentia, alterum actus; partes autem, quæ in physica definitione explicandæ sunt ait Aristoteles 7. Metaph. tex. 34. et 39. et 8. Metaph. tex. 12. et sequentibus, esse materiam et formam. Et ex his infert 4. Phys. tex. 30., quod si bona sit definitio alicuius rei, facile sit resolvere omnia dubia quæ circa naturam rei oriri possunt, ex tali definitione. Quod vero ipsa definitio mentalis habeat partes, id est quod non sit simplex

qualitas (ut vult Caietanus c. 3. De ente et essentia §. Hoc autem quod dictum etc.), sed sint plures apprehensiones respondentes partibus definiti, probatur ex Aristotele, qui 7. Metaph. tex. 43. definitionem ait esse cognitionem generis et differentiæ certo quodam ordine; at si non est diversa qualitas per quam cognoscuntur partes definiti, non potest esse ordo in cognitione illarum partium. Deinde locis citatis ait, definitionem habere plures partes, et locis citatis quæst. præcedentis disp. 2., definitionem ait esse unam, non quia sit simplex, sed quia eandem rem significat. Et confirmatur: nam ex 2. Topic. loco 33. intellectus eodem actu non potest plura distincte concipere; at in definitione distincte cognoscitur genus et differentia: ergo etc. Ultima pars conclusionis probatur: nam sicut potest integra propositio apprehendi unico conceptu, in qua tamen contineri potest tota definitio: ita nulla est ratio, cur genus et differentia simul non possint unico simplici actu concipi, ut volebat Caietanus.

Dico tertio: etsi definitio quæ datur per genus ultimum et ultimam differentiam bona sit; sicut etiam illa non est omnino reprobanda, quæ datur per genus summum et omnia genera interiecta simul cum ultima differentia, quamvis *(vitium)* frequentis repetitionis contineat: omnium tamen perfectissima et optima est definitio, quæ datur per genus summum et omnes differentias interiectas. Primum est Aristotelis 7. Metaph. tex. 43., ubi ad minimum duo deberi poni in definitione: genus et differentiam; et ratio est: nam genus proximum continèt in se omnia genera superiora et consequenter omnes differentias illorum generum: ergo tota rei essentia explicatur et omnia eius prædicata essentialia, cum in definitione ponitur genus proximum et ultima differentia. Secundum patet quod vitiosum sit; nam si omnia genera interiecta ponantur in definitione, sæpius idem repetendum erit in eadem definitione, quod vitium ait esse Aristoteles 6. Top. loco 15. 33. et 34., siquidem genera inferiora continent in se omnia genera superiora, et quamvis verum sit, implicite tantum cognosci genera superiora cum cognoscitur in definitione genus proximum, ac proinde videtur, ut diximus, non omnino ineptum, poni genera superiora ut explicite cognoscantur: nihilominus, cum explicite ea omnia cognosci possint et sine tali vitio crebræ repetitionis, si nimirum ponatur genus summum cum omnibus differentiis interiectis in definitione, melior erit talis definitio. Ex quo etiam

patet tertia pars conclusionis, nam cum definitio sit oratio manifestativa naturæ et essentiæ definiti, illa erit perfectior definitio, quæ clarius et distinctius explicat essentialia prædicata rei; sed definitio data per genus summum et omnes differentias est talis. In ea siquidem explicite cognoscuntur omnia prædicata essentialia, cum tamen in definitione quæ solum genus proximum continet in confuso duntaxat cognoscuntur prædicata superiora, nec in tali definitione committitur frequens repetitio eiusdem prædicati, cum differentiæ inferiores non includant in se differentias superiores, ut disp. de differentia ostendimus, sicut genus inferius includit genera superiora. Optime tamen advertit Aristoteles illo tex. 43. 7. Metaph., melius esse si definiamus per genus proximum et ultimam differentiam, si enim per genus summum et omnes differentias definiamus, periculum est ne erremus in tot differentiis enumerandis, vel omittendo aliquam, vel præpostere enumerando (neque enim temere in definitione collocandæ sunt partes definitionis, sed primo poni debet quod universalius est, et postea quod minus universale, ut docet Aristoteles illo tex. 43. et 6. Top. loco 16.): unde definitio per genus proximum et ultimam differentiam brevior est, magis deserviens demonstrationi; illa vero prolixior minus apta est ad demonstrationes, et errandi periculis magis exposita. Illud tamen addo: definitionem per genus summum et solam ultimam differentiam ineptam esse, ut Aristoteles recte 2. Top. loco 27. docet, et ratio est: nam si solum ponantur in definitione ultimæ differentiæ cum genere summo, genera intermedia nec distincte nec in confuso ponentur in definitione: ergo talis definitio non explicat totam essentiam rei. Antecedens patet, nam nec in genere summo continentur genera inferiora, nec in ultima differentia, ut patet ex dictis disp. de genere et differentia: ergo etc.

Circa secundum ex dictis facile colligi potest, imprimis: res omnino simplices, quæ nullas habent partes nec quidem metaphysicas, definiri non posse, ut Deum; similiter nec genus summum, nec differentiæ quæ nullam habent compositionem metaphysicam, definiri possunt per genus et differentiam. Secundo: definitio propria debet esse universalium saltem immediate, ut disp. sequenti q. 3. et disp. 3. in simili dicetur, et late probat Aristoteles 7. Metaph. tex. 53., quod etiam tex. 37. docuerat et sæpe repetit 2. Posteriorum. Et ratio est: nam definitio debet constare genere et differentia, quæ non sunt propria alicuius indi-

vidui prædicata sed ipsius naturæ specificæ, ac proinde communis erit talis definitio omnibus individuis eiusdem speciei. Quod vero 2. Poster. docet Aristoteles, singularia facilius definiri per singularia, intelligit minus universalia. Ex quo patet: individua in actu exercito non definiri; nam ratio individua in communi, seu quod idem est, individuum in actu signato, definiri aliquo modo potest, ut patet ex dictis disput. de specie q. 3. Imo, si haberemus propositionem[1] conceptum singularitatis cuiusque individui, etiam ipsa singularia aliqua ratione describere possemus per rationem communem singularitatis, et per propriam rationem huius et illius individuationis, licet hæc non esset proprie definitio, quæ non per transcendentia, sed per genus et differentiam dari debet; at vero ratio singularitatis in communi, transcendens est respectu huius et illius singularitatis, ut disp. de universalibus diximus. Tertio: quod definitur debet habere unam naturam, et ideo entia per accidens non definiuntur ut explicavimus disp. 4. q. 2. dub. 5., et docet Aristoteles 7. Metaph. c. 12. et tex. 19., ideo ait, accidentium in concreto non dari definitionem, sed tantum substantiæ in concreto; et idem tex. 8. dixerat, quamvis accidentia in concreto describi aliqua ratione possint per subiectum, ut circa primum diximus. Addit Aristoteles tex. 15. 7. Metaph.: quod sicut substantia est absolute ens, ita illius duntaxat dari definitionem, id est: sicut natura substantialis perfectior est, ita etiam definitio illius est perfectior; non tamen negat Aristoteles posse definiri accidentia essentialiter per genus et differentiam. Ex his sequitur: æquivoca in actu exercito, id est significata omnia nominis æquivoci, non posse unica definitione explicari, quia sunt plura entia et plures essentiæ. Idem dico de angelis, quibus non respondet una ratio obiectiva communis; nam ratio analoga communis omnibus analogatis, si non sit omnino simplex carens omni compositione metaphysica, definiri poterit. Ultimo existimo: eiusdem rei plures esse posse definitiones essentiales, unam v. g. physicam, alteram metaphysicam; et metaphysicæ definitionis aliam per genus proximum et ultimam differentiam, aliam per genus summum et omnes differentias interiectas etc. Aristoteles autem 6. Top. loco 17. et 18. cum ait, unius rei unicam esse definitionem, solum vult, definitionem quæ adæquate et explicite totam rei essentiam secundum omnes partes essentiales declarat, non posse esse nisi unicam, quia unica est essentia quæ explicari debet.

[1] proprium

Circa tertium: tres esse vias ad investiganda prædicata essentialia rei, genus scilicet et differentiam ex quibus confici debet definitio, docet Pererius optime lib. 3. Philos. c. 13., de quibus etiam fuse Zabarella lib. 3. et 4. de Methodis. Ego breviter rem sic expedio: consequenter ad ea quæ de universalibus diximus, prædicata essentialia nonnisi ex accidentibus et effectibus rerum cognoscere possumus, ut recte Aristoteles 1. de Anima tex. 11., et maxime ex operationibus, cum ut disp. 2. de Universalibus diximus, hæc prædicata essentialia non sint aliud quam tota entitas physica rei concepta ut est principium primarium et radicale (nam etiam potentiæ accidentales sunt principia accidentalia) huius vel illius operationis; alio enim modo essentialia prædicata concipere non possumus. Ex eo igitur, quod videmus plures res esse principium similium operationum v. g. sensationis, vel radicem similium accidentium, concipimus naturam ut est principium talium operationum quæ communis est pluribus illis rebus, et iste est gradus genericus. Contra vero, quando *(advertimus)* aliquod compositum participans illam rationem communem esse principium alicuius operationis, cuius principium non sit alia natura participans communem illam rationem genericam: tunc concipimus illam naturam ut principium talis operationis proprie, et iste est gradus specificus, et id, per quod ista natura differt ab aliis sub eodem genere contentis, differentia nuncupatur. Ut igitur partes definitionis indagemus, videndum est, quas operationes habeat natura quam volumus definire proprias sibi, ut videlicet in ordine ad illas concipere possimus differentiam, et quas operationes habeat communes cum aliis naturis, et sic ipsius gradus genericus concipiendus est in ordine ad illas. Huiusmodi autem gradus genericos et differentiales, per convenientiam vel diversitatem operationum dupliciter possumus investigare. Primo per compositionem, quando scilicet colligimus prædicata rei essentialia incipiendo ab ultima differentia usque ad genus summum, eo quod primum omnium advertimus quas habeat talis natura proprias functiones, et in ordine ad illas concipimus differentias; tunc sensim ascendendo ex convenientia cum aliis pluribus vel pauciori-bus, desumemus gradus genericos magis vel minus universales. Secundo per divisionem, cum scilicet invento summo genere alicuius rei, ex eo quod videamus rei convenire proprietates et effectus etc. quæ tribuuntur alicui prædicamento, illud dividimus

eo usque, donec ad ultimam rei quam quærimus differentiam veniamus, ut recte ait Aristoteles 7. Metaph. tex. 43. et late in 2. Poster. Et hi sunt duo modi investigandi partes definitionis, per compositionem scilicet et divisionem; postquam autem cognitæ sunt istæ partes, apprehensio illarum simul, est cognitio definitiva ut supra diximus.

QUAESTIO QUARTA.

An definitio possit demonstrari de definito.

Dico breviter: definitionem posse demonstrari de definito. Primo: quia possumus ostendere a posteriori prædicata essentialia de re, ut de homine per hoc quod sit sensibilis, ostendimus quod sit animal; per risibilitatem, quod sit rationalis; et præterea illis modis, quibus diximus partes definitionis indagandas, ostendendo scilicet in quo prædicamento res sit, et postea illud genus dividendo per omnes differentias. Secundo: ex signis bonæ definitionis quas tradidimus, possumus ostendere, hanc esse definitionem rei, hoc modo: oratio explicans essentiam etc. est definitio; sed hæc oratio: animal rationale, explicat essentiam hominis: ergo est definitio hominis. Tertio demonstrari potest definitio per aliam definitionem sumptam ab alio genere causæ, ut ait Caietanus 2. Poster. c. 3. dubio ultimo, ubi id probat ex D. Thoma; idem Sotus et Toletus 1. Poster. c. 7. et est Aristotelis 1. Poster. c. 7., 2. Poster. c. 10., ubi quandam definitionem ait esse conclusionem demonstrationis, aliam principium demonstrationis, aliam vero integram demonstrationem, sed solum positione differentem a demonstratione; at talis est definitio in qua coniunguntur duæ definitiones, quarum una est conclusio, alia principium demonstrationis. Exemplum dat D. Thomas 1. Poster. c. 7., nam definitio physica essentialis domus est (qualis potest dari definitio entium artificialium), quod sit compositum artificiale constans tecto, parietibus, et fundamento, quæ definitio demonstrari potest a priori, quia est compositum artificiale ordinatum ad protegendos homines a cœli iniuriis, ad quem finem non tantum parietes, sed et fundamentum, et tectum necessaria sunt; et ideo definitio sumpta a causa finali, est principium ad probandam definitionem quæ datur per partes. Quodsi utraque definitio coniungatur, et dicamus, domum esse

compositum artificiale, ordinatum ad protegendos homines etc. constans fundamento, tecto et parietibus, talis definitio solum positione differet a demonstratione, quia scilicet in illa continetur medius terminus, et conclusio demonstranda; quia tamen in forma syllogistica non sunt dispositi termini, ideo dicitur positione differre a demonstratione. Eodem modo definitio essentialis metaphysica probari potest per definitionem essentialem physicam, nec Aristoteles unquam contrarium docuit. Quare, cum in 2. Poster. ait, definitionem non posse demonstrari, vel solum vult, definitionem solam, cum non sit enunciatio vel propositio, sed solum prima operatio intellectus, ut quæst. 2. diximus, non posse demonstrari, et hunc sensum indicat ratio Aristotelis, ideo enim iudicat definitionem non posse demonstrari, quia in illa non continetur esse vel non esse, non tamen negavit Aristoteles definitionem posse probari de definito; vel solum vult (ut recte Cajetanus loco cit. et probat ex D. Thoma), per unicam demonstrationem non posse probari definitionem de definito, et simul ostendi, quod illa sit definitio subiecti; nam quod illa oratio totam essentiam rei contineat, ac proinde quod sit definitio illius subiecti, solum probari potest a posteriori ex signis bonæ definitionis.

Disputatio II.

DE NATURA DEMONSTRATIONIS ET REQUISITIS AD EAM.

QUAESTIO PRIMA.

Quid sit demonstratio.

Explicata prius natura demonstrationis, ea quæ ante scientiam demonstrativam sunt præcognoscenda videbimus; tum vero, quales debeant esse partes materiales, seu principia ex quibus conficitur demonstratio; præmissæ enim, ut in lib. Prior. diximus, sunt materia proxima syllogismi. Demonstrationem Aristoteles c. 2. definit: esse syllogismum scientialem, id est ait, quem scientiam habentes, habemus, quia ut disp. præc. quæst. 1. diximus: demonstratio est instrumentum sciendi etiam formale, eo quod per actum

quo assentimur conclusioni demonstratæ formaliter sciamus, siquidem, ut disp. 4. ostendimus, ille solus actus est scientia actualis, assensus scilicet conclusionis. Aliam definitionem adfert Aristoteles demonstrationis, in qua explicat quales esse debeant ipsius præmissæ 1. Top. c. 1.: demonstratio inquiens est, quando ex veris et primis est syllogismus, aut ex aliquibus, quæ per aliqua prima et vera sui cognitionis principium sumpserunt, id est quæ sunt probata ex primis; quam eandem definitionem dat loco[1] c. 2. scientiæ demonstrativæ, seu quod idem est, demonstrationis, cum ait, illam esse, quæ constat ex veris, primis, immediatis, notioribus, prioribus et causis conclusionis.

[1] 1. Poster.

Obiicies: illa definitio prima loco allata, nempe demonstrationem esse syllogismum scientialem, vel facientem scire, non est bona, nam immediate ante dixerat Aristoteles, scire esse per demonstrationem cognoscere: ergo cum demonstrationem ait esse syllogismum facientem scire, committit circulum in definitionibus. Respondent aliqui: definiri scientiam per demonstrationem, ut per causam efficientem, demonstrationem per scientiam, ut per causam finalem, et ita unum definiri posse per aliud, quando sunt sibi mutuo causæ in diverso genere. Sed contra est: nam scientia quæ est assensus conclusionis, ut disp. 4. dicemus, est pars demonstrationis, sicut in universum conclusio est pars syllogismi; pars autem non est finis totius, quia revera esset etiam finis sui ipsius. Deinde ut ostendam disp. 3. q. 2. etiamsi mutentur genera causarum in definitione vel demonstratione, non tollitur circulus, nisi mutentur genera cognitionis, quia eadem cognitione nullus uti potest ad aliam cognitionem, ex qua ipsa est orta; nec dici potest, scientiam habitualem esse finem demonstrationis, uti habitus non est finis actualis scientiæ, sed potius finis habitus est actus, ad quem ordinatur. Respondeo ergo cum Toleto: scientiam non definiri ab Aristotele illo loco, cum ait, scire esse per demonstrationem cognoscere; solum ergo docet Aristoteles scientiam actualem produci per demonstrationem. Adde etiam: quod ut disp. 3. dicemus, si aliunde supponatur cognitio demonstrationis, præterquam ex eo quod generet scientiam, poterit scientia per demonstrationem definiri; tunc enim in definitione scientiæ non utimur notitia demonstrationis prout explicata est per scientiam, sed solum notitiam aliunde habitam.

Ex quibus patet, demonstrationem essentialem sic posse definiri: demonstratio est syllogismus certus et evidens. Per illud: certus,

excluditur syllogismus topicus seu probabilis, per illud: evidens, excluditur syllogismus certus sed non evidens, qualis est syllogismus theologicus, qui procedit ex una propositione de fide certa quidem, sed obscura. Quod vero hæc particula addi debeat, constabit ex disp. 4. q. 1. dicto 3., ubi ostendemus evidentiam secundum Aristotelem esse de ratione scientiæ; et ratio breviter est: nam secundum Aristotelem demonstratio debet esse syllogismus certus, et eius conclusio, quæ est scientia certa; sed nulla potest esse cognitio naturalis[1] certa, quæ ex aliqua cognitione supernaturali non pendeat absque evidentia: ergo cum Aristoteles non cognoverit cignitionem fidei supernaturalem, eo ipso quod vult demonstrationem et eius conclusionem debere esse certam, vult etiam debere esse evidentem. Ex qua definitione sequitur, nullam aliam speciem argumentationis, præter syllogismum, posse esse demonstrationem. Probatur: nam Aristoteles definit demonstrationem per syllogismum; deinde omnes alias species argumentandi, nisi ad syllogismum conducantur,[2] sunt consequentiæ non necessariæ, ut in lib. Prior. diximus. Imo recte addit Aristoteles 1. Poster. c. 14. tex. 31.: perfectissimam demonstrationem non posse fieri, nisi in prima figura; tum, quia perfectæ demonstrationis etiam consequentia debet esse per se evidens, quales non sunt consequentiæ aliarum figurarum, et ideo reducendæ sunt ad primam figuram; tum, quia in secunda figura solum infertur conclusio negativa, in tertia solum particularis; at perfectæ demonstrationis conclusio debet esse universalis affirmativa, licet enim vera demonstratio fieri possit in singulis modis primæ figuræ, si assumantur propositiones necessariæ; tum, ut late prosequitur Aristoteles tex. 39., demonstratio universalis particulari, affirmativa negativæ præferri debet saltem propter aliquam rationem accidentalem; sed de hoc pluribus disp. 3.

[1] supernaturalis

[2] reducantur

QUAESTIO SECUNDA.

Quot, et quae sint praecognoscenda ante scientiam demonstrativam.

Tria sunt quæ in hac quæstione, multis superfluis omissis, explicabimus. Primo: an necessarium sit omnem cognitionem fieri ex præexistente cognitione? Secundo: quid sint et quot sint præcognitiones et præcognita necessaria ante omnem cognitionem discursivam? Hoc enim prius explicat Aristoteles c. 1., ut ex iis

intelligamus quæ sint necessario præcognoscenda, antequam demonstrationem conficiamus. Tertio: quid sit præcognoscendum de singulis præcognitis ante demonstrationem.

Circa primum, de quo late Henricus 1. p. Summæ art. 1. q. 10., certum est primo: non omnem cognitionem fieri ex aliqua cognitione priori, hoc est, non omnem cognitionem supponere aliam cognitionem quæ ipsam antecedat. Ratio est: nam nisi detur prima aliqua cognitio, dabitur processus infinitus in cognitionibus, siquidem ante quamlibet præcessit alia. Unde cognitio nostri intellectus, naturaliter loquendo, supponit operationem sensus interioris, et hæc supponit cognitionem sensus externi. Unde est illud Aristotelis 2. de Anima tex. 20. et 39.: nunquam sine phantasmate intelligit anima, et illud: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu; ac proinde naturaliter loquendo prima cognitio in nobis, quæ nullam aliam supponit, est cognitio sensuum extremorum.[1] [1] externorum. Dixi: naturaliter, nam si Deus intellectui infundat species, ut fit in revelationibus prophetarum etc., fieri potest, ut actus intellectus non supponat cognitionem sensus. Dixi: nostri, nam cognitio intellectiva Angelorum non requirit aliam priorem cognitionem, siquidem ipsis species infunduntur, nec discurrunt, ut Theologi ostendunt.

Certum est secundo: omnem secundam operationem intellectus fieri ex præexistente cognitione, etiam intellectiva, id est, supponit primam operationem, per quam extrema apprehenduntur; cum tamen prima operatio intellectus, si sit simplex apprehensio, non necessario præexigat aliam primam operationem intellectus, sed sufficit præcessisse operationem sensus. Dixi: non necessario, nam aliquando inter ipsas simplices apprehensiones est quidam ordo, nam apprehensio distincta rei, qualis est definitio, supponit in nobis apprehensionem confusam, neque enim nos initio statim habemus distinctam notitiam rerum, sed prius confusam, et sensim deinde ad cognitionem distinctam perducimur. Similiter cognitio abstractiva, licet non necessario supponat cognitionem intuitivam eiusdem rei, quam abstractive cognoscimus, ut patet in Deo quem nos cognoscimus abstractive, supponit tamen cognitionem saltem intuitivam alterius rei, quia abstractiva cognitione cognoscimus rem non prout est in se, sed per analogiam ad alia nobis clare cognita; sed de cognitione abstractiva disputant Theologi fusius. Dixi: si sit simplex apprehensio, nam, ut disp. præcedenti q. 3. dicto 2. secundum Aristotelem determinavimus, demonstrationem esse com-

plexam apprehensionem, quod si ita est, huiusmodi complexa apprehensio necessario supponit apprehensionem singularium partium definitionis seorsim, ut docet Aristoteles 1. Metaph. tex. 48., Alexander et alii ibi; quæ partes, ut disp. præced. diximus, discursu indagantur per compositionem et divisionem, per quas vias cognoscimus separatim quamlibet partem definitionis convenire rei, et post huiusmodi iudicia sequitur complexa apprehensio partium definiti, quæ est definitio. Unde licet cognitio qua iudicamus separatim partes definitionis inesse definito, imo etiam cognitio qua cognoscimus definitionem convenire definito, fiat ex præexistente cognitione agente, sicut in universum omnis cognitio conclusionis probatæ fit ex præexistente præmissarum cognitione, difficultas tamen est inter authores: an cognitio definitiva, quæ est ipsa complexa apprehensio partium definiti, fiat ex præexistente cognitione agente, id est, an detur aliqua causa quæ determinet intellectum ut faciat hanc apprehensionem. Et quidem certum est, non fieri eo modo ex præexistente agente, quo fit conclusio syllogismi, ita ut per tertiam operationem deducatur ex alio, ut recte Averroës mox citandus; et ratio est: nam conclusio syllogismi debet esse aliqua propositio et non aliquid incomplexum, quale est definitio, ut supra ostendimus.

Existimo tamen cum Averroë 1. Poster. com. 1., cognitionem definitivam fieri ex præexistente cognitione etiam agente, id est, etiamsi partes definiti seorsim apprehendantur, adhuc intellectum non esse sufficienter determinatum ut faciat complexam apprehensionem essentiæ, sed debere determinari ab aliqua cognitione priori. Ratio est: nam cognitio definitiva non est sola apprehensio differentiæ et generis quomodocunque, sed apprehendi ista debent per cognitionem definitivam quatenus faciunt unam essentiam, quod a posteriore facile potest colligi. Possumus enim apprehendere genus substantiæ et aliquam differentiam accidentalem vel etiam substantialem, et tamen non habemus cognitionem definitivam ullius rei, quia ex tali genere et tali differentia non potest constitui una essentia, ut si concipias substantiam spiritualem, et differentiam irrationalem; sed ex sola apprehensione generis et differentiæ non constat, ista unam efficere essentiam esse:[1] ergo debet præcedere alia cognitio, per quam determinetur intellectus ut cognoscere possit illa efficere unam essentiam. Talis autem est cognitio illa, per quam dum investigo partes definiti, cognosco separatim quam-

[1] posse.

libet partem convenire eidem rei essentialiter: ergo illa cognitio est, quæ determinat intellectum ut apprehendere possit partes, quatenus facere possunt unam essentiam. Ex quo facile refelluntur ii qui volunt, ipsas apprehensiones partium definitionis seorsim esse præcognitionem agentem respectu cognitionis definitivæ, quam aiunt esse simplicem qualitatem; refelluntur inquam, tum quia probari non potest quod definitio sit simplex qualitas, imo ut disp. præc. q. 3. dict. 2. ostendimus, Aristoteles contrarium docet; tum, quia sola apprehensio generis et differentiæ, ut v. g. substantiæ spiritualis, et differentiæ irrationalis, non determinat intellectum ut apprehendat unam essentiam ex his conflatam: ergo sola illa iudicia, quæ diximus in investigatione partium definitionis adhiberi, poterunt esse præcognitio agendi respectu cognitionis definitivæ. An vero omnis secunda operatio certa et evidens fiat ex præexistentibus iudiciis, circa tertium explicabimus.

Certum est tertio: omnem tertiam operationem intellectus fieri ex præexistente cognitione intellectiva, ut Aristoteles 6. Ethic. c. 3., 2. Poster. tex. 101., id est, antequam fiat tertia operatio, debent in intellectu præcedere apprehensiones terminorum, ex quibus fit syllogismus; imo etiam debet præcedere assensus præmissarum antequam fiat integra tertia operatio, quæ non est nisi cum additur conclusio. Et licet necesse non sit totam demonstrationem fieri ex præexistente cognitione agente, eo quod demonstratio includat etiam principia quæ non semper fiunt ex præcognitione agente, conclusio tamen demonstrationis vel syllogismi semper fit ex præexistente cognitione agente, quia ut in lib. Prior. ostendimus, semper conclusio syllogismi ab assensu præmissarum tanquam causa efficiente pendet. Ultimo circa hanc rem difficultas esse posset, an cognitio practica, quam habent artifices, fiat ex præexistente cognitione sensuum? Prius enim percipere debent ii qui artem volunt acquirere, quando [1] periti artifices tale opus efficiant, quam sciant artem; vel si propria acquisitione ars acquiratur, prius per experientiam et per inductionem multa debent præcognosci. Sed difficultas est: an fiat ex præexistente cognitione agente, hoc est: an conclusiones artis per propria principia illius artis debeant necessario acquiri? Qua in re Averroes loco citato recte docet, id non esse necessarium, quia ut disp. 4. q. 4. ostendemus, artes ut communiter a mechanicis acquiruntur, non sunt scientiæ; ii enim non cognoscunt cur hoc ita fiat, sed tantum ita facere asvescunt, eo

[1] quomodo

quod peritos artis vident sic facere; et ideo ait Aristoteles, quod licet alicui explicari non possint principia artis, vel quia magister est mutus, vel quia qui discit est surdus, adhuc tamen discere potest artem. Male ergo iuniores aliqui refellunt Averroëm, perinde ac si ipse vellet, artes acquiri posse etiam sine ulla notitia sensuum; nihil enim tale dixit Averroës, sed solum ait, non ab omnibus acquiri artes per syllogismum, in quo ex principiis artis deducatur conclusio de opere faciendo.

Circa secundum: præcognitio, si vim nominis spectes, apellatur omnis notitia quæ præcedit aliam cognitionem; sed hic solum agimus de cognitione intellectiva, quæ necessario præcedere debet scientiam discursivam vel doctrinam. Huiusmodi autem præcedens cognitio dupliciter se habere potest ad cognitionem consequentem, ut recte Averroës 1. Poster. c. 1. Primo ita, ut determinet intellectum ad eliciendam cognitionem posteriorem, cum alias intellectus ad illam eliciendam non sit sufficienter determinatus, qua ratione præmissæ syllogismi velut effective determinant intellectum ad assensum conclusionis, et hæc vocatur præcognitio agens, quia scilicet active seu effective concurrit ad alium actum. Secundo ita, ut non quidem determinet intellectum ad actum sequentem, aliquo tamen modo præexigatur ante illum actum et ad illum disponat intellectum, et hæc vocatur præcognitio dirigens, ut v. g. antequam facio discursum, debeo cognoscere quid significent voces quibus utendum est in syllogismo vocali; quod si explicatio significationis vocabuli assumatur tanquam præmissa in aliquo syllogismo, ut cum fit argumentatio a notatione, modo explicato in lib. Perih. disp. 1. q. 1., tunc est principium, et ideo præcognitio agens sicut quælibet alia præmissa syllogismi.

Præcognitum vero est illud, quod cognoscitur ipsa cognitione; et sicut de illa sola præcognitione agimus, quæ antecedit doctrinam discursivam seu cognitionem conclusionis, ita de illis solis præcognitis loquimur cum Aristotele, quæ necessario sunt cognoscenda antequam habeamus consensum conclusionis. Quæstio ergo est: quot sint illa, quæ præcognoscenda sunt ante conclusionem demonstrationis, seu quod idem est, quot sint præcognita, et quot sint illa quæ necessario de illis cognosci debent ante conclusionem, seu quod idem est, quot sint præcognitiones? Nec est controversia, quot sint præcognita specie, aut etiam numero diversa in demonstrationibus. Certum enim est, quod quoties sunt diversæ

conclusiones demonstratæ de rebus diversis, diversa sint specie ea quæ præcognoscuntur, seu præcognita, siquidem diversa sunt in illis demonstrationibus subiecta, principia et passiones, et eodem modo præcognitiones illorum specie et numero distinctæ sunt. Nam ut lib. Perih. diximus, et latius infra disp. 4., sufficit ad specificam distinctionem actuum, specifica cognitio obiectorum: ergo quando obiecta sunt specie diversa, præcognitiones per quas illa cognoscuntur, specie distinctæ erunt. Unde præcognitio quid nominis subiecti et passionis, et præcognitio *quid nominis* huius vel illius subiecti, specie differunt. Similiter præcognitio, *quod sint* principiorum, videlicet quod sint veræ, distincta est a præcognitione *quod sit* subiecti, id est, quod existat; et eodem modo præcognitio: an sit subiecti et passionis, præcognitio [1] maioris et minoris propositionis; cum sint principia specie diversa maior et minor: specie distinguuntur, et tamen ad eundem modum genericum præcognitionis spectant. Solum ergo controversia est: quot sint in genere et in universum ea, de quibus aliquid præcognoscendum est ante omnem cognitionem discursivam; et similiter quot sint in genere ea, quæ præcognosci debent de illis præcognitis, seu quot sint in genere modi quibus intellectus versatur circa illa præcognita. Præterea illud sciendum est: non agere Aristotelem hic nisi de præcognitis necessariis ante scientiam discursivam non qualemcunque, sed vocalem vel scriptam, id est, quæ voce exprimitur et cuius conclusio proposita est, antequam per demonstrationem probetur, in forma dubitationis *(utra pars contradictionis vera sit, ut)* an homo sit risibilis. Primum patet: nam ut infra dicetur, ex mente Aristotelis præcognoscendum est de subiecto, quid nominis: at si syllogismus sit pure mentalis, et non expressus voce vel scripto, non debet præcognosci quid nominis subiecti, cum huiusmodi discursus fiant, licet nullam vocem cognoscamus, ut patet in mutis, et nos experimur, cum discurrimus de re cuius vocem ignoramus, licet verum sit, etiam in discursu pure mentali debere præcedere conceptum, saltem confusum subiecti ante cognitionem discursivam. Secundum patet: nam sæpe accidit, ut casu coniungamus quasdam propositiones et tandem ex illis inferamus conclusionem de qua ante nunquam cogitaveramus; tunc autem certum est de subiecto conclusionis, non necessario debuisse præcognosci quid sit, maxime si syllogismi sint in tertia figura; et præterea, nisi hoc dicamus, præcognitionum numerus colligi non poterit.

[1] a præcognitione

His positis dico primo: tria sunt necessario ante omnem discursivam cognitionem præcognoscenda, seu quod idem est, præcognita: subiectum, quod et datum apellatur; quæsitum, seu prædicatum conclusionis demonstrandæ; et principia complexa, ex quibus præmissæ demonstrationis conficiuntur; ita Aristoteles c. 1., et omnes eius expositores, et late Zabarella in libello De tribus præcognitis. Ratio est ex Philopono: quælibet conclusio, antequam inferatur, proponitur in forma quæstionis cum nota distributionis,[1] ut: an homo sit animal, nec ne? quam quæstionem ut intelligamus et dissolvamus, et excogitemus medium aptum ad inferendam alteram partem contradictionis, cognoscenda sunt necessario extrema illius quæstionis: ergo ante discursum inceptum præcognosci debent subiectum et prædicatum conlusionis probandæ, quod idem esse debet cum subiecto et prædicato proposito[2] quæstionis. Similiter principia complexa, quæ sunt præmissæ, necessario praecognoscendæ sunt antequam inferatur conclusio; tum quia cónclusio non probatur nisi per antecedens: ergo cum ex cognitione antecedentis deveniendum sit in cognitionem conclusionis, prius debet cognosci antecedens, quam conclusio; tum, quia in qualibet quæstione supponitur notitia huius principii: de quolibet vera est affirmatio vel negatio, ideo enim quærimus: an aliquid sit nec ne? quia supponimus, alterum eorum necessarium esse. Ex quibus constat: Aristotelem principia intelligere potissimum præmissas, quæ assumuntur ad probandam conclusionem; per passionem, quidquid demonstratur de altera, etiamsi sit essentiale prædicatum subiecto, et non proprie loquendo passio. Unde apparet, decipi Philoponum, qui per principia ait non intelligi præmissas quæ demonstrationem ingrediuntur, sed dignitates. Ratio est, ait, quia præmissæ non cognoscuntur ante demonstrationem, sed in ipsa demonstratione; verum hoc fundamentum non valet. Praecognita enim cum[3] illa sola sunt, quæ ante demonstrationem cognoscuntur, sed *(quæ)* ante assensum conclusionis demonstratæ,[4] in qua conclusione est scientia discursiva.

[1] dubitationis

[2] probatæ

[3] non

[4] Adde: cognoscuntur,

Sed contra hæc obiici potest primo: quia ante conclusionem cognosci etiam debet connexio antecedentis cum consequente, seu bonitas consequentiæ: ergo dabitur etc. Secundo: medius terminus necessario debet præcognosci in antecedente ante assensum conclusionis: ergo datur quartum præcognitum. Ad primum respondeo cum Soto, hic: bonitatem consequentiæ esse præcogno-

scendam ante assensum conclusionis, quia tamen ea quæ pertinent ad formam syllogismi, explicata sunt in lib. Prior. et sunt præcognita prioristica: ideo Aristoteles hoc præcognitum non enumeravit hoc loco, ubi solum agit de præcognitis spectantibus ad materiam syillogismi, terminorum et demonstrationis, quæ tria duntaxat sunt. Ad secundam respondent aliqui: modum[1] demonstrationis esse definitionem subiecti conclusionis; ac proinde præcognosci medium, cum præcognoscitur quid sit subiectum, et ideo non est distinctum præcognitum a subiecto. Putant enim hi, Aristotelem hoc loco solum agere de præcognitis requisitis ad demonstrationem *propter quid;* sed certum est, Aristotelem agere de omni doctrina discursiva et præcognitionibus necessariis ante omnem doctrinam discursivam. Deinde potest a priori ostendi secunda passio de subiecto per primam passionem, vel certe per solam differentiam subiecti, ut: omne rationale est discursivum, omnis homo est rationalis etc., nec est necesse totam definitionem subiecti assumi pro medio termino. Ergo etc. Respondeo ergo: medium præcognosci ante assensum conclusionis non per se, sed inclusum in principiis seu præmissis: unde non est præcognitum distinctum a principiis; subiectum autem et prædicatum conclusionis non solum debent cognosci in principiis, sed etiam in quæstione proposita antequam discursus incipiat, et ideo sunt præcognita distincta a principiis.

[1] medium

Dico secundo: præcognitiones necessariæ ante omnem cognitionem discursivam, seu ea quæ de his præcognitis tribus debent præcognosci ante assensum conclusionis, in genere duæ sunt, scilicet: *an sit,* et *quid est.* Dixi: in genere, nam specie et numero distinctæ sunt plures, ut supra diximus. Dixi: ante omnem etc.; Aristoteles enim solum assingnat præcognitiones necessarias ante omnem cognitionem discursivam, cuius scilicet conclusio sub forma dubitationis antea est proposita, quod ex ipso textu manifestum est; enumerat enim præcognitiones quas dixerat ad omnem doctrinam discursivam esse necessarias. Unde quamvis in aliqua argumentatione particulari plura sint præcognoscenda de præcognitis, siquidem in demonstratione cognoscendum est de præmissis, non solum quod sint veræ, sed etiam quod sint necessariæ conclusionis etc., et in multis demonstrationibus præcognosci debet definitio essentialis subiecti ac proinde quid rei ipsius; hæc tamen non sunt præcognoscenda ante omnem scientiam discursivam. Cum autem dico: præcognoscenda esse hæc ante omnem scientiam, non ita

intelligo, quasi v. g. de subiecto semper præcognoscendum sit: an sit et quid sit; id enim infra refellemus; sed tantum in genere, ante omnem scientiam discursivam præcognoscendum est de aliquo quod sit, videlicet de principiis, et sæpe etiam de subiecto, ut mox dicemus; et similiter præcognoscendum est, quid nominis alicuius. Iam ergo probatur conclusio: nam tot sunt præcognitiones genere distinctæ, quot scilicet generales modi præcognoscendi aliquid, cuius præcognitio supponatur ante scientiam discursivam; sed tales modi præcognoscendi sunt tantum duo: *an sit* seu *quod sit,* et *quid sit.* Id quod inductione probatur: nam ut inferatur aliqua conclusio, sufficit si præmissas veras esse cognoscamus, et præterea quid nominis subiecti et passionis propositæ quæstionis, denique ut sciamus, subiectum non esse aliquid fictum; quæ omnes præcognitiones his duabus continentur, ut infra patebit. Dices: quot sunt præcognita, tot debent esse præcognitiones, cum hæc sint relativa. Respondeo negando assumptum; licet enim concedamus esse relativa, adhuc bene potest unum relativum referri ad plura, et ita una præcognitio ad plura præcognita, sicut unus pater ad plures filios, sive id fiat una numero relatione, ut ostendimus, sive pluribus. Dices: sæpe id quod vox significat cognosci non potest, nisi cognoscatur quid sit res ipsa significata. Præterea: sæpe quæritur quid significet vox ipsa; tunc autem præcogosci non potest quid nominis subiecti: ergo non semper est necessaria hæc præcognitio. Respondeo: ad primum membrum mox fusius dicemus quid sit respondendum; quod ad secundum spectat, hanc quæstionem qua quæritur quid vox cignificet, solvi posse vel per solam authoritatem v. g. Calepini,* et tunc cum talis cognitio non sit discursiva non est necesse præcognoscere quid nominis; vel per discursum, et tunc rudis aliqua cognitio quid nominis præcedere debet, ut cum quærimus quid proprie significet *μετεμψύχοσις.* Sed explicandum est, quid intelligendum sit per præcognitionem: *an sit,* et *quid sit.*

Existimo breviter: per *an sit,* intelligi idem quod: an existat, et ideo cum dicitur, de aliquo præcognoscendum esse *an sit,* seu *quod sit,* sensus est: præcognosci debere quod existat; qualis autem sit existentia quæ de subiecto præcognosci debeat, mox dicemus. Per cognitionem vero *quid sit quod,* ut Caietanus 1. Poster. c. 1. dub. 3., Soto ibi q. 1. ad 3., Zabarella ibidem tex. 1. aiunt, non

* Ambrosius Calepinus Ord. s. Augustini, celebris lexicographus latinus; † Pergami 1510.

tantum intelligere Aristotelem quid vox significet, sed etiam quid rei, seu definitionem essentialem subiecti, quæ definitio est medium demonstrationis; et hoc etiam videtur supponere D. Thomas 1. p. q. 1. art. 7. ad 1. Fundamentum esse potest: nam definitio non est aliud, quam omnino distincte significans id quod nomen significat confuse; sed distincte præcognoscendum est quid nomen significet: ergo et res significata. Rectius tamen Averroes hic, Balduinus dubio 7. sentiunt, qui Aristotelem per præcognitionem *quid est,* volunt non intelligere definitionem essentialem rei, sed solum nominis quæ aliquam solum confusam notitiam ipsius rei involvit; licet enim verum sit, sæpe ante demonstrationem præcognosci definitionem essentialem subiecti, cum videlicet eius definitio est medium demonstrationis, et hæ præcognitiones, scilicet quid nominis et quid rei subiecti, sunt diversæ, Aristoteles tamen hic non agit,[1] de præcognitionibus variis ante omnem doctrinam discursivam, modo explicato; at certum est, non in omni doctrina discursiva præcognoscendam esse definitionem subiecti ut in fine dicti primi ostendimus, sed in illa solum, in qua definitio subiecti est medium. Unde Aristoteles explicans præcognitionem *quid est,* ait de triangulo præcognoscendum est, quid significet; at significare est nominum: ergo per cognitionem *quid est,* solum intelligit quid nominis. Adde, quod Aristoteles ait, de passione præcognoscendum esse quid sit, ut mox dicam; certum autem est, non esse præcognoscendam definitionem essentialem illius. Ratio huius est: quia subiectum et prædicatum scilicet necessario præcognoscuntur præcognitione diversa a principio, ut intelligamus quæstionem propositam et ad excogitandum medium aptum ad concludendam alteram contradictionis partem quæstionis propositæ; ad hoc autem sufficit cognitio quid nominis et rudis quædam ac confusa cognitio *quid rei,* licet definitio essentialis non cognoscatur. Et hoc puto velle Aristotelem 1. de Anima tex. 11., cum omnis demonstrationis principium ait esse *quid rei,* id est, rudem quandam cognitionem rei, sine qua nec significatio vocabuli intelligi potest, nec aptum medium ad inferendam conclusionem excogitari, et si Caietanus, Soto et ceteri per *quid rei* intelligant solam huiusmodi cognitionem, recte sentiunt, quod ipsum vult D. Thomas citatus. Ad fundamentum primæ sentiæ respondeo: debet quidem distincte cognosci quid nominis subiecti, non tamen definitio essentialis seu *quid rei*; licet enim ad cognitionem significationis voca-

[1] Adde; nisi

buli necessaria sit cognitio rei significatæ *(aliqua)* confusa, non est tamen distincta necessaria cognitio seu qualis habetur in definitione essentiali.

Circa tertium dico primo: de subiecto conclusionis, in qua altera pars quæstionis propositæ contractionis concluditur, necessario præcognoscendum est *quid nominis*, non vero definitio essentialis ipsius. Dixi: in qua altera, nam in syllogismis qui fiunt v. g. â muto etc., non præcognoscitur quid nominis, ut circa secundum diximus. Prima pars probatur: nam impossibile est intelligere quid per quæstionem propositam quæratur, et invenire aptum medium ad solvendam, nisi intelligatur, quid significet subiectum: ergo antequam incipiamus probare conclusionem, cognosci debet quid nominis subiecti. Secundum patet: licet enim præcognoscatur *quid rei,* saltem in confuso, quatenus talis cognitio necessaria est ad intelligendam vocis significationem, non tamen semper debere præcognosci necessario definitio essentialis subiecti; cum enim ultimæ rerum differentiæ nobis plerumque sint incognitæ, sæpe demonstramus de quibusdam rebus aliquas proprietates cum tamen essentialem rerum illarum definitionem ignoremus.

Dico secundo: de subiecto ante assensum conclusionis sæpius præcognoscitur *quod sit*, seu an sit, non tamen semper. Primum probatur: quia sæpe in quæstione proposita quæritur, an subiectum habeat hoc vel illud prædicatum, ut: an cœlum sit compositum, rotundum etc., in quibus cum quæratur quale sit subiectum, supponitur aliquomodo esse. Male tamen probatur a quibusdam hæc conclusio hoc modo: scientia acquiritur per experientiam, quæ esse non potest nisi de rebus existentibus; ergo subiectum scientiæ debet existere. Sed revera eodem modo probari posset, de passione præcognoscendum esse *quid sit,*[1] quia scientia non magis producitur per experientiam subiecti et[2] prædicati, et tamen hoc omnes negant cum Aristotele. Præterea de rebus non existentibus habemus scientiam, ut de corpore sensu perceptibili existente in duobus locis, de duobus corporibus se penetrantibus etc., quia scilicet occasione eorum quæ per experientiam cognovimus, mens transit ad cognoscenda alia possibilia. Secundum est Averrois hic comm. 2. et Themistii apud ipsum; et ratio est: nam licet sæpe de subiecto quæratur quale illud sit, ante quam quæstionem supponitur an sit, ex Aristotele 2. Poster. c. 1., sæpe tamen quæstio est de ipsa existentia subiecti, ut: an sit possibile

[1] *quod sit,*
[2] quam

infinitum, vacuum, penetratio etc., an sit possibile ens rationis, id est: an habere possit obiectivum esse, in quibus quæstionibus non supponitur subiectum esse, sed quæritur: an sit. Aristoteles ergo solum vult, in quæstionibus quæ frequentiores sunt, in quibus videlicet quæritur quale sit subiectum, supponi debere quid sit; quando autem quæritur: an sit, solum supponitur quid nominis; quod multo etiam manifestius patet ex eo, quod sæpe probatur aliquod subiectum esse impossibile, ut substantiam supernaturalem.

Ut autem solvantur multæ obiectiones contra primam partem, explicandum est, qualis sit existentia subiecti quæ supponitur ante conclusionem, cum certum sit, de re actu non existente dari scientiam, ut disp. 4. q. 6. dicetur. Toletus hic q. 1. ad 3.[1] ait supponi existentiam, certis et a natura determinatis temporibus, Sotus q. 1. ad 3. præcognosci quod sit possibile. Ego breviter existimo: debere præcognosci de subiecto existentiam talem, qualem exigit prædicatum, id est, qualis requiritur ad verificandum prædicatum de illo, ut in simili disp. 1. in lib. Perih. q. 3. diximus; unde pro diversitate prædicatorum, diversa est existentia quæ præcognoscitur de subiecto et supponitur in quæstione proposita. Atque ita aliquando supponitur existentia actualis, ut cum quæruntur de subiecto aliqua prædicata accidentalia quæ solum de subiecto existente verificari possint, ut: an Socrates sit omnium sapientissimus, per quid magnes trahat ferrum etc.; aliquando tantum possibilis, quando scilicet prædicatum verificari potest de subiecto etiam non existente, eo quod sit prædicatum illius necessarium; aliquando tantum obiectiva, ut cum de rebus factis,[2] de entibus rationis aliquid probamus.

[1] ad 5.

[2] fictis

Dico tertio: de passione seu prædicato conclusionis solum præcognoscendum est, quid vox significet, vel quid nominis. Probatur: nam non potest intelligi quæstio proposita nisi præcognoscatur significatio prædicati etc. Quod vero quidditativa eius definitio præcognosci debeat[3] patet, nam ad intelligendam quæstionem propositam non est necessarium præcognoscere de subiecto essentialem eius definitionem: ergo nec de prædicato. Quod vero non præcognoscatur quid sit,[4] seu quod existat, probant Soto, Caietanus et Iuniores: nam accidentis esse est, esse in alio: ergo si de passione præcognoscitur, quod existat, præcognoscitur quod insit subiecto et illi convenit; at hoc erat in conclusione probandum: ergo quod probandum est præcognoscitur. Sed hæc ratio nihil valet. Tum, quia quæsitum seu prædicatum conclusionis non semper

[3] non debeat

[4] quod sit,

est accidens, sed sæpe essentiale prædicatum subiecti: ergo licet illud supponatur existere, adhuc tamen factum argumentum non probat, debere supponi inesse; tum, quia licet prædicatum esset aliquod accidens, tamen posset quis ignorare illud esse accidens: ergo licet præsupponeretur quod sit, non tamen præsupponeretur esse in subiecto; et quamvis cognoscatur esse accidens, adhuc tamen non cognoscetur, an subiecto quæstionis conveniat ut cum quæro: an aër sit natura sua calidus, cognosco quidem prædicatum esse accidens reale, tamen ignorare possum, an conveniat subiecto quæstionis. Ratio ergo, cur necessario sit præcognoscendum de passione: an sit, illa est, quia prædicatum conclusionis solum præcognoscendum est ad intelligendam quæstionem propositam, in qua, licet aliquando supponatur in quæstione subiectum existere et prædicatum inesse subiecto, et solum quæratur cur insit: et tunc certum est, præcognoscendum est quod sit passio, seu quod existat; verum huiusmodi præcognitio non est necessaria ante omnem discursum, Aristoteles autem solum agit de præcognitionibus necessariis ante omnem cognitionem discursivam.

Dices: prædicdtum conclusionis debet in antecedente vel vere prædicari de medio, vel illi subiici; sed ut vere prædicetur vel subiiciatur, debet præcognosci quod existat aliquomodo: ergo etc. Respondeo: prædicatum conclusionis dupliciter cognosci posse antequam conclusioni assentiamur: primo, ut inclusum in præmissis tanquam pars illarum, et sic de illo præcognoscitur quod sit, eadem cognitione, qua cognoscitur principium esse verum; sic tamen non est præcognitum totale distinctum a principio, sed partiale et in eo inclusum. Secundo: præcognoscitur in quæstione proposita antequam discursus incipiat, et sic est distinctum præcognitum, et de illo præcognoscitur quid nominis, non tamen quod sit, seu an sit.

Dico quarto et ultimo: ante assensum conclusionis præcognoscitur principium aliquod complexum quod sit, id est quod sit verum, id est quod prædicatum conveniat subiecto, nam ut inquit Aristoteles 5. Metaph.[1] tex. 4. et dicemus q. 3. dicto 1., est[2] principiis esse, quod: illa esse vera. Probatur: nam ut supra dicebamus, antequam propositionem propositam resolvamus, debet præcognosci illud principium: de quolibet verum est affirmare vel negare, ideo enim fit quæstio sub distinctione,[3] ut significat hoc vel non, quia supponimus alterum debere esse verum; deinde ad inferendam conclusionem supponitur assensus præmissarum, quæ sunt principia

[1] 2. Metaph.
[2] idem est
[3] dubitatione

complexa: ergo in illis præcognoscitur prædicatum convenire subiecto, et hoc est principium esse seu existere. Ex his patet, ut etiam circa secundum dicto 1. dicebamus, Aristotelem nomine principii intelligere: tam illa principia, ex quibus præmissæ demonstrationis conficiuntur, nam exemplum subdens ait, omne triangulum habet tres angulos, ex qua propositione ait addita minori, fit demonstratio; quam etiam principia externa, id est quæ non ingrediuntur demonstrationem, supposita autem demonstratio,[1] ut patet ex illo exemplo quod subdit: de quolibet verum est affirmare vel negare, quod principium vix unquam ingreditur demonstrationem. Dices: cur non dixit Aristoteles præcognosci de principiis quid significent, cum id necessarium sit ut principia cognoscantur esse vera. Respondeo cum Philopono, esse quidem præcognoscendam significationem principii, non tamen numeratur ab Aristotele hæc præcognitio; eas enim solas præcognitiones enumerat, quæ per se conveniunt præcognitis, significatio autem solum convenit complexis ratione partium simplicium quas continent: ideo dicit, de principiis solum præcognoscendum esse per se, quod sint vera, veritas autem est eis propria, ut sunt quid complexum. Quæstio vero non præcognoscitur ut complexum quid, siquidem probanda est aliqua[2] quæstionis propositæ, et ideo solum termini illius sunt præcognoscendi. Dici etiam posset: Aristotelem eas solas præcognitiones enumerare, quæ mediate[3] concurrunt ad cognitionem conclusionis, vel tanquam præcognitio agens, vel tanquam dirigens; at vero præcognitiones quid nominis terminorum principii, solum immediate concurrunt ad cognitionem principiorum, non vero ad cognitionem conclusionis.

[1] supponuntur autem in omni demonstratione,

[2] Adde: pars

[3] immediate

Sed circa hactenus dicta dubium est: an subiectum et principia præcognoscantur esse, per cognitionem discursivam. In qua re certum est: subiectum præcognosci quod sit, per iudicium et propositionem mentalem quæ non sit pars demonstrationis, sed illam præcedat, ut recte D. Thomas 2. Poster. lect. 1., ubi addit: illam propositionem esse de secundo adiacente, constante subiecto et verbo *est*. Ratio est: nam verbum *est,* quod verificatur et cognoscitur de subiecto nullo alio termino adiecto, efficit propositionem cum subiecto. Solum ergo controversia est: an hoc iudicium generetur per discursum. Et quidem certum est, quod si agamus de subiecto principali totalis scientiæ, illud fere semper supponi quod sit, sine ulla cognitione discursiva, eo quod intellecta vocum signi-

[1] notum sit, ficatione, sensu et experientia non tamen sit [1] illa esse aliquomodo, ut v. g. operationes intellectus, corpus naturale, quantitatem, ens etc., quæ sunt subiecta principalia Logicæ, Physicæ, Mathematicæ, Metaphysicæ etc., omnes supponunt esse, ut per se notum est, et ideo hoc iudicium quo cognoscuntur talia subiecta esse, non fit per discursum. Et idem dico de multis subiectis partialium scientiarum, quæ etiam sine ullo discursu cognoscuntur esse, ut esse cœlum, terram, animalia etc.; verum tamen est, plurima subiecta partialium scientiarum per discursum debere præcognosci, quod sint. Probatur: tum quia Aristoteles 2. Poster. c. 1. ait, quatuor de qualibet re posse sciri: an sit, quid sit etc.; sed quod scitur, proprie per discursum cognoscitur: ergo an sit, seu quod sit, per discursum aliquando cognoscitur, ut etiam dicto secundo ostendimus; tum, quia in physica probantur esse quatuor elementa, dari ignem sublunarem etc., in Metaphysica probatur Deum esse etc., quod non est per se notum, et ratio est: nam veritas quæ non est nobis per se cognita, probari debet per discursum; sed intellecta [2] cognita significatione vocis, nulla nobis sunt incognita, [2] an sint entia: ergo [3] debet per discursum probari potest, [3] ut recte Caietanus 2. Poster. c. 1. dub. 8. Nec Aristoteles vult de subiecto semper præcognoscendum esse quod sit, hoc enim interdum probandum est; sed tantum vult, ut dicto 2. ostendimus, quando de subiecto quæritur quale sit, præcognoscendum esse quod sit. De principiis autem certum est, per assensum et iudicium præcognosci quod sit verum principium; ipso enim actu quo assentimur, cognoscimus esse veram propositionem, ut in lib. Perih. diximus. Solum ergo difficultas est: an illud iudicium necessarium fiat per discursum. Et quidem certum est, sæpe principia cognosci per syllogismum, quia sæpe in demon- [4] ante stratione ponuntur propositiones autem [4] demonstratæ, ut patet in mathematicis, vel certe per inductionem probatæ, si hæc habeat conditiones quas disp. in lib. Prior. diximus esse necessarias ad hoc, ut inductio necessario concludat.

Præcipua tamen difficultas est: an sint aliqua principia lumine naturæ cognita, ita ut non probentur syllogismo vel inductione, sed ex sola terminorum, id est rerum quas termini significant apprehensione sint evidentia. Fonseca enim 1. Metaph. c. 1. q. 4. sec. 3., et Zabarella 1. Poster. tex. 134. et 2. Poster. in fine, et favet Javellus 8. Metaph. q. 5. aiunt, cognitionem primorum principiorum fieri in nobis per discursum et experientiam. Probant:

quia cognitio, quæ fit per inductionem, fit per discursum; at assensus principiorum fit per inductionem, ut probat Fonseca ex Aristotele: ergo etc.; et id in nobis experimur ait Fonseca, melius tamen Zabarella illo 1. Poster. ait, neminem nostrum recordari se inducendo cognovisse v. g. hoc principium: omne totum est maius sua parte, quia inquit, inductionem fecimus iam in infantia, et iam non recordamur nos fecisse.

In hac re certum est primo: ad cognitionem cuiusvis principii necessariam esse cognitionem sensitivam, per quam habetur apprehensio terminorum principii; nihil enim est in intellectu, quod non fuerit in sensu, vel in se, vel in effectu, vel in aliquo simili. Præterea certum est: propriam rationem assentiendi principiis non esse cognitionem sensitivam vel experimentalem, quia longe certior est cognitio principiorum, quam experientia sensuum, eo quod lumen intellectus sit causa cognitionis perfectior, et ipsum sensum sæpe corrigat ac dirigat; unde ad assensum principiorum necessaria est cognitio sensitiva, non tanquam ratio assentiendi principiis, sed solum ut apprehendantur termini, id est res significatæ per terminos principii. Certum præterea est mihi, solam apprehensionem terminorum alicuius principii non sufficere ad assensum principiorum, sed præterea necessariam esse apprehensionem complexionis extremorum, ita ut non sufficiat apprehendere totum et partes, sed debeat apprehendi integra propositio, totum scilicet esse maius sua parte. Et ratio est, nam quantumvis partes propositionis, v. g. totum et pars apprehendantur, nisi intellectus apprehendat integram propositionem, cum ex his terminis plures confici possint v. g. totum est maius sua parte, totum conflatum ex suis partibus, totum cognosci non potest distincte sine suis partibus etc., non magis assentiemur uni, quam alteri propositioni. Et ratio a priori est: quia oportet intellectum habere aliquid, per quod determinetur ad faciendam complexionem; licet enim intellectus habeat notitias terminorum incomplexas, nunquam tamen illos terminos componet, nisi sit aliquid determinans intellectum ad talem compositionem. Et quidem certum est, quod si per doctrinam quis addiscat principia prima, non sit necessaria inductio ad hoc ut termini apprehensi componantur, sed sufficit, si magister doceat illos terminos iam apprehensos componere, tunc enim si quis audiat: omne totum esse maius sua parte, et intelligat terminos huius propositionis, non eget experimento ut illos terminos possit coniungere; si vero propria inventione quis cognoscat principia,

sæpe necessaria est aliqua experientia saltem in uno singulari, ut cognoscatur connexio prædicati cum subiecto, v. g. antequam quis cognoscat: omne totum esse maius sua parte, ut cognoscat, hoc totum esse maius etc. Dixi: sæpe, nam posita apprehensione extremorum, potest intellectus moveri a voluntate ut componat illos terminos, licet in nullo singulari cognoverit talem connexionem terminorum. Dixi: saltem in uno, nam eo ipso, quod in uno cognoscitur propter intrinsecam connexionem prædicati et subiecti, statim cognoscit intellectus universaliter veram esse illam propositionem ex illis terminis conflatam. His positis solum potest superesse controversia: an posita apprehensione totius propositionis seu principii, possit intellectus sine ullo discursu illi assentiri.

Existimo breviter cum Soncinate 4. Metaph. q. 32. et 33., D. Thoma ibi lec. 6., Ferrariensi 1. Contra gentes c. 1., Gregorio q. 4. Prologi et 1. dist. q. 2.: sine ullo discursu solo lumine naturæ nos posse assentiri huiusmodi principiis. Est Aristotelis 4. Metaph. tex. 11., ubi negantes principia vult solum explicatione terminorum convincendos, 1. Poster. c. 3. probat deveniendum esse ad aliqua principia quæ probari non possunt, quia daretur processus infinitus in probationibus, vel certe circulus ut explicavimus, quorum neutrum fieri potest, ut diximus. Et probatur: nam, quatuor esse plura quam duo; totum esse maius sua parte; si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanent sunt æqualia; quæ sunt æqualia uni tertio, sunt eadem inter se etc., quilibet si ei proponantur facile cognoscet esse vera, sine ulla inductione. Imo quasdam propositiones non possumus per experientiam cognoscere esse veras, v. g. nihil potest esse et non esse; per experientiam enim solum cognoscimus rem esse, sed partem negativam, quod scilicet res non sit simul quando est, aliunde cognoscere non possumus, nisi quia cognoscimus esse. Et ratio a priori est: nam sunt plura subiecta quæ necessariam habent cum prædicato connexionem, ac proinde apprehensis terminis et propositione ex illis conflata, evidenter cognosci potest connexio eorum sine discursu; hæc autem terminorum et propositionis apprehensio eodem modo concurrit ad iudicium, quo præmissæ syllogismi ad conclusionem, ut Scotus 3. dist. 23. q. unica, Gabriel q. 4. Prologi. art. 4. dub. 1.: et ideo est præcognitio agens respectu talis assensus, quæ eodem modo necessitat ad assensum principii quoad specificationem, non tamen quoad exercitium, quo præmissæ ad assensum conclusionis,

ut ex dictis disp. 1. in lib. Prior. q. 3. patet. Ad fundamentum Fonsecæ respondeo: aliquando per inductionem vel experientia determinari intellectum ut apprehendat propositionem quæ sit primum principium, cum ad illam ex sola terminorum notitia non possit ut plurimum determinari sine tali experientia, ut diximus, quamvis posita tali apprehensione absque ulla probatione possit assentiri huiusmodi principiis. Ultimo circa hæc principia illud est adnotandum, quod illa vocentur ab Aristotele positiones et axiomata, inter quæ Aristoteles 1. Poster. tex. 14. et 4. Metaph. tex. 8. illud assignat discrimen, quod positiones sint principia quæ initio scientiæ explicantur, axiomata vero, quæ sunt principia omnibus notissima, non explicantur initio scientiæ, sed supponuntur tanquam iam cognita; vocantur etiam dignitates, forte quia digna sunt, quibus assensus tribuatur absque alia probatione.

QUAESTIO TERTIA.

An praemissae demonstrationis debeant esse verae, primae seu immediatae, universales, notiores, et causae conclusionis.

Dico primo: præmissas demonstrationis, si non sint ducentes ad impossibile, debere esse veras et certas. Probatur ex fine ad quem ordinatur demonstratio; nam scientia, quam generat ipsa demonstratio, debet esse vera et certa: ergo et principia ex quibus deducitur conclusionis assensus est scientia, ut argumentatur Aristoteles tum hic, tum 2. Metaph. tex. 4., siquidem non alia ratione certi sumus conclusionem esse veram, nisi quia præmissas veras esse cognoscimus. Antecedens probat Aristoteles: quia quod non est, nescitur, id est, quod non est ita ut enunciatur per propositionem, certo sciri non potest; si enim non est ita, non habet causam cur ita sit, et consequenter non potest dari causa per quam ita esse cognoscitur. Ex quo apparet, per illud: non est, seu non ens, Aristotelem intelligere propositionem falsam, quo et modo loquitur 6. Metaph. tex. 8. et 11. Metaph. sum. 3. et 2., quia scilicet falsa propositio significat connexionem extremorum, quæ non est. Dixi: si non est ducens etc., nam in demonstratione ducente ad impossibile, assumimus præmissas falsas, concessas ab adversario, ut aliquid falsum inferamus, ex cuius postea demonstratione veritas cognoscitur. Dices: 2. Prior. c. 2. ex falsis potest

inferri verum: ergo licet præmissæ sint falsæ, conclusio poterit esse vera: ergo etc. Respondeo ut in expositione textus capitis quinti: posse quidem ex falsis si concedantur inferri verum, sed nos non possumus certo cognoscere, id quod illatum est verum esse, quod tamen necessarium est ad scientiam; ac proinde nec probari conclusionem esse veram, nisi certo cognoscamus præmissas propter quas assentimur veras esse, quæ si falsæ sunt, non possumus certo cognoscere quod sint veræ. Et eadem de causa, licet syllogismus topicus constare possit præmissis necessariis, quia tamen non certo cognoscimus, sed tantum probabiliter, illas esse veras, non generat scientiam; et hoc idem est, quod alii dicunt: ex falsis quidem posse in bona consequentia inferri verum, non tamen posse probari per illa falsa; at vero in demonstratione probatur conclusio per præmissas, et ideo præmissæ debent esse veræ. Ad veritatem autem propositionum necessario non requiritur realis existentia subiecti et prædicati, ut disp. 2. de Universalibus q. 5. ad 2. et latius q. 6. circa 1. diximus, nam ut disp. 1. Perih. q. 3. dicebamus, verbum *est* in propositionibus de tertio adiacente non necessario significat realem existentiam. Et ideo propositiones, in quibus prædicatum aliquod affirmatur quod necessario et non contingenter convenit subiecto, dicuntur æternæ veritates, ut disp. 2. de Univers. q. 4. ex D. Thoma diximus, quia scilicet vere enunciantur talia prædicata de subiecto, sive illa existant sive non, de quibus vide Fonsecam 5. Metaph. c. 8. q. 1. sec. 4., Molinam 1. p. q. 6. disp. 8. §. Ad evidentiam.

Dico secundo: non esse necesse ut præmissæ cuiusvis demonstrationis sint primæ et immediatæ, sed sufficit si per prima et immediata sint probatæ; hanc conclusionem antequam probemus, explicandum est, quæ sint propositiones immediatæ, et quas propositiones intelligat Aristoteles per immediatas. Propositiones immediatæ sunt eædem cum indemonstrabilibus et primis, ut recte Averroës, D. Thomas, Caietanus hic. in cap. 2., Zabarella tex. 10. et 13.; et Aristoteles illo c. 2. confundit sæpissime primas et indemonstrabiles, et circa medium capitis propositiones primas ait esse principia, hæc autem sunt immediatæ propositiones, quibus non est alia prior. Ex quo constat, immediatas propositiones esse quæ non habent medium seu causam per quam ostendatur prædicatum inesse subiecto. Medium autem, a quo propositio mediata dicitur, quæ habet medium per quod probari possit, et quod inter

prædicatum et subiectum alicuius propositionis intercedit, dupplex esse potest; vel reale, quando scilicet aliqua causa realis, distincta ab extremis propositionis intercedit inter illa, quomodo hæc propositio: homo est risibilis, habet medium seu causam discursivam in eorum sententia, qui potentias ex natura rei distinguunt ab anima; vel est medium seu causa virtualis, quando scilicet a parte rei non intercedit aliquid inter subiectum et prædicatum propositionis, intercedit tamen aliquod medium et causa virtualis, per quam probetur talis propositio, quomodo huius propositionis: Deus est immutabilis secundum locum, medium et causa virtualis est immensitas.

Iam ergo ut explicemus quæ propositiones sint immediatæ, existimo cum D. Thoma 1. p. q. 2. art. 1., q. 10. De veritate art. 12., Caietano 1. Poster. c. 3. dub. 1., Ferrariensi 1. Contra gentes c. 10. et 11., Soto hic q. 2. ad. 9.: omnes prædicationes essentiales realiter esse immediatas, ac proinde omnis propositio in qua aliquid essentialiter prædicatur de subiecto, erit immediata realiter. Ratio est, quia prædicata essentialia non distinguuntur ex natura rei inter se, sed per solum intellectum, et sic non uniuntur inter se per causam mediam realiter ab ipsis distinctam; et simili de causa omnes propositiones in quibus aliquid intrinsecum prædicatur de Deo, sunt immediatæ realiter, quia eius prædicata immediate sunt inter se connexa per identitatem. Plurimæ tamen ex huiusmodi propositionibus sunt mediatæ virtualiter. Hoc probatur: nam propositiones demonstrabiles a priori, sunt mediatæ aliqua ratione; sed multæ propositiones sunt, in quibus essentialia rei prædicata demonstrantur a priori, nam probamus Deum esse immutabilem, quia est æternus et immensus, quamvis æternitas etc. non sit causa realis immutabilitatis, cum hæc sint idem realiter. Huiusmodi autem demonstrationes esse a priori, recte Scotus docet q. 2. ad 2., Caietanus c. 2. initio. Deinde probare possumus hominem esse substantiam, quia corpus est substantia, et hominem esse animal rationale probari potest per definitionem physicam, quia scilicet constat corpore et anima rationali; et hæc ratio a priori est, nam inter prædicata essentialia mediare potest aliud prædicatum distinctum per intellectum, cuius distinctionis fundamentum est a parte rei. Similiter, licet propositio in qua prima passio prædicatur de subiecto realiter, sit immediata, ut ait D. Thomas 1. Poster. lec. 30., Caietanus c. 3. dub. 1., Ferrariensis, Sotus locis citatis, et ratio est: quia inter subiectum

et primam passionem seu prædicatum nulla intercedit causa realiter ab illis distincta, quod multo etiam certius est, si talis passio non distinguatur nisi per intellectum a subiecto: virtualiter tamen mediata est, ut recte Sotus dist. 1. q. 2. ad 1., et docet Aristoteles 2. Poster. c. 2., ubi definitionem ait esse medium per quod prima passio prædicatur de subiecto; et ratio est nam inter hominem et discursum mediat rationale non realiter, quia rationale ab homine non differt realiter, sed tamen virtualiter. Et eadem ratione propositiones, in quibus prima passio prædicatur de differentia, ut: rationale est discursivum, *(mediatæ sunt)* virtualiter, quia probari possunt per definitionem passionis, ut: omne aptum ad discurrendum est rationale etc., ut recte Capreolus supra; licet enim definitio et definitum sint eædem res, distinguuntur tamen per intellectum, quatenus apprehenduntur ab intellectu diverso modo, nempe ut simplex quædam res vel ut composita, confuse vel distincte, quod satis est ut propositio realiter immediata, sit mediata virtualiter. Verum tamen est, huiusmodi propositiones immediatas virtualiter esse solum mediatas respectu nostri, qui distinguimus illa prædicata inter se, licet a parte rei sit fundamentum talis distinctionis. Ratio autem, cur tales propositiones sint mediatæ respectu nostri, est: quia intellectus noster variis conceptibus potest eandem rem concipere, et ita fieri potest, ut facile appareat illi rei ut conceptæ uno modo, coniunctum esse aliquod prædicatum; at vero ut conceptæ alio modo, non ita clare appereat idem prædicatum esse connexum, et sic probemus de re id, quod convenit re ipsa immediate.

Ex his patet: omnem propositionem immediatam esse per se notam, hoc est non per aliud medium, hoc enim est propositionem esse immediatam: verum sicut duppliciter posse esse immediatas propositiones, ita dupliciter dici potest aliqua propositio per se nota. Primum secundum se, quia scilicet ex se cognoscibilis sit sine ullo medio per solam apprehensionem extremorum propositionis, id est rerum significatarum per terminos propositionis, qua ratione omnes propositiones in quibus prædicata essentialia enunciantur de re, ab eo qui clare cognoscit extrema illius propositionis, per se cognoscuntur, cum in re talia prædicata sint distincta[1] a subiecto. Secundo potest propositio esse per se nota secundum nos, et est illa sola, cui sine ullo discursu et probatione assentimur; sive, quia ex sola apprehensione etiam imperfecta,

[1] indistincta

qualis esse solet nostra terminorum, id est rerum significatarum per terminos, sufficienter determinetur intellectus ad assensum talium propositionum, ut accidit in primis principiis, de quibus q. præced., et tales duntaxat propositiones vocant per se notas Gregorius 1. dist. 2. q. 1. art. 1., Gabriel dist. 3. q. 4.; sive, quia ex intuitiva notitia clarum est, illa esse connexa extrema propositionis, ut: nivem esse albam, hominem posse loqui. Ex quo intelligitur, quod licet omnis propositio immediata realiter, sit per se nota secundum se, non tamen semper esse per se notam secundum nos. Unde hominem esse animal rationale etc. probari potest iis modis, quibus partes definitionis inveniendas esse diximus. Certum autem est, ad habendam scientiam non sufficere si præmissæ demonstrationis sint immediatæ et per se notæ et secundum se seu secundum naturam, nisi etiam sint notæ nobis, ut recte Zabarella dicto 5. citandus. Nam debemus certo assentiri præmissis, ut habeamus demonstrationem; non possumus autem assentiri, nisi totum sit nobis notum et præmissas esse veras: ergo debet nobis nota esse veritas præmissarum vel per se, vel quia probata sit ipsa præmissa per aliqua principia.

Iam ergo id quod in conclusione diximus, scilicet non esse necesse ut omnis demonstratio constet ex præmissis mediatis[1] per se nobis notis, sed sufficere si per se[2] notis deducantur, probatur primo: ex Aristotele 1. Top. c. 1., ubi demonstrationem ait debere constare ex primis, vel iis quæ ex primis sint deductæ: ergo præmissæ demonstrationis possunt esse, etiam si sint probatæ per alia principia, ac proinde non immediatæ nec indemonstrabiles. Et idem docet Zabarella lib. 1. De medio demonstrationis c. 18. et 17. et 1. Poster. c. 2., ibique D. Thomas, Philippus* et alii, Sotus q. 2. ad 7. in lib. Poster. et Aristoteles in fine cap. 2-di: magis ait oportet credere principiis, aut omnibus, aut quibusdam, quam conclusioni; at si omnia principia essent demonstrabilia,[3] omnibus principiis magis assentimur quam conclusioni, per habitum scilicet principiorum. Secundo probatur ratione: tum, quia nulla fere esset demonstratio mathematica, cum fere semper in illa assumantur præmissæ probatæ; tum, quia demonstratio a posteriori semper constat aliqua propositione quæ possit probari; imo etiam demonstratio a priori, in qua probatur secunda passio per primam, ut: omne admirativum est risibile; omnis homo est admirativus, quæ probari potest

[1] immediatis
[2] si ex per se
[3] indemonstrabilia

* I. e. Philippinus de Ferraria O. P. floruit initio sæc. XIV. et scripsit quæstiones super Dialecticam.

per rationale. Nec Aristoteles contrarium docuit. Solum enim vult, demonstrationem constare ex immediatis vel actu vel virtute, id est ex præmissis vel omnino primis, vel iis quæ per prima sunt monstrata. Ideo enim probat, ex eo præmissas debere esse immediatas, quia si sunt mediatæ, illas oportet demonstrare: ergo ne detur infinitus processus, tandem veniendum est ad immediata, quæ argumentatio evidenter ostendit, quamlibet conclusionem scientificam debere inniti propositionibus per se notis vel proxime, vel remote. Verum tamen est, ut disp. 1. in lib. Prior. q. 2. circa 3. dicebamus, non esse necesse ut quis possit actu resolvere præmissas in mediata[1] principia, sed potest certo assentiri conclusioni, dummodo habeat evidentem memoriam se aliquando resolvisse. Et ideo, qui aliquando non resolvit ad mediata,[2] non est scientia,[3] ut docet Aristoteles 6. Ethic. c. 7., 2. Poster. c. ultimo, quia revera non assentitur certo præmissis, et ideo non potest quis habere scientiam subalternatam, nisi et subalternantem teneat; licet enim non sit necesse ut eodem habitu resolvatur conclusio in principia, omnino tamen necesse est ut idem sciens resolvat.

[1] in immediata

[2] immediata

[3] non habet scientiam

Falso tamen aliqui volunt, omnes conclusiones tandem resolvendas in illud primum principium: quodlibet est vel non est. Licet enim et hoc principium, sicut quodlibet aliud, possit ingredi demonstrationem tanquam præmissa illius, ut recte 1. Poster. tex. 74. 28.,[4] quamvis aliqui Iuniores male contrarium sentiant, si tamen una ex præmissis non fuerit illa, non est necesse ut resolvantur præmissæ in illud principium, sed sufficit si sint propositiones per se notæ, quarum veritas ex sola apprehensione extremorum, modo quæstione præcedenti explicato, sit evidens. Verum est, quod si talia principia negentur a quopiam, illa non possunt probari, nisi vel explicatione terminorum ut ait Aristoteles 4. Metaph. â tex. 8., vel certe redarguendo et deducendo ad impossibile, ad quod plurimum iuvat illud primum principium: quodlibet est etc., quod solum vult Aristoteles loco citato tex. 9. et fusius infra, ubi munera sapientiæ explicantur. Dices: quælibet scientia debet constare ex propriis principiis; sed huiusmodi universalissima principia non sunt propria alicui particulari scientiæ: ergo non potest ex illis confici demonstratio. Respondeo: totalis scientia semper habet aliqua propria principia et ad minimum una ex præmissis demonstrationis, quas in illa scientia facimus, nititur propriis principiis, nec aliud vult Aristoteles.

[4] Rectius 1. Poster. text. 74. cap. 8. In aliis edit. cap. 10. text. 24.

Dico tertio: demonstrationem perfectam *propter quid,* componi posse ex propositionibus singularibus et universalibus, quamvis in rebus corruptibilibus demonstratio *propter quid,* in eisdem rebus corruptibilibus semper constare debeat propositionibus universalibus. Primum patet: nam in præcedenti conclusione ex Soto et Caietano dicebamus, de Deo qui essentialiter est singularis, potest aliquod attributum demonstrari a priori; at huiusmodi demonstratio constare non potest, nisi ex altera saltem propositione singulari. Idem in opinione D. Thomæ dicendum est de angelis si ii essentialiter sint singulares, eo quod per differentiam constituentem in aliqua specie, constituantur etiam singulares. Secundum patet: tum quia Aristoteles 1. Poster. c. 20. ait, demonstrationem aliam esse universalem, aliam particularem; tum quia de singularibus potest esse scientia *quia;* sed hoc non potest generari nisi per demonstrationem *quia:* ergo etc. Maior probatur: nam omnis cognitio discursiva certa et evidens poterit[1] ad genus scientiæ; sed de singularibus plura cognosci possunt certo et evidenter per discursum, ut Socratem esse discursivum, ex eo quod frequenter audivi illum syllogizantem, discurrentem etc. Tertium patet: quia illud, de quo immediate aliquid demonstratur in rebus corruptibilibus, non potest esse singulare, sed necessario debet esse subiectum commune et universale; ergo præmissæ debent esse universales, siquidem conclusio universalis ex solis præmissis universalibus cognoscitur. Antecedens probatur: nullum est prædicatum necessarium, quod primo et immediate conveniat alicui singulari corruptibili, nam prædicata essentialia, communia sunt singularibus; si quod autem prædicatum necessarium oriatur ex differentia individuante, illud a nobis cognosci non potest, ut disp. 4. q. 3. diximus: ergo nullum prædicatum potest immediate demonstrari de individuo corruptibili, sed de sola natura communi vel de individuo in communi. Dixi: immediate, nam etiam in rebus corruptibilibus potest aliquid mediate demonstrari de singularibus, etiam a priori, ut si probem: Socratem esse discursivum, admirativum etc., quia est rationalis; quæ non minus est evidens non[2] a priori, quam si de homine in communi id probaretur. Et ratio est: nam omnia prædicata, quæ necessario dicuntur de natura communi, etiam de singularibus prædicantur necessario: ergo etc. Nec hoc est contra Aristotelem dicentem: scientiam esse tantum universalium; id enim intelligendum est in rebus corruptibilibus

[1] pertinet

[2] Pro: non, lege: nobis

verum esse, in his enim nulla est demonstratio immediata de individuis, sicut esse potest in Deo; quamvis nec in rebus corruptibilibus neget Aristoteles posse esse demonstrationem mediate de individuis, solum enim vult, in rebus corruptibilibus immediate non esse scientiam, nisi universalium. Dices: Aristoteles lib. 2. c. 2. hic ait, eclypsim de sole et luna demonstrari: ergo de rebus singularibus. Respondeo: eclypsim et de aliis quæ de sole prædicantur, non demonstrari immediate de isto sole singulari, sed de natura communi solis et lunæ etc., sub qua sunt alia singularia possibilia quibus similia prædicata conveniunt, non quod ista prædicat aactu habeant, sed quia si crearentur talia individua, haberent. Addo tamen: hanc tertiam partem conclusionis intelligendam esse, quando demonstratio constat ex præmissis necessariis absolute et sine ulla suppositione; nam si solum constet ex suppositionibus necessariis, potest dari immediate demonstratio *propter quid* de singulari, ut: omne quod currit movetur; Socrates currit: ergo Socrates movetur.

Dico quarto: quando conclusio ante ignota probanda est, præmissæ debent semper notiores esse nobis et certiores antequam inferatur conclusio; postquam tamen illata est conclusio, licet interdum sit minus nota et certa quam præmissæ, sæpe tamen est æque nota et certa: ac proinde non est necesse, ut præmissæ ex quibus immediate infertur conclusio sint notiores et certiores, sed sufficit si sint æque notæ. Dixi: notiores nobis; parum enim refert, præmissas esse notiores natura, id est natura sua cognoscibiles etc., nisi sint etiam nobis notæ, ut dicto 2. ostendimus, et ita Zabarella 1. Poster. tex. 12. et locis ibi ad mariginem citatis: an præmissas debere esse notiores nobis; et ratio est: quia præmissæ deserviunt nobis ad cognoscendam conclusionem: ergo nobis debent esse notiores. Iam ergo prima pars conclusionis probatur: nam conclusioni ignotæ non assentimur, nisi per notas veritates determinemur ad assensum; ergo debent esse notæ præmissæ. Quod vero, postquam illata est conclusio, aliquando certius assentiamus præmissis, quam conclusioni, probatur primo ex Aristotele, qui hoc solum vult hic et 6. Ethicor c. 3.; deinde, quia demonstratio aliquando constat præmissa aliqua quæ est principium lumine naturæ cognitum: ergo tunc saltem clarius et maiori evidentia et certitudine cognoscimus præmissam, quæ adeo nota est, ut quamvis ore negari possit, nemo tamen possit illi dissentiri, ut ait Aristoteles 4. Metaph. â tex. 8. Et confirmatur: quia perfectior est

habitus principiorum quo assentimur principiis, quam habitus conclusionis seu scientiæ ex 2. Poster. c. ult., 6. Ethic. c. 3. Quod denique non sint sæpe magis notæ præmissæ post illatam conclusionem, probatur: tum authoritate Aristotelis qui 1. Poster. c. 2. tex. 16. apud Zabarellam solum docet, præmissas demonstrationis vel omnes vel aliquas debere esse notiores conclusione: ergo secundum Aristotelem non est necesse, ut semper omnes præmissæ notiores sint; tum, quia assumi possunt ad demonstrationem conficiendam præmissæ iam ante probatæ per principia, ut in conclusione diximus; illæ autem non sunt notiores et certiores conclusione quæ ex ipsis deducitur, nam et præmissis et conclusioni assentimur per actum scientificum et ut experientia constat, non minuitur certitudo et evidentia conclusionum mathematicarum ex eo, quod a pluribus præmissis iam evidenter demonstratis pendeant; si enim minueretur, experiremur notabile decrementum certitudinis inter primam et *(ultimam)* conclusionem mathematicam. Respondet Soto hic q. 2. ad 8., hunc excessum certitudinis esse imperceptibilem, quia ut docet et ipse et Hervæus 1. part. art. 2. q. 3.: conclusiones quæ viciniores sunt principiis, semper sunt certiores, quia clarius inquit Hervæus relucet virtus principii in proxima, quam in remota conclusione. Contra est: nam hoc ipso, quod nec ratio id probat nec experientia, temere asseritur certiorem esse unum assensum quam alterum. Licet ergo universaliter verum sit, quod si alicui conclusioni certo assentiamur, certo etiam assentiri debemus præmissis, ac proinde illas nobis debere esse notas, non tamen est necessarium ut evidentius et certius assentiamur semper præmissis; et ideo Aristoteles 2. Metaph. tex. 4. hanc eandem rem tractans, solum docet, illud debere esse verum, quod est causa alteri, ut verum sit.

Dices: Aristoteles hic universaliter docet, propter quod unumquodque tale, illud magis est tale, quam propositionem universaliter veram esse, si duæ conditiones (*adsunt*,) docet Zabarella. Prima: si affectio secundum quam duo inter se comparantur, utrique insit, cuius defectu non valet: homo est ebrius propter vinum: ergo vinum est magis ebrium, quia ebrietas non est unio,[1] sed tantum homini; secunda: si illud, in quo fit comparatio duorum, suscipiat magis et minus, cuius defectu non valet: filius est homo propter patrem: ergo pater est magis homo, quam filius. Quamvis adhuc cum his limitationibus non desinit instantia contra hanc propositionem universaliter sumptam, ut: hic ignis,

[1] non inest vino,

qui nunc productus est ex ligno calidus est propter ignem producentem: ergo ignis producens est magis calidus. Respondeo ergo: hoc pronunciatum non debere ita universaliter sumi, ut sumunt adversarii; et si ita sumatur, probari debet. Duplicem ergo sensum habere potest illud axioma utrumque ad mentem Aristotelis et sufficientem præsenti instituto ipsius. Primo: si per illud *magis,* intelligamus maiori et potiori ratione causam esse talem, si effectus est talis, non quod semper talis sit causa formaliter, qualis est effectus, id enim in causis æquivocis verum non est, ut in sole producente calorem, sed quod talis sit virtute; secundo: si dicamus, id quod probabilissimum est, Aristotelem non loqui de omnibus rebus propter quas alias res est talis, sed solum de primis causis propter quas omnes sequentes tales sunt, vel quia formaliter continet in perfectiori gradu id quod res aliæ habent, vel quia virtualiter multo perfectius; et hoc modo etiam prima principia, in quæ tandem resolvitur omnis conclusio demonstrata, certiora sunt conclusione. Ex quo apparet, cur dixerit Aristoteles: vel omnia, vel aliqua principia debere esse notiora, quia scilicet si immediate deducatur conclusio ex duabus præmissis lumine naturæ notis, omnes præmissæ erunt notiores; si vero mediate, tunc non omnia principia a quorum veritate pendet veritas conclusionis, sunt notiora et certiora, semper tamen aliqua certiora sunt, nempe prima principia ad quæ tandem veniendum est. Et ita, ut rem breviter complectamur, in universum verum est præmissas vel mediatas vel immediatas debere esse notiores conclusione, non tamen est necessarium ut omnes præmissæ ex quibus immediate deducitur conclusio, sint notiores; sicut etiam diximus, præmissas ex quibus proxime infertur conclusio, non necessario esse immediatas, licet ex quibus saltem remote pendet, debeant esse immediatæ.

Dico quinto: demonstrationem debere quidem semper constare ex causis cognoscendi, non tamen est necessarium etiam ad demonstrationem *propter quid,* ut constet semper ex veris causis essendi, sed sufficiunt causæ virtuales, seu ratio a priori. Primum patet: nam demonstratio est discursus: ergo necessario constat præmissis quæ determinant intellectum ad assensum conclusionis, ac proinde sunt causæ huiusmodi cognoscendi veritatem conclusionis. Secundum est Soti hic q. 2. ad 2., Caietani c. 2. initio, et patet secundum omnes in demonstratione *quia* et in demonstratione *propter quid.* Probatur: nam multa attributa de Deo demonstrantur, ut

dicto 2. habitum est, et tamen certum est, nullum attributum divinum habere veram causam essendi. Deinde etiam si passio non distinguatur per intellectum a subiecto, adhuc tamen demonstratur per definitionem subiecti, tanquam per essentiam, quæ est radix cur passio conveniat subiecto: ergo etc. Unde quamvis prædicatum quod in conclusione probatur, non habeat veram causam essendi a quo dependeat, ut in divinis attributis patet, adhuc tamen demonstrari potest tale prædicatum, si detur aliqua ratio præintellecta ex qua proveniat ut prædicatum insit subiecto, et huiusmodi dici solet causa virtualis, quia [1] ratione immutabilitatis secundum locum causa est immensitas. Et ratio a priori est: quia ut se res habet ad esse, ita ad cognosci, ex Aristotele 2. Metaph. tex. 4.: ergo si res non habeat verum causam essendi, non potest cognosci per causam essendi; quin potius, cum demonstratio sit actus intellectus, sufficit ut secundum nostrum modum intelligendi aliquid sit causa alterius, ut per illam cognoscatur. Cum ergo ait Aristoteles, demonstrationem debere constare ex causis, solum vult, medium terminum debere esse vel causam proprie, vel saltem rationem a priori propter quam res est, quod etiam causæ virtuali convenit. Verum est, quod si prædicatum habeat veram causam propter quam conveniat subiecto, illa debeat cognosci, ut habet Aristoteles et hic, et 2. Metaph. loco cit.; sicut enim res se habet ad esse, id est a quibus causis pendet eius esse, ab eisdem pendet eius perfecta cognitio. An autem ad perfectam rei notitiam necesse sit cognoscere omnes causas, disp. 4. q. 1. in quarta suppositione dicemus. Ex his apparet, omnes conditiones præmissarum demonstrationis, ex fine quem pariunt, tali demonstratione posse colligi: omnis syllogismus faciens scire, debet habere præmissas veras, immediatas vel proxime vel remote etc.; sed syllogismus demonstrativus est syllogismus faciens scire: ergo etc.

[1] qua

QUAESTIO QUARTA.

An praemissae demonstrationis debeant esse necessariae, de omni, per se seu quod idem est secundum quod ipsum, et de praedicato primo seu universali.

Propositio necessaria est, quæ enunciat id quod necessarium est esse, ita ut solus [2] esse non possit. Dupliciter autem dicuntur aliqua esse necessaria: vel ex suppositione, ut si præsens sit cor-

[2] secus

pus album oculo bene disposito ad videndum etc., necessarium est ut videat; vel simpliciter et nulla facta suppositione, ut totum est maius sua parte etc. Item alia divisione dupliciter dicitur aliquid necessario esse: vel omnino necessarium, eo quod contradictoriam implicet secus esse; vel solum respectu causarum naturalium, quia scilicet naturaliter fieri non potest ut non sit ita, v. g. ignem esse calidum, grave sublato impedimento descendere etc., licet virtute divina auferri possit calor ab igne etc. Hoc porro necessarium, respectu causæ naturalis duplex est: aliud, quod naturaliter semper sic se habet nec aliter esse potest, ut, ignem esse calidum; aliud, quod ut plurimum, id est, quod ut plurimum se non potest aliter habere, licet interdum, sed raro, oppositum contingat, ut hieme ningere, hominem habere quinque digitos. Et eisdem modis dividitur propositio necessaria, ut scilicet alia sit necessaria absolute, alia ex hypothesi, alia omnino, alia ut plurimum etc.

De omni dicitur, ait Aristoteles, quod non in aliquo quidem, in aliquo non, aliquando quidem, aliquando non, id est, illud prædicatum dicitur *de omni,* quod convenit toti subiecto et toto tempore; ac proinde propositio de omni erit, in qua huiusmodi prædicatum dicitur de subiecto, sive sit directa sive indirecta propositio, ut: omne risibile est homo. Dixi: toti subiecto, non vero subiecto distributo per additionem scilicet particulæ: omnis; nam ut recte Sotus tex. suo 9., Caietanus c. 4., non est necessarium ut subiecto distributo conveniat, nam aliquod prædicatum conveniens subiecto singulari quod distribui non potest, ut de Deo, dicitur convenire *omni.* Dixi: toto tempore, scilicet significato per propositionem; unde hæc propositio: Luna patitur eclipsim dum terra interponitur inter illam et solem, est de omni, non quod eclypsis omni tempore simpliciter conveniat lunæ, sed quia omni tempore interpositionis terræ etc. illi convenit, quod tempus significatur in propositione. Ex quo patet discrimen inter propositionem de omni prioristicam, et posterioristicam. Illa prioristica non est aliud, quam una quædam propositio cui innituntur syllogismi modo explicato disp. 2. in lib. Prior.; at vero propositiones de omni posterioristicæ sunt illæ, in quibus non solum affirmatur prædicatum de subiecto, verum etiam inest prædicatum toti subiecto, et toto tempore, quod solis necessariis propositionibus convenit. Huiusmodi autem propositioni *de omni,* opponitur propositio *de nullo,*

cuius scilicet prædicatum toti subiecto et toto tempore repugnat. Propositio autem de omni, sicut et de necessaria dixi, alia est ex suppositione, alia absolute et simpliciter, eo quod implicet prædicatum non toti et toto tempore convenire; alia solum naturaliter, alia ut plurimum etc. Ex quibus patet, omnem propositionem necessariam esse de omni, etiamsi sit singularis vel particularis.

Per se, seu quod idem est *(omnium)* sententia, *secundum quod ipsum* dicitur convenire aliquod prædicatum subiecto, cum ratione subiecti convenit; tunc enim subiectum est per se tale, cum est causa cur ipsi conveniat prædicatum, nec habet causam diversam a se per quam ipsi conveniat, ut recte Scotus 3. dist. 7. q. 1. Aristoteles autem, licet 5. Metaph. tex. 23. multos modos *per se* enumeret, hic tamen tantum ponit tres modos conveniendi *per se* alteri, et unum per se existendi, qui modus per se existendi demonstrationi non inservit, quia tamen de modis per se mentio facta erat, voluit Aristoteles explicare etiam illum modum existendi per se.

Primo ergo modo convenit alicui per se, quod est essentiale prædicatum illius, scilicet definitio vel pars definiti, et ita hæc definitio: homo albus est animal, est prædicatio per se ex D. Thoma 3, dist. 10. q. 1. art. 2., Fonseca 5. Metaph. c. 8. q. 7. sec. 2., Caietano c. 10. dub. 1. Ex quo constat, male Trombettam 3. Metaph. q. 3., Iandunum q. 17. velle: ens prædicari per se primo modo de omnibus rebus, nam sola definitio et partes illius prædicantur per se primo modo; at ens, cum non ponatur in definitione ullius rei, ut docet Aristoteles 4. Topic. loc. 5. et 72., 1. Top. c. 4., eo quod idem ipse docet 6. Top. loc. 75. sola univoca ponantur in definitione, non prædicabitur per se primo modo.

Secundo ea per se conveniunt alicui, in quorum definitionibus ponitur subiectum, cum tamen ipsa non ponantur in definitione subiecti: ut quando par et impar dicitur de numero, aut passiones et definitiones illarum, non solum quæ ex gradu specifico, sed etiam quæ ex generalibus generis oriuntur, de subiecto et eius definitione prædicantur, ut homo est sensibilis; et in universum illa sola et omnia prædicantur per se secundo modo de aliquo, quæ necessario, extra essentiam tamen rei, conveniunt, ac proinde omnia quæ sunt in quarto prædicabili. Male ergo quidam docent, solas proprietates quarto modo, prædicari per se secundo modo, cum Aristoteles id non dicat, sed solum illa dici per se, quorum definitionem ingreditur subiectum. Dices: homo non ponitur in

definitione sensibilis, imo nec in definitione risibilis, nam risibile definitur: esse animal aptum ad ridendum. Respondeo: satis esse si subiectum ponatur in definitione prædicati secundum aliquam rationem communem, quamvis non secundum propriam rationem specificam, id quod contingit ut ex disp. 1. q. 3. patet, in sola definitione accidentis in concreto. Dices: hoc modo omne accidens dicetur per se de substantia, quia in eius definitione ponitur subiectum secundum rationem communem subiecti etc. Respondeo: ad hunc secundum modum dicendi per se, non sufficere ut prædicatum definiatur per subiectum, sed præterea supponi debet prædicatum esse necessarium et de omni, ut recte Caietanus docet c. 6. dub. 1., Sotus c. 3. q. 1. ad 2-dum, nam et Aristoteles c. 6. docet expresse, ea quæ conveniunt per se primo et secundo modo, necessario convenire; ex quo apparet, differentiam de genere non prædicari hoc secundo modo, ut disp. de differentia q. 2. initio diximus, sed accidentaliter. Idem est, cum genus de differentia prædicatur ex disp. de genere q. 2. ad 3. Dices: Aristoteles hic tex. 37. apud Zabarellam passiones generis de specie ait demonstrari per accidens: ergo passiones generis non prædicantur per se de specie. Respondeo: id non tollit quominus per se prædicetur passio generis de specie; Aristoteles solum docet, passiones generis immediate demonstrari et primo de genere, secundario ac veluti per accidens de specie, sicut q. præced. diximus de individuis demonstrari aliqua secundario vel mediate.

Tertius modus per se est, per se existendi, non vero per se conveniendi alteri, et est modus propositus [1] substantiæ, qua per se existit et non in subiecto ut accidentia.

[1] proprius

Quartus modus est per se causandi, et hoc modo dicitur per se id, cui secundum se convenit habere talem effectum a se dependentem, sive realiter sive virtualiter. Ex quibus constat primo: nullam propositionem negativam esse per se, licet propositio negativa cuius prædicatum repugnat essentiæ subiecti, revocetur ad primum modum per se, si repugnet proprietatibus subiecti, ad secundum; identicæ autem propositiones, licet ut recte Zabarella lib. 1. De propositionibus necessariis c. 6., non sint proprie per se, revocantur tamen ad primum modum per se. Secundo patet: recte D. Thomam 1. p. q. 76. art. 3., Iavellum 3. Metaph. q. 2. et 3. docere nullam propositionem indirectam esse per se, quia ad nullum modum per se ex hactenus dictis potest spectare indirecta

propositio, et ideo Zabarella loco cit. c. 4. lib. 1. bene ostendit, quod si propositio per se secundo modo convertatur, non fit propositio per se. Caietanus c. 4. dub. ult. ait: etiam indirectas propositiones posse esse per se, quia inquit Aristoteles docet omnem propositionem necessariam esse per se; sed multæ propositiones indirectæ sunt necessariæ: ergo per se. Sed hoc argumentum non convincit; Aristoteles enim solum vult, omnem prædicationem necessariam, si directa sit, esse per se.

Prædicatum universale ait Aristoteles esse, quod dicitur de quolibet et primo, ut: sensitivum de animali, hoc enim prædicatum homini non convenit universaliter, quia non ei primo et soli convenit. Ex quo recte infert Aristoteles, omne prædicatum universale esse de omni per se, seu *secundum quod ipsum,* non tamen e contra, ut ex dictis patet; et ideo non est prædicatum universale genus respectu speciei, ut patet ex tex. 37. et 43., et Zabarella iis in locis. Solum igitur prædicatum universale est passio respectu subiecti adæquati propria differentia, et definitio respectu definiti. Addit Aristoteles: quod licet in rerum natura sit unicum singulare, non ideo prædicatum dici de eo universaliter, quia non convenit illi primo, sed naturæ communi.

His positis dico primo: demonstrationem debere constare ex præmissis[1] aliquomodo; ita Aristoteles c. 4. 6. 7., 6. Ethic. c. 6., 6. Metaph. tex. 4., 7. Metaph. tex. 53. Ratio Aristotelis est, eaque optima: nam conclusio demonstrationis quæ est scientiæ, debet esse et cognosci necessaria; sed non potest cognosci esse necessaria nisi cognoscatur esse antecedens necessarium: ergo præmissæ demonstrationis debent esse necessariæ. Minor probatur: nam licet possit conclusio esse necessaria, præmissa existente contingente, sicut diximus posse esse veram conclusionem, præmissa existente vera,[2] attamen tunc non potest probari conclusio necessaria, quia præmissa contingens potest esse falsa; at per præmissas falsas non potest probari verum, ut q. præcedenti diximus: ergo etc.

[1] Adde: necessariis

[2] falsa

Dico secundo: ad demonstrationem sufficit propositiones esse necessarias respectu causæ naturalis, quia scilicet naturaliter semper fiat id quod enunciatur, ut: ignis est calidus; imo etiam sufficit si sint necessariæ ut plurimum, vel ex suppositione. Primum patet: nam per cognitionem certam non cognoscimus, rem necessariam hoc modo, scilicet respectu causæ naturalis, non posse aliter

se babere per miraculum, sed non posse se aliter habere naturaliter, quod verissimum est, suumque locum relinquit divinæ potentiæ; et licet divina virtute calor auferatur ab igne, actus tamen scientiæ quo cognoscimus ignem esse calidum certissimus est, quia per hunc actum solum iudicamus ignem esse necessario calidum, si causæ naturales miraculose non impediantur. Secundum etsi negetur a multis, propterea quod sine periculo erroris non possimus ferre iudicium de eo quod tantum necessarium est ut plurimum, est tamen Aristotelis hic c. 22. apud Zabarellam tex. 181., ubi omnem demonstrationem constare ait vel ex necessariis absolute, vel ex necessariis ut plurimum. Idem habet 6. Metaph. tex. 5. et 6., 11. Metaph. sum. 3. c. 2. et ratio est: nam quod ut plurimum est, potest certo et evidenter cognosci ut plurimum esse, per causas scilicet quæ efficiunt ut illud sit ut plurimum: ergo cognosci potest per scientiam. Addit Aristoteles: ex antecedenti necessario ut plurimum, inferri conclusionem necessariam ut plurimum: unde nullum est errandi periculum, quia non iudicamus in tali demonstratione rem esse universaliter sine ulla exceptione, sed ita esse ut plurimum, quod verissimum est. Tertium patet: nam quod cognoscitur per discursum certum et evidentem, cognoscitur scientifice, ac proinde per demonstrationem; sed quod est necessarium ex suppositione, cognosci potest illo modo quo per demonstrationem, et tunc aliqua præmissa solum erit necessaria ex suppositione. Minor probatur: nam supposita cognitione qua cognoscimus per sensus Socratem moveri, quod contingens est, potest talis confici demonstratio: Omne quod movetur acquirit formam quam antea non habebat; Socrates movetur ut supponimus: ergo acquirit formam etc., quæ conclusio necessaria est ex suppositione, quod Socrates moveatur. Deinde demonstrative cognoscimus lunam tali die eclipsari, quod solum est ex suppositione quod taliter moveatur: ergo necessarium ex suppositione potest demonstrari. Et ratio est: nam si iudicemus rem posse se aliter habere finita tali suppositione, nullum est errandi periculum, et ita cum hac limitatione necessarium ex suppositione certo et evidenter cognosci potest, ac proinde per demonstrationem.

Dico tertio: omnem demonstrationem constare ex propositionibus *de omni.* Probatur: omnis propositio necessaria est de omni ut patet ex definitione *de omni;* sed omnis demonstratio constat

ex necessariis: ergo de omni. Verum, sicut quatuor illa genera propositionum necessariarum reperiuntur: ita etiam propositionum de omni; et ideo quæ diximus de necessariis, explicanda[1] sunt etiam propositionibus de omni, id est toto tempore, ut plurimum etc.

[1] applicanda

Dico quarto: omnis demonstratio affirmativa constat ex propositionibus alicuius modi dicendi per se; demonstratio tamen negativa *propter quid,* et demonstratio *quia,* necessario[2] constant ex propositionibus per se. Primum est Aristotelis qui c. 6. probat: nam omnis propositio necessaria est in primo vel secundo modo per se dicendi, quod verum est in propositionibus directis quæ solæ sunt per se, ut diximus; sed demonstratio *propter quid* debet constare ex necessariis: ergo etc. Huiusmodi autem demonstrationes constare debent e propositionibus quæ sunt non solum primo, sed etiam secundo et quarto modo per se. Et ratio est: quia demonstratio *propter quid,* debet constare aliqua propositione, in qua prædicatum conclusionis seu passio dicatur de medio tanquam de causa per se, quia scilicet in demonstratione propter quid, medius terminus est causa per se passionis: ergo illa propositio in qua passio prædicatur de medio, erit non solum in secundo modo dicendi per se, sed etiam in quarto. Unde licet quartus modus per se sit inutilis ad demonstrationem secundum se, si tamen iungatur cum secundo modo, aptissimus est. Tertius autem modus *per se,* non inservit demonstrationi, ut colligitur ex Aristotele, qui tex. 44. docet: demonstrationem propter quid debere constare ex necessariis, quæ si directæ sint, erunt in primo vel secundo modo dicendi per se; et tex. 37. propositiones quæ non sunt primo vel secundo modo per se, ait, esse per accidens, quas tex. 51. excludit a demonstratione: ergo cum tertius modus per se, nec primo nec secundo modo coniungatur, inutilis erit ad demonstrationem. Quartus vero modus solum utilis est, quia secundo modo coniungitur. Secundum patet: nam omnis propositio per se, debet esse directa; at demonstratio *propter quid* negativa, et demonstratio *quia,* non necessario componuntur ex propositionibus directis: ergo nec ex propositionibus per se.

[2] non necessario

Dico quinto et ultimo: demonstratio perfecta propter quid, tam affirmativa quam negativa, constat ex propositionibus prædicati universalis et primi; non tamen omnes propositiones exigunt has conditiones. Primum est Aristotelis c. 4. et 5., et ratio est:

quia illa dicitur perfectissima demonstratio propter quid, in qua prædicatum demonstratur de subiecto adæquato per medium adæquatum: ergo debet constare ex terminis convertibilibus et adæquatis prædicato conclusionis; sed propositiones constantes huiusmodi terminis habent prædicatum universale: ergo etc. Secundum patet ex ipso Aristoteles qui admittit demonstrationes particulares propter quid, et demonstrationes constantes ex propositionibus variis[1] ut plurimum: ergo etc.; in his autem prædicatum non demonstratur universaliter de subiecto, et tamen sunt optimæ demonstrationes, cum constent propositionibus certis et necessariis: ergo etc.

[1] necessariis

Disputatio III.

DE SPECIEBUS DEMONSTRATIONIS ET CIRCULO.

QUAESTIO PRIMA.

An recte dividatur demonstratio in demonstrationem quia et propter quid, tanquam species infimas et immediatas.

Variæ sunt divisiones demonstrationis, nam ut omittamus divisionem in demonstrationem mentalem, scriptam et vocalem, proprie enim sola mentalis est demonstratio, vocalis autem et scripta, sunt signa illius; dividitur primo demonstratio in affirmativam et negativam ab Aristotele 1. Poster. c. 18., quæ est divisio essentialis, quia demonstratio affirmativa et negativa componitur ex assensu affirmativo et negativo, qui sunt essentialiter diversi, ut in lib. Perih. ostendimus: ergo et demonstratio constans ex huiusmodi assensibus essentialiter distinguetur, quæ consequentia ex eodem loco citato explicatur. Dividitur secundo in universalem et particularem. Illa est, cujus conclusio est universalis, hæc, cujus conclusio est particularis; ita Aristoteles c. 19. Et hæc etiam divisio est essentialis, nam demonstratio universalis componitur ex assensibus universalibus, particularis ex particularibus: judicium autem universale et particulare specie distinguuntur; sed per assensus distinguuntur tanquam specie infima demonstrationes, siquidem ex

illis componitur tanquam ex partibus ex disp. 1. in lib. Prior. q. 1.: ergo quoties iudicia sunt distincta specie, etiam discursus ex illis compositus erit specie distinctus; et quia ut disp. 2. in lib. Perih. q. 4. diximus, quoties aliquod obiectum distinctum cognoscitur per actum intellectus, toties actus est diversæ speciei: ideo et demonstratio specie diversa est, quoties obiectum aliquod diversum in illa cognoscitur. Tertio dividitur in ostensivam et deducentem ad impossibile; ita Aristoteles c. 20. Sed revera demonstratio deducens ad impossibile non est proprie demonstratio, et ideo Aristoteles 4. Metaph. tex. 9. ait, demonstrare redarguendo, non esse demonstrare; et ideo nec in lib. Poster. vocat absolute demonstrationem, sed demonstrationem ad impossibile cum addito diminuente, sicut dicitur homo pictus. Et ratio est: nam talis demonstratio non constat ex veris et necessariis, sed ex falsis, concessis tamen ab adversario, et ex falsis præmissis infertur falsa conclusio. Deinde in huiusmodi demonstratione non est iudicium illativum, cum intellectus cognoscens falsitatem propositionum illis non assentiatur; at sine iudicio nec demonstratio, nec ullus omnino discursus esse potest, ut in libris Prior. ostendimus. Quarto et ultimo dividitur demonstratio in: demonstrationem *quod, seu quia,* et in demonstrationem *propter quid* ab Aristotele lib. 1.[1] c. 10., quæ tamen divisio non est in species infimas, ut ex dictis in secunda divisione patet, sed potius in species subalternas. Demonstratio *quod* vel *quia,* quæ etiam appellatur *a posteriori,* est illa, in qua per effectum, aut signa, vel accidentia necessario connexa, cognoscitur causa secundum effectum, ut: video fumum, cognosco ibi esse ignem etc.; demonstratio *propter quid,* quæ etiam appellatur *a priori,* est in qua per causam, quæ prior est effectu, sive realem sive virtualem, cognoscitur effectus. Circa quam divisionem illud imprimis sciendum est: Aristotelis interpretes duplicem facere demonstrationem *quia,* nam aliquam aiunt procedere quidem per causam, sed non propriam, et ideo tunc est demonstratio *quia* a causa remota; aliquando vero non per causam, sed per effectum, et tunc est demonstratio *quia* ab effectu. Quod ut intelligatur, sciendum est: dupliciter dici posse aliquid esse causam propriam seu proximam respectu alicuius effectus: uno modo, quia causa est convertibilis cum effectu, id est talis causa necessario talem effectum sibi vindicat, et talis effectus postulat talem causam, sive inter illam causam et effectum intercedat aliqua causa media, sive non, quo-

[1] Subaudi: Poster. cap. 10., seu juxta aliam textus divisionem, cap. 13.

modo causa risibilitatis in homine est quod sit animal rationale seu homo, licet mediante, ideo enim risibilis est, quia admirativus est. Causa vero remota, ut opponitur causæ proximæ hoc modo sumptæ, dicitur illa, quæ non necessario postulat talem effectum, sicut nec talis effectus talem causam, quia scilicet, licet talis effectus nascatur â tali causa, tamen etiam ab aliis causis nasci potest, et solæ etc.[1] Altero modo dicitur causa proxima, quæ non tantum est convertibilis cum effectu, sed etiam immediate nascitur ex illa, ut: causa proxima cur homo sit risibilis est, quia admirativus est. Causa vero remota, ut opponitur causæ proximæ hoc modo sumptæ, est illa, quæ licet sit proxima primo modo, eo quod sit convertibilis cum effectu, non tamen ex illa nascitur immediate. Iam igitur certum est, ex communi usu iam vocari demonstrationem a priori seu propter quid, non solum illam quæ est per causam proximam secundo modo, sed etiam quæ est per causam proximam primo modo, et tunc solum est demonstratio *quia,* cum per effectum probatur causa; et ideo *(quando)* causa est remota secundo modo, revera per talem causam a priori ostenditur conclusio, quia[2] vero est causa remota primo modo, tunc per talem causam effectus nullo modo potest ostendi necessario, siquidem potest habere talis effectus aliam causam, vel illa causa non habere talem effectum.

[1] et non ex illa sola.

[2] quando

His ergo missis, circa hanc divisionem prima sententia est Avicennæ apud Averroem 1. Poster. com. 55. et q. 5., Zabarellæ lib. De demonstrationis speciebus c. 8., qui putant, demonstrationem *quia* esse tantum syllogismum probabilem et non speciem demonstrationis, tum quia non convenit illi demonstrationis definitio, siquidem demonstratio debet constare ex causis prioribus; tum quia 2. Prior. c. 21. ait Aristoteles, petitionem esse principii, cum probatur aliquid prius per posterius; at id accidit in demonstratione a posteriori: ergo est petitio principii; tum denique, quia saltem aliqua præmissa demonstrationis non potest cognosci quod sit necessaria, nisi per conclusionem in qua continetur causa, v. g. in hac demonstratione: omne risibile est animal rationale; omnis homo est risibilis: ergo omnis homo est animal rationale, minor propositio cognosci non potest quod sit necessaria, nisi cognoscamus causam connexionis prædicati cum subiecto. Licet enim per experientiam et inductionem cognoscere possimus illam propositionem, non tamen cognoscimus per inductionem illam esse neces-

sariam; sicut si quis inter æthiopes educatus nullum vidisset hominem esse[1] nigrum, non recte colligeret per inductionem: omnem hominem esse nigrum: ita nos per inductionem non possumus concludere omnem hominem necessario esse risibilem. Si autem cognoscimus illam minorem per causam: ergo, cum per solam demonstrationem *propter quid* cognoscamus causam cur passio insit subiecto, præcedere debet demonstratio *propter quid,* antequam confici possit demonstratio *quia:* ergo, cum in demonstratione *propter quid* cognoscatur illa propositio quæ deberet inferri in demonstratione *quia,* totum quod cognosci potest per demonstrationem *quia,* iam est cognitum per demonstrationem *propter quid,* et ita superflua est demonstratio *quia.*

[1] nisi

Secunda sententia est Averrois, locis citatis a Zabarella lib. De speciebus demonstrationis c. 11., qui tres facit species demonstrationis, videlicet demonstrationem *quia,* demonstrationem *propter quid,* et *potissimam.* In prima ab effectu probamus causam; in secunda tantum cognoscimus propter quid effectus, non vero quod insit effectus subiecto, id enim antea notum erat; in tertia vero cognoscimus et inesse passionem subiecto, et propter quid insit. Idem Zimara in Tabula,* verbo demonstratio, et in Theor.** proposit. 53. Probatur: quia diversitas demonstrationum desumitur ex diversitate eorum quæ cognoscuntur per illas; sed non tantum possumus probare per effectum causam, sed etiam quod passio insit subiecto, et præterea postquam cognovimus inesse, probamus propter quid insit, unde Aristoteles 2. Poster. tex. 39. apud Zabarellam: postquam cognovimus quod sit res, inquit, quærimus propter quid sit: ergo etc.

Dico breviter: demonstrationem *quia* esse veram demonstrationem; probat hoc Zabarella loco cit. c. 9. ex Aristotele et græcis authoribus, probaturque: nam omnis syllogismus constans ex veris et necessariis generat scientiam, et consequenter est vera demonstratio; sed demonstratio *quia* est talis syllogismus: ergo generat syllogismum.[2] Deinde si demonstratio a posteriori non est vera demonstratio, nullam habebimus de rebus physicis scientiam, cum in physica a posteriori et per effectus, ut motu etc. probentur quam plurima. Similiter de Deo et intelligentiis nihil possumus scire

[2] scientiam.

* Id est: In Tabula dilucidationum in dicta Aristotelis et Averrois ordine alphabetico proposita.

** Theoremata seu memorabilium propositionum limitationes.

naturaliter, nisi a posteriori et per effectus; unde Aristoteles 1. de Anima tex. 11., accidentium cognitionem, ait, multum iuvare ad cognitionem substantiæ.

Ad primum Avicennæ respondeo: si per causas intelligamus etiam causas cognoscendi, demonstratio *quia* constat ex causis cognoscendi; si vero intelligamus causam essendi veram vel virtualem, non est necessarium ut omnis demonstratio constet huiusmodi causis, sed solum quæ est a priori, seu demonstratio propter quid: unde solum demonstratio propter quid constat ex causis propter quas res est. Ad secundum: Aristoteles solum docet ibi, peti principium, quum per posterius quod ignotum est probatur prius; non vero si illud posterius sit notum. Ad tertium respondeo: cognosci potest aliquod accidens necessario convenire alicui subiecto, quamvis non cognoscatur causa cur conveniat, ut habet Aristoteles loco cit. per Averroem. Possumus autem cognoscere tale accidens necessario convenire subiecto, primo si per regulas datas de distinctione ostendamus, non distingui ex natura rei tale accidens a subiecto, eo enim ipso necessario conveniet subiecto, ut disp. 6. de Universalibus q. 1. circa primum ostendimus; secundo et magis usitato modo cognoscimus per inductionem qualem disp. 1. in lib. Prior. q. 2. diximus necessario concludere, et docet Aristoteles 1. Poster. tex. 96. apud Zabarellam. Postquam enim experientia sensata cognovimus passionem aliquam inesse subiecto: vel cognoscimus inesse omnibus subiectis eiusdem speciei, vel non omnibus, sed tantum quibusdam; et si quibusdam tantum cognoscimus inesse: certum est, tale accidens non habere necessariam connexionem cum subiecto, ac proinde solum contingenter illi convenire; si autem advertamus inesse omnibus subiectis eiusdem rationis: vel experimur tale accidens in nulla alia re inveniri, nisi in iis quæ sunt eiusdem speciei infimæ, quomodo risibilitatem cognoscimus non nisi homini inesse, et tunc etiam facile est cognoscere necessariam connexionem huius accidentis cum tali subiecto; vel experimur inesse tale accidens rebus diversæ speciei: et tunc, si in quam plurimis diverso loco, tempore etc. experti sumus semper inesse omnibus individuis eiusdem speciei tale accidens, ut colorem igni etc., optime colligimus, necessario tale accidens convenire tali subiecto, quia quæ contingenter insunt, licet alicui individuo insint omnino inseparabiliter, ab alio tamen individuo eiusdem speciei aliquando absunt, et ita non semper con-

veniunt, ut innuit Aristoteles 2. Phys. tex. 48. Et sane, nisi hic modus colligendi sit necessarius, nulla poterit dari dèmonstratio etiam a priori (quod tamen Aureolus non concedit), nam in hac demonstratione: omne animal rationale est risibile; omnis homo est animal rationale: ergo etc., non cognoscimus præmissas esse veras, nisi per similem discursum. Hoc ergo modo, licet cognoscamus aliquod accidens necessario convenire subiecto, nihilominus tamen per talem discursum non cognoscimus quæ sit causa saltem virtualis vel ratio a priori propter quam conveniat, et ideo Aristoteles 2. Poster. c. 12. ait, per demonstrationem *quia* resciri[1] propter quid. Per alium igitur discursum evidentem ostendi debet quænam sit causa passionis, hoc modo: omnis passio[2] debetur[2] subiecto ratio[3] alicuius gradus, generici scilicet vel specifici, erit individualis; tunc ostendendum est, eius accidentis cuius causa quæritur, non esse causam aliquem gradum genericum, si illud accidens non conveniat nisi rebus unius speciei, ut risibilitas convenit soli homini; vel certe non esse causam alicuius passionis gradum genericum subalternum sed genus infimum, ostendi debet ex eo, quod tale prædicatum non reperiatur nisi in rebus quæ illud genus infimum participant, ut potentias sensitivas deberi animali; et denique considerandum est, an ubicunque est talis effectus, sit etiam talis causa et contra, ut cognoscamus ex quo gradu oriatur aliqua proprietas. Et huiusmodi inquisitio causæ fieri potest vel ante factam demonstrationem *quia*, statim atque per inductionem[4] accidens necessario convenire subiecto, vel post factam demonstrationem *quia*. Ex quo patet, nec in demonstratione *quia*, nec in ea *propter quid* cognosci expresse medium esse causam passionis (nisi conclusio demonstrationis sit, hoc esse causam illius), sed tantum per propositiones quas assumimus, cognoscimus necessariam esse connexionem prædicati cum subiecto. Et ratio est: quia nihil cognoscimus in demonstratione, nisi quod significatur per propositiones quæ sunt in illa; at nulla est propositio in demonstratione *propter quid* etc. quæ significet hoc esse causam illius, sed tantum enunciatur hoc prædicatum inesse subiecto, ut patet in hac demonstratione: omne animal rationale est risibile; omnis homo est animal rationale: ergo omnis homo est risibilis. Unde ad rationem demonstrationis *propter quid* sufficit, ut conclusio cognoscatur per id quod est causa passionis, et per aliam cognitionem distinctam a demonstratione *propter quid,* cogno-

[1] nesciri

[2] Adde: quæ non

[3] ratione

[4] Adde: cognoscimus

scatur quod sit causa, quamvis in ipsa demonstratione id non cognoscatur. Et hæc sententia est etiam Zabarellæ lib. De regressu demonstrativo c. 5., ubi ait, post factam demonstrationem *quia* non statim debere nos regredi, sed per alium actum prius considerandam naturam *(subjecti conclusionis)* demonstratæ, ex cuius naturæ cognitione cognoscimus causam passionis, et tunc tandem fieri demonstrationem a priori per tertium quendam actum, licet ut ipse ait c. 7., sæpe ille secundus processus fiat eodem tempore quo primus.

Ex his colligitur primo: quod si Avicenna solum velit, posse a nobis cognosci non solum causam per effectum, sed etiam quod passio insit subiecto per id quod revera causa est, quamvis a nobis nondum cognoscatur quod illa sit causa, sed solum cognoscatur necessaria connexio illius cum effectu, et postea per aliam demonstrationem cognoscatur illud medium esse causam passionis: eum recte sensisse. Nunquam enim per demonstrationem per quam cognoscimus passionem inesse subiecto, expresse cognoscimus quod medium sit causa passionis, sed per alium discursum, cuius conclusio talis est: ergo hoc est causa talis passionis; quæ tamen demonstratio a posteriori est, nec distincta a demonstratione *quia*, nec puto aliud voluisse Avicennam. Colligitur secundo: quodnam sit medium in demonstratione *quia*, est-ne effectus vel accidens aut signum aliquod necessario connexum cum prædicato conclusionis. Demonstrationis vero *propter quid* medium, non est necesse ut sit causa realis prædicati conclusionis, ut ex disp. præced. q. 3. dicto 6. patet; nec sufficit, si sit tantum causa cognoscendi, nam etiam in demonstratione *quia* medium debet esse causa cognoscendi: debet ergo esse causa virtualis vel realis, seu ratio a priori connexionis prædicati cum subiecto seu passionis, sive illa causa sit definitio subiecti, sive aliquid aliud. Et ita per immutabilitatem probatur de Deo quod sit immensus, et per immensitatem tanquam rationem a priori immutabilitas secundum locum; de homine, per hoc quod sit animal, ostenditur quod habeat potentias sensitivas, et ut disp. præced. q. 1. circa secundum dixi, per primam passionem probatur secunda passio de subiecto. Et ita, sicut medium demonstrationis *propter quid* non semper est vera causa: ita nec medium demonstrationis *quia* est semper verus effectus, ut patet in multis demonstrationibus mathematicis. Quod autem docet Aristoteles 1. de Anima tex. 10.: omnis demonstrationis principium esse definitionem præ-

dicati, explicavimus disp. 2. q. 2. circa secundum in fine, id est, cognitio quid nominis. Multa de medio demonstrationis Zabarella in duobus libris de hoc, et alii recentiores, cum ostendere conantur medium demonstrationis *propter quid* esse solam definitionem subiecti, sed quæ diximus veriora videntur, scilicet non est necesse.

QUAESTIO SECUNDA.

An dari possit circulus vel regressus demonstrativus.

Sciendum est, circulum in cognitione ab Aristotele 2. Poster. c. 7. appellari, cum ex antecedenti probatur conclusio, ex conclusione antecedens; et dicitur circulus, quia mens in tali argumentatione redit ad principium a quo cœperat. Et quamvis Aristoteles 2. Prior. unam ex potestatibus syllogismi vocet argumentationem, cum scilicet argumentamur a destructione consequentis ad destructionem antecedentis, proprie tamen tunc non est circulus, quia non redimus ab assensu conclusionis ad assensum antecedentis, sed potius ad dissensum etc.; unde proprie tunc solum est circulus, cum regredimur ab assensu conclusionis ad assensum præmissarum per quas conclusioni eramus assensi. Regressus autem demonstrativus est, cum postquam probata est causa de subiecto per effectum, vicissim probatur per causam effectus de subiecto; ac proinde illa propositio, quæ erat conclusio primæ demonstrationis, fit præmissa in secunda demonstratione, et contra, quæ fuit præmissa demonstrationis prioris, fit conclusio in posteriori demonstratione, ut in his duobus syllogismis patet:

Omne risibile est discursivum;
Omnis homo est risibilis:
Ergo omnís homo est discursivus.

Hoc enim modo regrediendum est:

Omne discursivum est risibile;
Omnis homo est discursivus:
Ergo omnis homo est risibilis.

In quo syllogismo posteriori maior eadem assumitur quæ in primo syllogismo, sed conversa simpliciter; ac proinde, si secundum regulas conversionis non possit converti simpliciter, ut non potest universalis affirmativa, aliunde cognosci debet illa maior quod sit

vera, et non ex vi conversionis formalis, ut v. g. ex eo quod termini sint convertibiles etc. Minor vero secundi syllogismi est illa, quæ fuerat conclusio primi syllogismi; conclusio denique posterioris syllogismi minor fuerat in primo syllogismo. Et similiter exemplum est in Aristotele 2. Poster. c. 10.[1] ubi ex eo quod planetæ non scintillant ostendit illos esse prope nos, et vicissim eo, quod sint prope, ostendit non scintillare. Ex hoc autem oritur difficultas: an in tali regressu admittatur circulus, siquidem propositio per quam probatur conclusio primi syllogismi, demonstratur in secundo syllogismo per conclusionem primi syllogismi, qui videtur esse circulus. Deinde inutilis videtur talis regressus, siquidem conclusio posterioris demonstrationis iam cognita fuit in præcedenti: ergo nulla est necessitas regrediendi.

[1] 1. Poster. cap. 10., vel juxta aliam textus divisionem cap. 13.

Dico primo: impossibilis est circulus in discursu ita, ut per conclusionem, prout cognitam dependenter ab antecedente, probetur antecedens, seu quod idem est, ut tota ratio assentiendi conclusioni sit antecedens, et contra; tunc enim solum committitur circulus, quem Aristoteles 1. Top. c. 3. ait esse impossibilem. Probatur: nam cum primam facimus demonstrationem, vel præmissæ illæ certæ sunt et notæ nobis, vel non. Si non sunt notæ, impossibile est assentiri conclusioni propter illas; si primum: ergo non est tota ratio assentiendi præmissis conclusio illata, siquidem antequam assentimur conclusioni, assensi sumus præmissis. Confirmatur: licet enim necessarium non sit, ut præmissa semper certius cognoscatur quam conclusio postquam hæc illata est conclusio, si tamen conclusio aliunde nota non sit, sed per solas præmissas ad eius cognitionem pervenimus, omnino necessarium est ut præmissæ cognitæ sint ante conclusionem; at si præmissæ non cognoscantur nisi per conclusionem, id fieri non posset, sed potius sequeretur idem esse notum et ignotum, siquidem præmissæ ad hoc ut ex ipsis deducatur conclusio, debent esse notæ: ergo si non sint notæ nisi per conclusionem, antequam illata sit conclusio erunt notæ et non erunt notæ, quod manifestam contradictionem involvit, et in hoc consistit verus circulus quem Aristoteles,[2] licet Zabarella lib. 1. De regressu c. 8. alias adferat circuli conditiones.

[2] rejicit,

Dico secundo: si antecedens ex quo infertur conclusio aliunde sit cognitum quam per conclusionem illatam, videlicet inductione vel ex terminis per habitum principiorum aut certe conclusio,

postquam illata est, cognoscatur aliunde independenter ab illis præmissis per quas primo cognita est: fieri potest regressus a conclusione ad præmissas, ita ut per conclusionem probetur aliqua præmissa, et huiusmodi est regressus demonstrativus quem admittit Aristoteles 1. Poster. tex. 96. 98. et 2. Poster. tex. 91. et 92. apud Zabarellam, et huiusmodi regressu utitur Aristoteles 6. Phys. tex. 30. cum ex motu æterno ostendit motorem æternum, et ex motore æterno motum æternum, quod exemplum late explicat Zabarella loco cit c. 6. et 2. Cœli tex. 51. et 59. et alibi, et brevius explicat D. Thomas 2. Cœli lec. 16., Alexander ibidem tex. 59. Probatur: nam ex notis possumus inferre aliquod ignotum ante: ergo si præmissæ sint notæ, possumus ex illis deducere conclusionem; vicissim, si conclusio cognoscatur independenter ab illis præmissis, videlicet ex terminis per experientiam vel inductionem, aut per alia principia, vel certe illis modis quibus partes definitionis indagandas diximus, notum est posse nos ex conclusione hoc modo cognita deducere aliquam veritatem cum illa necessario connexam: ergo possumus probare aliquam ex præmissis.

Dico tertio: etiamsi conclusio non sit cognita alio modo quam per præmissas, adhuc existimo posse per talem conclusionem regressu quodam inferri aliquam ex præmissis, iam antea cognitam inductione vel alio modo. Probatur: nam vel ideo non posset fieri talis regressus, quia non inferretur aliquod ignotum; at non est necessarium ut in syllogismo semper inferatur conclusio antea ignota, ut probavimus disp. 1. in lib. Prior. q. 1.; vel quia præmissæ debent esse notiores; at sufficit si præmissæ sint notæ et certæ, quamvis non sint notiores conclusione iam antea cognita, ut disp. præced. q. 3. dict. 5. ostendimus. Et ratio a priori est: quia conclusioni assentimur propter intrinsecam connexionem terminorum et veritatem quam detegunt præmissæ necessariæ; postquam autem detecta est veritas conclusionis, et assensi sumus illi, possumus per talem conclusionem cognoscere aliam veritatem, quam ipsa conclusio apta est detegere. Unum tamen addo: quod licet demonstrationis regressus a conclusione cognita aliunde quam per præmissas, modo explicato in secunda conclusione, utilis sit ad præmissas confirmandas et redarguendos eos qui illas præmissas negârint, eo quod talis conclusio aliunde quam per illas præmissas certo sit cognita: si tamen non fuerit conclusio aliunde

cognita independenter a præmissis ad quas inferendas assumitur, non possumus per talem regressum affirmare præmissas primi syllogismi, siquidem conclusio non aliunde est nota, quam per præmissas, ac proinde huiusmodi regressus qualis dicto tertio explicatus est, non habet usum in scientiis. Ex quibus apparet, quomodo fieri possit regressus demonstrativus sine circulo; si enim præmissæ demonstrationis sunt cognitæ inductione etc., potest ex illis inferri conclusio, quæ vicissim conclusio, si aliunde cognita sit, per inductionem scilicet vel iis modis quibus partes definitionis indagari diximus, assumi potest ad probandam aliquam præmissam; et etiam si aliunde non esset cognita quam per præmissas, si tamen præmissæ ante assensum conclusionis aliunde cognoscantur, poterunt inferri ex conclusione probata.

Disputatio IV.

DE SCIENTIA ACTUALI, ET QUA RATIONE AB ALIIS DISTINGUITUR.

QUAESTIO PRIMA.

An et quid sit scientia actualis.

Scientiæ nomen varie usurpatur apud authores. Primo enim accipitur pro qualibet cognitione certa, licet obscura, quomodo Augustinus 1. De doctrina christiana c. 4. ait, nos scire, quod idoneis testibus novimus, et sæpe etiam cognitio fidei scientia appellatur. Secundo modo pro evidenti cognitione intellectiva rei, sive discursiva sive non, qua ratione cognitio Dei et angelorum scientia dicitur. Tertio pro cognitione certa intellectiva et evidenti per discursum demonstrativum acquisita, quomodo cognitio principiorum, licet certa sit et evidens, scientia dici non potest, cum sine discursu acquiratur, ut disp. 2. explicavimus. Scientia autem hoc modo sumpta alia est actualis, quæ est actus intellectus genitus per demonstrationem, vel ut magis proprie loquamur, in demonstratione, conclusio enim est pars demonstrationis; alia habitualis, et est qualitas quædam genita in intellectu per actualem scientiam et remanens in nobis etiam cum nihil cogitamus. De hac igitur

scientia actuali, licet agat et Animasticus,[1] quatenus hæc scientia est operatio quædam et perfectio intellectus, et moralis philosophus, quatenus est principium directivum aliquomodo operationum voluntatis, et Metaphysicus quatenus consideratur ens: nihilominus etiam Logica de illa agere debet, quatenus est pars demonstrationis essentialiter ipsam constituens.

[1] i. e. Psychologus

Antequam vero eius naturam et quidditatem explicemus, suppono primo: quod licet per multi veterum philosophorum negârint, quidquam a nobis sciri posse, ut late refert et refellit Aristoteles 4. Metaph. â tex. 21., Diogenes in vita Pythagoræ etc., Augustinus lib. 1. contra Academicos, 19. *(De civitate Dei)* c. 18. et lib. 3. Quæstionum[2] q. 9., Eusebius 14. De præpar. evang., Eugubinus lib. 1. De *(perenni)* philosophia., Seneca Epist. 99. in fine, et omnium fusissime Henricus* 1. p. Summæ q. 1. art. 1. ubi omnes errores philosophorum hac de re enumerat., D. Thomas 1. p. q. 84. et Conimbricenses q. 2. procem. in Physicam art. 1. et 3., quorum ratio illa non erat[3] ex Aristotelis loco citato, quia omnis nostra cognitio sensibus innititur qui fallaces sunt, cum frequenter eandem rem diversis, vel etiam eidem diverso tempore dissimilem renuncient, ut cum tetricis mel amarum; sæpe etiam varios colores esse inducant ubi nulli sunt, ut in Iride, in collo colubri. Deinde, si ullius rei esset scientia, maxime rerum sensibilium esset; at hæ variabiles sunt, scientia autem esse debet rerum quæ aliter se habere non possunt, ut docet Aristoteles 6. Ethic. c. 3. etc. Addunt: quod si aliquid certo cognoscere possemus, non essent tam variæ omnium rerum scientiæ.

[2] Videl. in Heptateuchum

[3] illa erat

Nihilominus tamen certum est, posse nos de quam plurimis rebus habere scientiam. Probatur: tum, quia Deus et natura nihil frustra faciunt ex Aristotele 1. Cœli. tex. 32., 2. Cœli 59., 3. de Anima tex. 60.; at inditum est naturale desiderium sciendi, ut initio Metaph. Aristoteles habet, quod frustra esset nisi aliqua scientia acquiri possit; de hoc autem sciendi desiderio quale sit et qualium rerum, late Henricus 1. p. Summæ art. 4. quæstionibus 9. et 10. et Fonseca initio Metaphysicæ. Tum, quia multa sunt certissima et evidentissima principia, ut: quodlibet est vel non est, ut explicat Aristoteles 4. Metaph. tex. 8., omne totum est maius sua parte, si ab æqualibus æqualia demas etc.: et per evidentem consequentiam, cuius bonitas

* Scil. Gandavensis, Doctor solemnis cognominatus, qui in Collegio Sorbonico theologiam et philosophiam docuit et anno 1295. Tornaci mortuus est.

lumine naturæ est evidens, multa possunt deduci ex his principiis: ergo multarum rerum potest dari scientia, et patet experientia in plurimis mathematicis demonstrationibus. Tum, quia ut argumentatur Cicero lib. 2. Academicarum quæstionum: vel sciunt adversarii posse sciri nihil, et tunc saltem huius rei datur scientia; vel nesciunt, et ita deridendi sunt non audiendi, qui tam certo id asserunt quod nescire se fatentur. Tum denique, quia ut idem Cicero ait, inter peritum artificem et ignarum artis discrimen est manifestum; at si peritus artifex nihil scit, nullum esset discrimen. Demum nemo honeste vel turpiter vivere posset, nisi sciret quid turpe quidve honestum sit; et denique si quis sapiens rogetur ut se præcipitem det in puteum, responderet se nolle, quia id malum est: habet ergo rationes certas per quas ad id credendum adducatur. Nec argumenta contraria urgent, quæ bene solvuntur a Conimbricensibus art. 4. Non primum: quia sensus circa propositum obiectum, si debitæ adsint conditiones, non falluntur ex Aristotele 2. de Anima tex 63. et 64., 4. Metaph. tex. 24.; quod si aliquando fallantur, ut cum oculus in aqua existentem baculum media ex parte fractum indicat, facile est discursu et experientia aliorum sensuum, vel eiusdem alio tempore, alicuius conditionis defectum cognoscere, ut medii, vel in dispositione organi, ut in ictericis. Non secundum: nam in primis multæ res non sunt corruptibiles et ideo Aristoteles 4. Metaph. tex. 23. ait, res corruptibiles nullam fere, id est minimam partem esse universi; de rebus autem corruptibilibus quomodo detur scientia, explicabimus q. 2. Nec tertium: nam nec de omnibus rebus sunt diversæ opiniones, ut nemo dubitat, an quodlibet sit necessarium esse vel non esse etc.; et quamvis de multis multi dubitent, id tamen accidit vel quia veritatem penetrare non possunt, vel quia aliquod argumentum fallax solvere non possunt, ut ait Aristoteles 4. Metaph. tex. 78., ex quo non sequitur aliud, quam nos non omnium rerum habere scientiam, ut mox dicemus, nec omnes æque multa scire, et multos inquam male philosophando multis erroribus philosophiam contaminasse.

Suppono secundo: falli Platonem, qui in Menone et alibi sæpe (quod etiam ipsi tribuit Augustinus 12. de Trinitate cap. ultimo, Henricus loco cit. art. 1. q. 4., Conimbricenses art. 2.) ait, scientiam rerum non esse aliud, quam reminiscentiam rerum quas sciunt animæ ante, id est prius quam corpori immergerentur (quod aliquando placuit etiam Augustino in lib. De quantitate

animæ c. 20). Volebat enim Plato, Deum initio creasse simul universi animas scientiis instructas, sed cum uniuntur corpori scientiarum omnium oblivisci et oportere usu et exercitatione veluti reficere memoriam eorum quæ ante sciebant, quod Plato in Dialogo citato experientia confirmavit; puerum enim quendam, rerum mathematicarum ignarum sensim interrogando eo perduxit, ut difficillimas res circa mensurationes cognosceret, cui ut ille ait opiniones illæ quasi per somnum sopitæ suscitabantur. Ratione probat, quam Aristoteles 1. c. Poster. refert., quia si ante nescivissemus id quod inquirimus et scire desideramus, etiamsi inveniamus, non cognoscemus hoc esse quod quæsivimus; et id explicat servi fugitivi exemplo, quem nisi ante noverim, etiamsi apprehendam, non potero cognoscere.

Fallitur tamen Plato, et eum refellit optime D. Thomas 1. p. q. 84. art. 3. et deinceps 2. Contra gentes c. 83., Augustinus 1. Retract. c. 8. et 18., ubi suam sententiam retractat, Nyssenus 4. Contra Eunom. c. 7., Tertullianus lib. De anima c. 24., et optime Arnobius 2. Contra gentes non longe ab initio, Pererius lib. 3. c. 7., Fonseca 1. Metaph. c. 1. q. 4. sec. 2. Et probatur: tum, quia ut arguit Arnobius, si tantum reminiscendo sciremus, nemo unquam a veritate aberraret, nec essent tot scientiæ discrepantes, quia non reminisceremur nos scivisse id, quod revera nescivimus, et quod falsum est; tum quia recordamur ait Arnobius eorum, quæ in corpore gessimus ante 80 annos: ergo etiam possemus recordari eorum, quæ paulo antequam corpori uniretur anima sciebamus; tum quia quorum reminiscimur, ea cognoscimus aliquando scivisse; sed cum aliquid nunc discimus, non recordamur id nos scivisse, imo cognoscimus id nos ante nescivisse: ergo etc.; tum denique, quia ut optime argumentatur D. Thomas, experimur deficiente aliquo sensu non posse acquiri scientiam de obiectis illius sensus, ut habet Aristoteles 1. Poster. tex. 34. apud Zabarellam et Averroes 1. De partib. c. 5., ubi de æternis ait, nos pauca cognoscere, quia sensu illa non percipimus; at possemus reminisci etiam eorum obiectorum, si antea scivissemus. Adde, quod in lib. De anima ostendemus, animam rationalem non antea exstitisse quam corpori uniretur; et ita ruit fundamentum Platonis. Et ex his recte infert Henricus 1. p. summæ art. 1. q. 4. scientiam non esse nobis a natura inditam, licet potentia ad illas adipiscendas naturalis sit, quod argumento D. Thomæ evidenter probatur, et præterea ex eo, quia

quod naturaliter inditum est, non acquiritur labore et industria, et omnibus individuis eiusdem speciei æqualiter convenit id quod a natura est etc. Nec propterea deficit natura in necessariis; licet enim scientiam nobis non indiderit, dedit tamen instrumenta sufficientia ad illas adipiscendas, et licet natura det illa quæ necessaria sunt ad esse, ea tamen quæ solum ad bene esse sunt necessaria, industria *(humana)* relinquit acquirenda. Instrumenta, ut sensus etc., sunt a natura, scientia vero non est a natura.

Nec Platonis argumentum urget, nam ut recte Augustinus illo c. 7. Retrac., puer ille bene respondit, eo quod ex principiis per se notis paulatim per nccessariam et evidentem consequentiam deducebat conclusionem, et ita de novo addiscebat ille puer, ut Henricus loco cit. ad 4. inquit. Unde, si ab eodem puero eædem res quærerentur, non posset apte respondere, nisi a principiis incipiendo sensim ad conclusionem deduceretur; et addit Henricus, quod licet bene quis interrogetur de rebus sensibilibus quas non vidit, ut cæcus de colore, nunquam apte respondebit, et tamen si iudicium de rebus esset reminiscentia, æque reminisceretur harum rerum, ac illarum quas sensu perceperat. Ad rationem respondeo: solam apprehensionem *quid nominis* prædicati, et præter hanc *an sit* subiecti et principiorum, debere præcognosci ante cognitionem scientificam, ut supra diximus; his enim cognitis inferri potest conclusio per evidentem consequentiam, quam evidentem et veram esse cognoscimus, et ita antequam conclusionem inferamus, tantum scimus de illa conclusione, quantum sufficit ad illam inveniendam, scimus enim principia in quibus continetur conclusio. Sicut ergo, si quis non norit servum fugitivum in propria forma, sciat tamen sufficientia iudicia illius, tantum scit quantum ad illum inveniendum sufficit: ita etc.

Ut autem explicemus, qua ratione in nobis acquiratur scientia, prætermittenda est sententia Averrois cit. ab Henrico et Fonseca supra dicentis: unum esse intellectum omnium hominum, instructum omnibus scientiis, et qui nihil de novo addiscat; hominem vero tum demum scire aliquid, cum recte disponitur illius facultas cogitativa per phantasmata pertinentia ad hanc vel illam scientiam. Hæc enim manifeste sunt falsa; tum quia scientia sicut et omnis actus intellectus, est actus immanens et vitalis, qui fieri non potest ab aliqua causa externa: ergo nec ab intellectu assistente homini; tum quia experimur, nos cognoscere cum volumus; at si nostra

cognitio fieret ab intellectu assistente, non esset in nostra potestate positum cognoscere cum ita libitum est.

Existimo igitur, quod licet scientiæ omnes Adamo infusæ *(per manus)* tradi posteris potuerint, nihilominus etiam si infusæ non fuissent, vel postquam infusæ sunt periissent, adhuc possit a nobis scientia acquiri de novo, ut q. 1. proœmiali diximus hunc in modum. Ex principiis enim lumine naturæ notis, quæ sine ulla probatione eo ipso quod apprehenduntur sunt evidentes, ut supra disp. 2. q. 2. circa 3. diximus, per aliquam formulam argumentandi, quæ etiam lumine naturæ evidenter apparet vera, eo quod innitatur illis principiis *dici de omni*, ut in lib. Prior. explicavimus, deduci potest aliqua conclusio evidens et necessaria, et deinceps per huiusmodi conclusiones probatas sensim plures inferri possunt conclusiones, ut late Henricus loco cit. q. 5. Adde: quod per inductionem possumus cognoscere aliquid necessario convenire alicui, ut disp. præced. q. 1. ad secundum diximus, cum scilicet diuturna experientia cognovimus, semper hoc prædicatum huic subiecto convenire; huiusmodi autem cognitionem, quæ sensui innititur, magni faciendam esse docet Aristoteles 8. Phys. tex. 22., et addit 3. De generatione animalium c. 10. solum eatenus redendum[1] rationibus, quatenus sensui sunt conformes. Præterea: ad scientias comparandas plurimum confert præter ingenii bonitatem, moderata ac temperans vita, affectibus quantum fieri potest libera, a vitiis remota, ut bene Pererius lib. 1. c. 1. Illud tamen circa hoc notandum est, quod Henricus 1. p. summæ a. 1. q. 2. et deinceps vult, ad quamlibet veritatem cognoscendam requiri specialem Dei illustrationem; sed de hoc agunt Theologi 1. 2-æ q. 19. art. 1. An autem qui propria inventione aliquam scientiam acquirit, dici posset docere se ipsum, quærit Henricus ibi q. 4., et ait, non posse: quia inquit, docens est is, qui cum in se habeat scientiam, doceat alterum vel informet, quod non convenit ei qui scientiam de novo invenit; licet enim sit causa suæ scientiæ, non est tamen doctor sui, hæc enim duo diversa sunt.

[1] credendum

Suppono tertio: quod licet multæ veritates naturales (de supernaturalibus enim non agimus), naturaliter a nobis cognosci possint, nihilominus naturæ viribus res omnes naturales scire non possumus. Primum patet, quia intellectus habet vim naturalem intelligendi et cognoscendi res: ergo sicut omnipotentiæ connaturaliter debetur aliquis actus, ita potentiæ intellectivæ connatura-

liter debetur aliquis actus certus cognoscendi. Secundum est Henrici art. 3. q. 4., et patet, quia cognitio rerum omnium naturalium haberi non potest, nisi post longum tempus, diuturnum laborem, et magnam industriam hominis, qui boni est ingenii et iudicii, firmæ valetudinis, et qui magnam studendi commoditatem ac voluntatem stabilem prosequendi certa habeat, quæ omnia naturaliter in unum hominem convenire non possunt. Dices: homo naturaliter appetit scire omnia: ergo potest scire omnia. Deinde omnes veritates naturales sunt proportionatæ intellectui humano, et sunt intra latitudinem obiecti intellectus: ergo sciri possunt. Respondeo: si de appetitu elicitivo loquamur, possumus multa appetere etiam impossibilia huiusmodi appetitu, et quamvis naturalis appetitus sciendi (qui aliud non est, quam ipsa potentia naturalis privata bono quod dicitur appetere, ut primo Physicor. dicemus) sit omnium rerum, ex hoc tamen non sequitur,[1] intellectum quantum est ex se posse habere rerum omnium cognitionem naturalium, sed plurima esse impedimenta propter quæ nunquam possit scire omnia; ac proinde hæc impossibilitas sciendi omnia non est propter intrinsecum defectum potentiæ, sed ab extrinseco. Nec ex hoc sequitur, frustra esse hunc appetitum; satis enim est, si saltem per partes explicentur. Unde, sicut potentia visiva non est frustra, licet non videat omnia quæ posset videre, ita etc. An autem Deus et intelligentiæ possint cognosci naturaliter, et quomodo (de quo Fonseca 2. Metaph. c. 1. q. 2., Niphus ibi disp. 3.) alibi explicabitur. Aristoteles 1. de naturalium partibus[2] cap. ultimo, leviter a nobis attingi ait, et intellectum nostrum ita se habere ad illa, ut oculus vespertilionis ad lucem, idem ait 2. Metaph. tex. 1. Et confirmatur hæc secunda pars conclusionis ex illo cap. ultimo Aristotelis: nam cognitio nostra ex sensu ortum habet; at multas virtutes occultas rerum sensu non percipimus, et quamvis percipiamus, causam tamen cognoscere non valemus, ut: cur remora navem sistat, magnes ad polum vertat ferrum, rhabarbarum solam choleram expellat: ergo etc. Dixi: naturæ viribus, Deus enim posset rerum omnium scientiam infundere, ut Christo Domino et Adamo infudisse probant Theologi. Hanc autem in rerum cognitione difficultatem non solum ab enumeratis impedmentis, sed etiam ab ipsa rerum abstrusa, a sensibus remota natura, et ex imbecillitate nostri intellectus oriri, late ostendit Fonseca loco cit. q. 1. et citati ab illo, Niphus ibi disp. 2., Iandunus q. 3.

[1] tantum sequitur,

[2] De partibus animalium

Quærunt aliqui: an cognitio nostra de rebus sit perfecta? Equidem existimo, aliquas propositiones perfectissime posse a nobis cognosci, ut prima principia et conclusiones deductas ex illis evidenter, sciri perfectissime, quia nihil deest tali cognitioni ad perfectissimam cognitionem, ut ex cognitionibus [1] scientiæ perfectæ constat; qui enim negant cognitionem nostram de rebus esse perfectam, solum volunt, nullum esse subiectivo [2] conclusionis demonstratæ, cuius omnes causas et principia perfecte cognoscamus, quod verissimum est, licet de tali subiecto perfectissime sciamus, quod passio quam de ipso demonstramus, illi conveniat. Et simili modo solvenda est illa quæstio quam disp. 2. q. 2. in fine reiecimus, an scilicet ad perfectam rei cognitionem necessaria sit cognitio omnium causarum, de quo late Pererius lib. 3. c. 5., Toletus 1. Phys. q. 4., Conimbricenses 1. Phys. c. 1. q. 1. Certum enim est, ad perfectam cognitionem alicuius conclusionis esse necessarium [3] cognoscere omnes causas subiecti conclusionis, sed sufficit habere præmissas varias [4] ex quibus deducatur conclusio. Ut vero subiecti ipsius conclusionis tota quasi cognoscibilitas exhauriatur ita ut omnes proprietates, omnia principia, et denique quidquid ad illud pertinet sciatur, necesse est omnes causas talis subiecti cognoscere; sed talem cognitionem in hac vita nullam habemus, nam saltem causarum universalium, ut Dei, cœlorum etc., a quibus tamen res inferiores pendent, ut recte Aristoteles 12. Metaph. tex. 38. perfectam cognitionem in hac vita habere non possumus. Ex quo apparet, non esse adeo efficax argumentum Aristotelis quo probat 1. Phys. tex. 35., 2. Metaph. tex. 15., non esse infinita principia rerum universalium, quia inquit sequeretur, nos nullam habere posse scientiam, siquidem res non potest scientifice cognosci, nisi eius principia cognoscamus.

[1] conditionibus
[2] subjectum
[3] non esse necessarium
[4] veras

His positis, duo sunt in hac quæstione explicanda, primum est: an scientia actualis sit tota demonstratio, vel potius solius conclusionis demonstratæ assensus; secundum est: qualis debeat esse cognitio intellectus ad hoc, ut scientiæ nomen mereatur?

Circa primum existimant aliqui, actualem scientiam esse integram demostrationem, constantem præmissis et conclusione. Probatur primo ex Aristotele 1. Poster. tex. 8., ubi scire ait est, habere demonstrationem; et 2. Poster. tex. 100. apud Zabarellam demonstrationem, et scientiam demonstrativam, ait esse idem; et denique tex. 9. 1. Poster. ait, demonstrativam scientiam constare ex veris,

primis etc.: ergo sola integra etc. Secundo ratione: tum, quia scire est, rem per causam cognoscere; at non in solo assensu conclusionis, sed in ipsa demonstratione integra habetur cognitio rei per causam: ergo; tum, quia conclusio demonstrationis per se evidens non est: ergo cognosci debet per aliquod medium; at cognitio alicuius per medium non habetur, nisi in ipso syllogismo: ergo integer syllogismus demonstrativus est scientia actualis. Et hæc est sententia Aureoli, qui in Prolog. q.: An heologia sit unus habitus art. 1. in fine ait, actum scientiæ esse cognitionem conclusionis et præmissarum simul; putat enim, ut in lib. Prior. diximus, eodem actu nos assentiri conclusioni et præmissis, et probat, quia per actum scientiæ cognoscimus, hoc esse propter illud: ergo etc.

Dicendum tamen est, scientiam actualem esse assensum solius conclusionis demonstratæ, quamvis syllogismus demonstrativus essentialiter includat et assensum præmissarum, et conclusionis, sicut quilibet alius syllogismus, ut in lib. Prior ostendimus. Hæc conclusio est Gregorii, q. 1. Prolog. art. 3. in fine, et latius q. 3. art. 1. concl. 2., Soncinatis 6. Metaph. q. 10. concl. 4., ubi solum habitum conclusionis ait esse scientificum. Idem Aristoteles 1. Poster. tex. 44., ubi ex eo probat demonstrationem syllogismi debere constare præmissis necessariis, quia demonstrativa scientia constat necessariis: ergo scientiam demonstrativam distinguit a syllogismo demonstrativo; sed syllogismus etc. Item communiter authores, cum aiunt, demonstrationem generare scientiam. Confirmatur ex Aristotele, qui cap. de Qualitate, scientiam ponit in prædicamento qualitatis: ergo existimat, scientiam esse ens per se; at integer syllogismus non est unum ens per se vel una essentia, ut disp. 1. Prior. q. 1. ostendimus. Ratione probatur: quia actus scientiæ est ille solus, qui generat habitum scientiæ; sed habitum scientiæ non generat assensus præmissarum, sed solus assensus conclusionis: ergo. Minor probatur: nam præmissæ frequentissime sunt principia nota lumine naturæ, ac proinde ad illarum assensum solo habitu principiorum inclinamur. Adde: quod si actus scientiæ esset assensus præmissarum et conclusionis, etiam habitus scientiæ esset habitus principiorum et conclusionis, quod falsum esse disp. sequenti ostendemus. Deinde, etiamsi primus actus quo assentimur certo et evidenter alicui conclusioni, exigeret præsentem assensum præmissarum (quod tamen necessarium non esse, diximus loco citato lib. Prior. q. 2. circa secundum),

adhuc tamen posteriores actus non exigerent talem assensum, ut ibidem ostendimus exemplo mathematicarum demonstrationum; ubi etiam rationem a priori huius rei dedimus, quia scilicet evidens memoria, licet confusa de medio iam ante invento sufficienter potest determinare intellectum, ut certo et evidenter assentiatur conclusioni: ergo potest esse actus scientiæ, absque assensu actuali præmissarum. Quod si authores interdum demonstrationem vocant scientiam, id fit quia demonstratio constat conclusione etiam tanquam parte essentiali, ac proinde, cum assensus conclusionis sit scientia, demonstratio revera erit scientia, non secundum omnia quæ includit, sed secundum aliquam partem essentialem, scilicet conclusionem, cuius assensus est formaliter scientia; atque ita huiusmodi locutiones metonymicæ sunt.

Et hoc modo intelligi debet Aristoteles locis citatis pro prima sententia, nam illo tex. 8. solum ait, nos habere scientiam, cum habemus demonstrationem, nam qui habet demonstrationem, assentitur evidenter conclusioni; tex. 100. solum docet, demonstrationem non esse aliquid diversuma scientia demonstrativa, quia demonstratio essentialiter includit conclusionem, ac proinde solum distinguitur ab illa tanquam includens ab incluso; tex. 9. solum vult, conclusionem cientificams debere deduci ex præmissis veris, primis, immediatis etc. Ad rationem respondeo: assensus conclusionis non est scientificus, nisi ad illum eliciendum determinatus sit aliquando intellectus per præmissas quæ sunt causæ assentiendi conclusioni, et hoc solum convincit argumentum. Ad argumentum Aureoli respondeo: per actum scientificum solum cognoscimus evidenter prædicatum inesse subiecto, ut hominem esse risibilem, non vero propter quid insit, ut disp. præced. q. 1. diximus. Quod autem dicitur, scientiam esse cognitionem per causam etc., solum sensus est, ut iam diximus: ad assensum conclusionis determinari intellectum per assensum præmissarum.

Circa secundum dico primo: scientia actualis debet esse cognitio iudicativa ex præmissis deducta. Probatur: nam per illud: cognitio, differt a scientia habituali; per illud: iudicativa, a cognitione quæ est in prima operatione intellectus; per illud: ex præmissis, a cognitione principiorum. Confirmatur ex definitione scientiæ tradita ab Aristotele, ut scire est, rem per etc.

Dico secundo: scientia debet esse cognitio certa. Antequam probetur conclusio, explicandum est quid sit certitudo. Certitudo

igitur non est negatio formidinis patet, nam si esset huiusmodi negatio, una scientia non esset certior altera, siquidem omnes scientiæ excludunt formidinem. Est ergo certitudo prædicatum aliquod positivum, et ideo potest una scientia ex ratione sua specifica habere maiorem certitudinem, quam altera. Unde cognitio Dei et Angelorum clarior et evidentior est, atque nostra etiam certior de rebus naturalibus, quam sit necessaria;[1] imo ait Henricus, eandem conclusionem certius cognosci posse scientifice ab ingenioso et qui iam habitum acquisivit, quam ab alio; et q. 5. ait, propter varias dispositiones hominum non omnes esse aptos æque certo eandem rem cognoscere, cum alii sint hebetiores, et ad res penetrandas minus apti, sive id oriatur propter variam corporis dispositionem, sive ex maiori aut minori perfectione individuali ipsius animæ; eodem loco ostendit Henricus q. 6. non omnia obiecta posse æquali certitudine cognosci, quod et Aristoteles frequenter habet in Ethicis. Deinde certitudo, quamvis firmam intellectus adhæsionem includat, ut habet Aristoteles sec. 30. Probl. q. 13., ubi scientiam ait firmare animam, et ex temeraria agitatione ad tranquillitatem ducere, quod etiam habet 7. Phys. tex. 20., tamen ut recte Molina 1. p. q. 1. art. 5., non est sola firma adhæsio intellectus ad obiectum, ut quidam colligunt ex D. Thoma cit. a Molina; et ratio est: quia potest intellectus firmissime adhærere erroribus ex imperio voluntatis, quia scilicet voluntas per affectum facit ut intellectus consideret rationes ad assensum, nec permittat considerare ea quæ ad dissensum inducerent, in quo actu consistit pertinacia, qua aliqui firmius adhærent errori, quam alii veritati, licet nullam habeant certitudinem, ut optime docet Aristoteles 7. Ethic. c. 3.; et hæc vocatur certitudo ex parte subiecti, de qua certitudine ait Soto q. 8. non valere hanc consequentiam: est assensus certus; ergo verus.

[1] immaterialium

Certitudo igitur est firma et infallibilis adhæsio intellectus ad aliquod obiectum, ita ut hæc firmitas et infallibilitas proveniat ex obiecto, seu ex proprio modo cognitionis, seu ex medio et motivo infallibili per quod determinatur intellectus ad cognitionem, et ideo, licet cognitio sit verissima, et quantum est ex se infallibilis, si tamen ex modo cognoscendi fallibili sit, seu quod idem est, possit illi subesse falsum, ut si assentiar dari materiam primam eo quod aliquem philosophum sic affirmantem audio, cognitio non est certa. Et quidem si de certitudine actus in universum sit sermo, potest

aliquis actus certissimus esse, quamvis nos non possimus cognoscere illum actum habere veram certitudinem et non solum apparentem, siquidem actus fidei supernaturalis quem elicimus, certissimus est, et tamen non cognoscimus, etiam cum elicimus talem actum, illum esse verum actum fidei supernaturalis, et non solum credulitatem. Licet enim probabiliter coniiciamus, nos elicere actum fidei cum assentimur sine ulla formidine rebus quæ probantur evidenter esse credibiles et credendæ etc., nunquam tamen possumus scire sine revelatione, an eliciamus actum fidei divinæ, ac proinde ex motivo supernaturali a quo habet actus fidei suam certitudinem. Si tamen de certitudine naturali sit sermo, nunquam possumus habere talem certitudinem, nisi vel cognoscamus rem clare ut est in se per sensum aut apprehensionem terminorum, vel ex clare cognitis per evidentem consequentiam deducamus; et ita nulla est certitudo naturalis sine evidentia, nisi alicui certitudini supernaturali innitatur, ut innituntur conclusiones theologicæ; quid autem sit hæc evidentia, mox dicemus. Iam ergo probatur conclusio: tum quia ut recte Aristoteles 1. Poster. tex. 7., 2. Poster. tex. 48. et alibi, tunc scimus, cum cognoscimus rem aliter se habere non posse; tum quia si scientia non esset certa, non posset distingui ab opinione. Et ratio a priori est, quam adfert Henricus 1. p. summæ art. 2. q. 1.: nam prima principia certo et evidenter cognoscimus ex terminis, et ex illis mediate vel immediate deducitur conclusio scientifica ut supra diximus, per syllogismum quem evidenter concludere lumine naturæ cognoscimus: ergo talis assensus debet esse certus.

Dico tertio: evidentia secundum Aristotelem est de ratione scientiæ; quod antequam probemus, sciendum est, quid sit evidentia iudicii intellectus. Est ergo nihil aliud quam clara cognitio veritatis alicuius vel per sensum, vel apprehensione terminorum, vel ex necessaria deductione. Hæc autem claritas est lumen intellectus, quo mediante ita cognoscitur res, uti dicetur[1] non posse aliter se habere, quam prout cognoscitur. Sicut ergo actus visionis lippi non clare, sed quadam caligine repræsentat colores quos oculus sanus clare repræsentat, ita iudicium evidens clare et manifeste ostendit, ita rem se habere ut cognoscitur, quod non habet iudicium inevidens. Verum hæ omnes expositiones metaphoricæ sunt, nec explicant in quo consistat illa claritas; melius ergo et facilius hunc in modum explicari potest, ut illa cognitio dicatur

[1] ut judicetur

clara et evidens, per quam ita res cognoscitur, ut quamdiu animus advertit ad illa motiva et media, quæ prius illum induxerunt ad assensum, nullis rationibus occurrentibus possit contrarium iudicare, sed saltem quoad specificationem necessario sit determinatus ad talem assensum. Quod, quia non est in actu fidei divinæ, vel opinionis (potest enim quis, etiamsi consideret omnia motiva per quæ inductus est ad fidem, nihilominus dissentire rebus fidei), ideò actus fidei non est evidens. Et hoc innuit Valentia 1. p. q. 1. punct. 3. initio, ubi sic habet: illud evidens dicitur, cui dissentiri non possumus perceptis vocabulis et rationibus quæ movent ad assentiendum, ut docet D. Thomas 2. 2. q. 1. art. 4., hæc ille. Cognitio autem hoc modo tendens in obiectum, dicitur evidens per metaphoram sumptam a visu; sicut enim oculus, posita debita dispositione obiecti et organi, medii etc., necessario videt: ita intellectus, saltem quo ad specificationem, necessitatur ad actum qui dicitur evidens, si considerentur rationes quæ antea ad talem assensum movebant. Et ex hac evidentia nascitur certitudo et firmitas in actibus naturalibus, per quam ita intellectus adhæret obiecto, ut non possit producere actum contrarium, seu dissensum. Ex quibus patet, hanc evidentiam et certitudinem esse prædicatum essentiale actus, et non accidentale. Probatur: nam si evidentia non est essentialis actui, aliud esse non potest quam intensio ipsius; at hæc non est, siquidem actus erroris et opinionis potest esse intensissimus, tamen non erit evidens, sicut et actus scientiæ potest esse valde remissus, nihilominus erit evidens; et eadem ratione actus fidei intensior esse potest, quam actus scientiæ, et tamen non erit evidens. Præterea, si evidentia et certitudo non sunt essentialia prædicata actus scientifici, erunt accidentia illius: ergo scientia, distincta ab opinione, includens certitudinem et evidentiam, erit aggregatum per accidens ex subiecto et tali accidenti, et ita non ponetur in prædicamento actus scientiæ; per eandem igitur entitatem actus quo cognoscimus rem, cognoscimus certo et evidenter, ac proinde certitudo et evidentia actus distinguitur ab actu scientiæ ex natura rei.

Dices: multi suis erroribus ita adhærent, ut se clarissime et evidenter cognoscere dicant id quod asserunt, et notat Aristoteles illo 7. Ethic. c. 3.: ergo fieri potest, ut quis non habens evidentiam, et nec consequenter certitudinem quæ ex illa nascitur, sed potius pertinaciam, existimet se habere evidentiam; qua igitur ratione

discerni potest, habeat-ne quis revera evidentiam, an solum putet se habere? Respondeo: sicut somnians videtur sibi videre, cum tamen revera non videat, et plurimum differt claritas qua vigilans cognoscit se videre aliquid, et illa quam putat se habere dormiens: ita multum differt claritas quam habet qui scit ita rem esse, et eius qui putat se scire et clare cognoscere, quod revera non cognoscit clare. Et sicut non potest quis percipere differentiam inter claritatem vigilantis et dormientis, et tamen qui vigilat, nisi sit amens, clare cognoscit se vigilantem operare, quod etsi existime etiam sæpe cum dormit, revera tamen decipitur: ita non potest quis distinguere inter evidentiam veram et fictam, nisi utramque sit expertus. Signa tamen aliqua esse possunt veræ evidentiæ, nam qui habet veram evidentiam, formidare non potest nec vel leviter dubitare, quamvis totum mundum contrarium dicere audiat, ut si totus mundus negaret, totum esse maius sua parte etc.; at vero, qui non habet evidentiam, potest, maxime si plurimi docti viri contrarium sentiant, formidare, licet consideret actu omnes rationes quibus ad assentiendum inductus est. Præterea, qui veram habet evidentiam, non potest dissentiri quamdiu considerat motiva propter quæ est assensus; at potest is qui solum videtur sibi habere evidentiam, experiri enim poterit talis in seipso, quod si valde bene sit affectus erga contrariam sententiam, et ex illa speret maximum emolumentum etc., posse se mutare sententiam.

His positis probatur conclusio: nam scientia ex Aristotele debet esse certa; at nulla potest esse certitudo, quæ non[1] innitatur alicui cognitioni sine evidentia: ergo cum Aristoteles cognitionem supernaturalis fidei non cognoverit, nullam agnovit scientiam, nisi evidentem; et ratio a priori est eadem quæ conclusionis præcedentis. Nam ex Aristotele id quod scimus, vel probari debet per immediata, vel per evidentem consequentiam deductam ex immediatis; sed omnis conclusio quæ per evidentem consequentiam deducitur ex immediatis, vel evidenter probatis per immediata, est evidens. Ex his patet, quod licet *(Canus)* 2. De locis theolog c. 2. velit, Theologiam esse perfectam scientiam qualem Aristoteles hic definivit, ac proinde neget evidentiam esse de ratione scientiæ, rectius tamen Scotus q. 3. Prologi Sentent., Durandus, Mayronis q. 2., Gregorius 1., Caietanus 1. p. q. 1. art. 2., Valentia 1. p. q. 1. punct. 1. D. Thomas 1. 2-dæ q. 6., 7. art. 3. et 2-da 2-dæ q. 1. a. 5. scientiam docent debere esse evidentem, et ita theolo-

[1] Dele: non

giam dici scientiam, quia in certitudine similis est scientiæ, non vero quod habeat omnes conditiones scientiæ. Dices: prædicata essentialia rei consistunt in indivisibili: ergo non possunt intendi; at certitudo et evidentia intendi possunt, siquidem unus actus certior est altero: ergo non sunt essentialia. Respondeo ut disp. de differ. q. 1. diximus, essentia consistit in indivisibili, quia nullum prædicatum essentiale potest addi rei sine eius corruptione, intendi tamen possunt et remitti omnia prædicata essentialia quando res ipsa, cuius sunt prædicata, intenditur. Ex his etiam patet, certitudinem et evidentiam non convenire proprie scientiæ habituali sed solum actuali, et habitum solum dici certum, quia inclinat ad actus certos et evidentes.

Dico quarto et ultimo: scientia debet esse vera; tum quia non posset esse certa et evidens, nisi esset vera; tum quia præmissæ demonstrationis per quas generatur scientia, debent esse veræ, utpote cum sint vel immediatæ propositiones, vel evidenter ex illis deductæ: ergo et conclusio demonstrationis, quæ est scientia, cum in bona consequentia ex veris non sequitur nisi verum. Et quamvis omnes scientiae debeant esse veræ, recte tamen ait Caietanus 1. p. q. 19. art. 1. veritatem non esse prædicatum essentiale scientiæ, sicut nec ullius cognitionis; tum quia omnia prædicata essentialia rei intenduntur et remittuntur cum res intenditur; sed veritas propositionis intendi non potest nec remitti quantumvis intendatur cognitio, siquidem ut recte Ferrariensis 1. Contra gent. c. 13., veritas consistit in omnimoda adæquatione actus cum re seu obiecto; tum quia si veritas est prædicatum essentiale scientiæ: ergo est differentia per se divisiva cognitionis, nam prædicata quæ sunt essentialia inferioribus et non superioribus, debent esse differentiæ divisivæ superiorum; sed veritas non est differentia per se divisiva cognitionis: ergo non est prædicatum essentiale scientiæ, quæ continetur sub genere cognitionis. Minor probatur: nam quoties aliquod prædicatum invenitur cum genere non constituens distinctam speciem ab iis, quæ sub illo genere non participant illam differentiam, illud prædicatum non est differentia essentialis generis; sed veritas ita se habet, siquidem potest eadem cognitio manere et fieri ex vera falsa, ut habet Aristoteles in cap. de substantia, ut si dicam: Socrates sedet, illo sedente vera est propositio, et tamen si duret hæc cognitio eadem numero, usquedum Socrates surgat, falsa erit: ergo eadem numero, ac proinde

specie cognitio, potest successive vera et falsa esse. Respondent aliqui: mutari tunc cognitionem, quia pro illo tempore quo Socrates non sedet, affirmatur sedere, cum tamen antea, cum propositio vera esset, solum affirmaretur sedere Socrates pro illo tempore, quo sedebat. Contra: quia hic assensus: Socrates sedet, non dicit sessionem præsentem in hac vel illa hora, sed solum sessionem præsentem sive in hac sive in illa hora, nam si simul percipe-retur illo actu diversitas temporis, bene dicerent adversarii muta-tum esse iudicium, ut si iudicaremus: Socrates hora hac sedet 9. Et hæ tres conditiones sufficientes sunt ad scientiam actualem.

QUAESTIO SECUNDA.

Qualia sint obiecta et subiecta scientiae.

Quæstione secunda procemiali explicavimus [1] inter obiectum et subiectum scientiæ, ex quibus certum est: id omne esse obie ctum [2] scientiæ actualis, quod est subiectum in conclusione demon-strata; id vero esse obiectum actus scientifici per quem assentimu-demonstratæ conclusioni, quod per huiusmodi actum cognoscitur. Id præter Durandum et Bannez et alios illa q. 2. citatos, docet et Valentia 1. p. columna 4.: obiectum scientiæ, ait, si proprie loqui velimus, sunt conclusiones cognitæ; subiectum vero id, de quo aliquid cognoscitur, quod optime explicat Durandus citatus q. 2. procemiali. Idem docet Occam et Gabriel. q. 9. Prolog., Major in 3. dist. 13. q. 3., ubi agens de obiecto fidei ait, simi-lem esse hanc quæstionem ei, quæ tractari solet de obiecto scien-tiarum, postea conclusione prima docet, obiectum fidei esse tam complexa quam incomplexa, quia id omne est actus obiectum, ad quod terminatur actus; hoc enim est ait obiectum actus, ut ex vi vocis constat, in quod actus tendit et in quo terminatur. Et Gregorius q. 1. Prolog. art. 1. conc. 3., significatum totale, inquit, est obiectum scientiæ; et ita obiectum Theologiæ esse id totum, quod significatur per demonstratas conclusiones in Theologia. Probat: quia idem est obiectum scientiæ et assensus scientialis; sed obiectum assensus scientialis est significatum conclusionis: ergo; et q. 4. Prologi art. 1. (quod etiam q. 5. art. 3. initio habet) subiectum ait cuiusvis scientiæ in particulari, est subiectum con-clusionis; subiectum vero totalis scientiæ non est unum, sed plura,

[1] Adde: discrimen

[2] subjectum

sicut etiam sunt plura obiecta. Quia tamen ait, talia subiecta habent ordinem inter se, eo quod subiectum unius scientiæ partialis, est principium, pars, passio, etc. subiecti alterius scientiæ partialis: ideo unum est subiectum scientiæ totalis per attributionem, et ab hac unitate ait, sumi unitatem totalis scientiæ, quam doctrinam art. 2. applicat ad subiectum Theologiæ; demum unum esse subiectum principale, scilicet Deum, multa vero particularia. Et illa q. 4. art. 1. præclare refellit Scotum, qui vult subiectum scientiæ totalis illud esse, quod continet omnes veritates illius scientiæ, de quo et Valentia loco cit. column. 42.

Et ex his constat, quod sit subiectum scientiæ habitualis et actualis, quia ut recte Occam et Gabriel. q. 8. Prologi, habitus immediate involvant [1] ad actus, et nonnisi mediante actu, ad obiecta; et Gregorius q. 7. Prolog. in secunda probatione conclusionis 2-æ, nihil aliud inquit est obiectum habitus, quam quod fuit obiectum actus, habitus enim non est aliud, quam inclinatio ad actus similes iis ex quibus gignitur; idem Major loco cit. concl. 2., ubi omnino idem est ait, obiectum habitus et actus. Ex his constat, recte a Gregorio q. 1. Prologi refutari Occamum, qui vult obiectum scientiæ esse ipsam propositionem demonstratam, et non id quod per propositionem cognoscitur, quia inquit Occam, id solum scitur, quod verum est; sed solum propositio est vera: ergo; deinde id scitur, cui assentimur et quod demonstratur; sed solis propositionibus assentimur, et sola conclusio demonstratur: ergo; et hanc sententiam late defendit Olhot [2] in Conferentiis art. 1. Hos tamen recte impugnat Gregorius; nam id scitur, quod per actum scientificum cognoscitur; sed rem significatam per conclusionem cognoscimus, cum assentimur conclusioni demonstratæ: ergo. Confirmatur: nam qui cognoscit triangulum habere tres etc., non cognoscit hanc conclusionem per actum reflexum, sed solum rem significatam per talem propositionem: ergo. Nec argumenta Occami urgent, nam id solum scitur, quod per enunciationem veram potest significari, ac proinde quod ab enunciatione formaliter vera denominatione extrinseca verum dicitur. Præterea, assentimur proprie loquendo ei, quod significatur per propositionem, nec alia ratione dicimur assentiri propositioni, nisi quia assentimur ei quod significat propositio. Similiter conclusio demonstratur, quia ostenditur, id quod significat prædicatum conclusionis inesse ei, quod significat subiectum eiusdem. Ex his iam facile est concludere, quod cum propositiones

[1] inclinant

[2] Holkot Rob., O. P. † 1349. Oxoniæ.

contingentes, ut tales, non possint esse conclusiones demonstrationis ex Aristotele 7. Metaph. tex. 53., 6. Ethic. c. 3., nec posse esse obiectum scientiæ actualis, et hoc vult Aristoteles cum 6. Ethic. ait, de ente per accidens non dari scientiam; vocat enim ens per accidens, propositionem contingentem, ut recte ibi D. Thomas. Nam alias quoties passio demonstratur de subiecto, ut: omne corpus naturale est quantum etc., obiectum scientiæ actualis est aggregatum ex substantia et accidente, ac proinde ens per accidens; quia tamen necessaria est connexio prædicati cum subiecto, ac proinde propositio in qua tale prædicatum subiecto attribuitur non est contingens sed necessaria, ideo sciri potest. Et eodem modo explicari debet id quod Aristoteles ait 1. Poster. tex. 44. et 54., ubi id quod per accidens inest, ait infertur,[1] quia non necessario inest, et 11. Metaph. sum. 3. c. 2., ubi ait, de accidente non esse scientiam; intelligit enim per accidens connexa illa quæ contingenter sunt connexa, ac proinde solum vult, propositionem contingentem non posse demonstrari, sed solam necessariam vel simpliciter, vel ex hypothesi et ut plurimum. Nam ut disp. 2. q. 4. dicto 2. ostendimus, ea quæ sunt ut plurimum, demonstrari possunt, et ex suppositione quod antecedens sit verum, necessario infertur propositio quæ absolute loquendo contingens est. Dixi propositionem contingentem non esse obiectum scientiæ, potest enim esse subiectum, siquidem de propositione contingenti tanquam de subiecto demonstrari potest quod aliter se habere possit, ita ut subiectum conclusionis demonstratæ sit propositio contingens, ut v. g. si demonstraremus hanc propositionem: Petrus currit, esse contingentem; et hæc de obiecto scientiæ actualis.

[1] non infertur,

De subiecto vero scientiæ potest esse controversia: quale nam debeat et possit esse subiectum scientiæ actualis.

In qua re dico primo: non ens potest esse subiectum scientiæ; ita Gregorius q. 1. Prolog. ad 1., licet Hervæus 1. p. summæ art. 3. q. 1. contrarium velit. Probatur: quia possumus certo et evidenter probare: chimæram esse figmentum, esse aliquod impossibile, non posse produci a Deo, habere talem vel talem proprietatem, aut saltem secundum adversarios scire possumus, non ens non posse sciri, cuius conclusionis subiectum est non ens: ergo etc. Cum autem docet Aristoteles, non ens nesciri, per non ens intelligit propositionem falsam, ut ostendimus supra disp. 2. q. 3. dict. 1.

Dico secundo: ens rationis potest subiectum esse scientiæ.

Probatur: nam certò et evidenter ostendi potest, ens rationis non haberi nisi obiectivum in intellectu, non habere causam physicam a qua realiter producatur etc. Ex quo apparet: falli eos qui volunt de solo enti reali tanquam subiecto dari scientiam, eo quod Aristoteles dicat, de subiecto scientiæ præcognoscendum esse quod est, id est quod existat. Hoc enim non urget, nam ut disp. 2. q. 2. circa 3. dicto 2. ostendimus, non exigit Aristoteles præcognitionem realis existentiæ subiecti, sed talis existentiæ, qualem requirit prædicatum. Quod si aliquando dicat Aristoteles: scientias agere de ente reali, solum vult, tres illas scientias totales, Physicam scilicet, Metaphysicam et Mathematicam, habere pro subiecto principali aliquod ens reale, quod verissimum est.

Dico tertio: ens curruptibile in actu signato, seu quod idem est, essentia et natura rei corruptibilis in universali, potest esse subiectum scientiæ, et ita dari potest scientia de corruptibilibus, quia scilicet probari potest aliquod prædicatum necessario illis convenire; ita Conimbricenses q. 2. procemi in Physic. art. 4. ad. 1., Pererius lib. 2. c. 3. ad 6. Hæc tamen conclusio non ita intelligitur, quasi probari posset aliquod prædicatum quoad actualem existentiam necessario convenire tali subiecto; cum enim res corruptibiles non necessario existant realiter, de illis absolute loquendo nullum prædicatum potest probari, quod necessario conveniat quoad actualem existentiam. Dixi: absolute loquendo, quia ex suppositione quod existat talis vel talis res corruptibilis, v. g. homo, ostendi potest illi convenire aliquod prædicatum actualiter existens v. g.: risibilitas. Solum ergo sensus conlusionis est, posse de re corruptibili in communi ostendi, quod illi necessario conveniat hoc vel illud prædicatum, ut quod homo sit risibilis, in qua propositione verbum *est,* non significat realem existentiam, ut in lib. Periher. diximus, et ideo sensus huius propositionis solum est, quod existente homine, necessario existere debeat risibilitas, et quod intellecto homine, intelligatur principium cui necessario sit annexum tale prædicatum.

Iam ergo probatur conclusio: nam in philosophia naturali multa demonstrantur de corpore corruptibili, ut: quod omne corruptibile constet contrariis, habeat principia, materiam et formam; ergo etc. Respondent aliqui: res naturales in universali esse incorruptibiles, et solum per accidens corrumpi in singularibus, ac proinde solum hæc est de rebus corruptibilibus, in universali est de incorruptibilibus. Contra est: nam esse corruptibile non est aliud, quam posse amit-

tere existentiam: ergo cum universalia non habeant aliam existentiam, quam singularium, si hæc corrumpi possunt, etiam universalia poterunt corrumpi, quia corruptis singularibus etiam universalia corrumpuntur, ut ait Aristoteles c. de substantia: corruptis substantiis etc. Ratio a priori est: quia propositiones, in quibus de re corruptibili in communi affirmantur aliqua prædicata essentialia vel passiones necessario connexæ, ita veræ sunt, ut non possint esse falsæ: ergo poterunt illæ propositiones esse conclusiones demonstrationis. Antecedens probatur: nam hæ propositiones non significant rei corruptibili convenire illud prædicatum actu existens, sed tantum significant ita convenire tale prædicatum rei corruptibili, ut si illa existat, etiam prædicatum actu existens illi insit, si autem non existat sed tantum concipiatur, semper intelligi debere tale prædicatum essentiale, vel certe principium talis passionis. Obiicies: Aristoteles negat dari scientiam de corruptibilibus 6. Ethic. c. 3., 5. Metaph. tex. 53. Respondeo: solum vult Aristoteles, illas propositiones posse demonstrari quæ aliter se habere non possunt, quas etiam vocat æternas (ut disp. 2. de Universalib. q. 4. dicto 2. ostendimus), hoc est semper veras, sive subiectum existat sive non existat; ac proinde recte Gregorius q. 1. Prolog. art. 1. ad secundum docet, idem esse scientiam esse de rebus æternis et incorruptibilibus, quod esse de necessariis non contingentibus, quia obiectum propositionis necessariæ incorruptibile est et æternum, quia necessario convenit prædicatum subiecto. Aristoteles ergo hoc solum docet, quod conclusio demonstrata non possit esse corruptibilis, id est non possit esse falsa, qui modus loquendi ex eo ortus est, quia ut dicto 1. dicebamus, Aristoteles propositionem falsam vocat non ens. Dici etiam posset, quod cum scientia dicitur esse de incorruptibilibus, solum sensus sit: subiectum scientiæ, de quo scilicet immediate probatur aliquid, debere esse incorruptibile, id est universale. Universalia enim incorruptibilia dicuntur, ut disp. 2. de Universalib. q. 5. dub. 4. in fine ex D. Thoma 1. p. q. 86. art. 3. diximus, et ita exponit Toletus q. 1. procemiali in Physicam ad 2-dum. Prima tamen expositio est melior.

Dico quarto: singularia corruptibilia, seu quod idem est corruptibilia in actu exercito, non possunt esse subiectum immediatum scientiæ, nisi ex suppositione; possunt tamen esse subiectum mediatum. Dixi: singularia, nam de ratione individuali seu singulari in actu signato haberi potest aliqua scientia, ut: quod sola

ratione distinguatur a natura, quod non sit prædicatum essentiale etc. Dixi: corruptibilia, nam de incorruptibili, ut de Deo, immediate demonstrari possunt attributa. Iam ergo prima pars conclusionis probatur ex Aristotele, qui 1. Poster. tex. 62. et 65. et locis citatis de Universalibus disp. 2. q. 2. docet: scientiam esse tantum universalium; et 13. Metaph. c. ultimo ait, non fieri demonstrationem, quod hic triangulus habeat tres angulos[1] duobus rectis, sed quod omnis triangulus habeat tres etc. Ratio est: nam nihil possumus demonstrare de singularibus corruptibilibus, ergo[2] immediate demonstrari non posset de natura communi vel de singularitate in communi. Licet enim ex qualibet differentia individuali nascerentur aliquæ passiones necessario connexæ individuo, illas tamen non cognosceremus, sicut nec ipsam differentiam individualem possumus disctincte concipere, sed tantum explicamus illam per collectionem accidentium, et ita omnia quæ de individuis immediate cognoscimus, sunt prædicata contingentia, nec cognoscimus accidentia convenientia individuo quatenus habet talem differentiam individualem, ut in simili etiam de definitione diximus. Dixi: nisi ex suppositione, nam suppositis iis quæ Deus revelavit, necessario et evidenter probari potest aliquod prædicatum de aliquo individuo, quomodo multa probant Theologi de Christo Domino; imo etiam propositiones contingentes demonstrari possunt ex suppositione revelationis divinæ, ex qua per evidentem consequentiam infertur aliqua propositio contingens, quæ sit infallibilis veritatis, ut futurum diem iudicii etc. Sed huiusmodi scientia est solum ex suppositione, et non absolute scientia. Secunda pars conclusionis est Aristotelis 1. Poster. tex. 160. et tex. 170., ubi admittit demonstrationem particularem; et probatur: nam de singularibus demonstrari possunt mediate omnia, quæ immediate demonstrantur de specie, et ratio est: quia omnia prædicata quæ necessario conveniunt generi et speciei, necessario conveniunt individuis eiusdem speciei, et ita de illis possunt demonstrari. Licet enim singularia sint corruptibilia secundum existentiam, quemadmodum etiam universalia in ipsis singularibus, tamen secundum esse possibile sunt perpetua, et ita prædicata essentiala etc. necessario sunt illi connexa; consequenter propositiones singulares sunt necessariæ: ergo per syllogismum evidentem et certum probari possunt.

Obiicies: 1. Poster. tex. 182. apud Averroem ait Aristoteles: de singularibus non dari scientiam; et c. 9. tex. 62. de cor-

[1] Adde: æquales

[2] quod

ruptibilibus non dari scientiam. Respondeo: Aristoteles solum vult, de singularibus non dari immediate demonstrationem, illo enim tex. 182. solum ait, sensibile ut sensibile est, non cognosci scientifice per sensationem, cum sentire non sit scire, non tamen negat sensibile ut ab intellectu percipi potest, sciri posse. Illo tex. 62. vero solum docet, prædicatum quod aliquando recte affirmatur de subiecto, aliquando non, ac proinde quod contingenter illi convenit, non posse demonstrari, sed solum dari scientiam per accidens de huiusmodi cognitione, id est probabilem cognitionem. Habendum enim est semper præ oculis, Aristotelem nomine rei corruptibilis intelligere significatum propositionis contingentis, quod potest esse non ens, seu falsum, ut supra diximus.

Dico quinto: subiectum scientiæ non necessario est una simplex natura et essentia, quæ aggregata non sit ex diversis essentiis, sed subiectum scientiæ tam affirmativæ quam negativæ componi potest ex diversis naturis: et ideo de ente per accidens tanquam de subiecto non solum in actu signato, sed etiam in actu exercito dari potest scientia; ita Fonseca 4. Metaph. c. 1. sec. 3. post quintam conclusionem, Soto hic q. 5. ad 5., Conimbricenses q. 2. procemiali in Phys. art. 4. ad 3., ubi de illis solis entibus per accidens aiunt non dari scientiam, quæ non habent passiones necessarias. Dixi: subiectum, nam ut initio quæstionis dicebamus, obiectum cuiusvis scientiæ debet esse prædicatum et subiectum simul, ac proinde frequentius est ens per accidens, scilicet subiectum et eius passio, ut in hoc actu: omne corpus est quantum. Et quod subiectum scientiæ saltem negativæ possit esse ens per accidens, etiam adversarii fateri debent, qui saltem hanc conclusionem: de ente per accidens non datur scientia, putant se scire. Quod vero de ente per accidens in actu signato detur scientia, præter citatos authores, docet Jandunus 6. Metaph. q. 6., Javellus q. 9. concl. 1. et probatur: quia scire possumus ens per accidens fieri ex rebus diversarum essentiarum, differre ab ente per se, dari aliquod ens per accidens etc.

Denique, quod de ente per accidens in actu exercito detur scientia, probatur primo: omnis cognitio discursiva evidens, est scientia; sed de ente per accidens tanquam subiecto potest esse cognitio discursiva: ergo etc. Minor probatur: nam architectus demonstrat per causam finalem, qualis debeat esse domus, navis etc., eorum partes et proprietates etc., similiter logicus

demonstrat, qualis esse debeat bona demonstratio, bonus syllogismus, et tamen ut disp. 1. in libro Prior. q. 1. diximus, syllogismus non est una essentia, nec unum ens per se, sed plures secundæ operationes unitæ. Dices: demonstrationes quas faciunt artifices, sunt ex suppositione finis; ac proinde non sunt absolutæ demonstrationes. Deinde, quamvis essent demonstrationes absolutæ, adhuc tamen non sunt de ente per accidens, sed de ente connotativo; artificialia enim, ut domus, navis etc. significant formam, connotant materiam, et ideo solum de formali, quod est ens per se, datur scientia. Contra est: nam imprimis demonstrationes de syllogismo sunt absolutæ, et non ex suppositione finis; similiter etiam architectorum. Nam ista propositio: domus est artefactum, quo homines ab inclementia coeli commode defenduntur, est absoluta et necessaria, ex quo principio deduci potest conclusio absoluta. Deinde, ut optime ostendit Fonseca 5. Metaph. cap. 7. q. 5. sec. 4., nomina concreta artefactorum non significant solum figuram, sed etiam determinatam materiam, ut navis absolute præter talem figuram, significat etiam materiam ligneam etc.; sicut campana, præter figuram significat duram materiam, nam campana significat instrumentum aptum ad edendum sonum: ergo cum non sit aptum edere sonum, nisi sit ex materia dura, significabit essentialiter etiam duram materiam; et sic in aliis. Adde: quod licet significarent solam figuram nomina artefactorum, adhuc tamen figura domus etc. non est ens per se, siquidem figura domus constat ex variis figuris conceptis in rebus discontinuis, ut ligno, saxis, calce etc. Confirmatur conclusio: nam medicus multas proprietates medicamenti, seu potionis, constantes variis simplicibus demonstrat, ut quod efficiant talem effectum, qui a nullo illorum simplicium effici possunt. Confirmatur secundo: nam numerus in communi est subiectum Arithmeticæ, siquidem omnes passiones quas de numero demonstrat, communes sunt omnibus numeris etiam rerum spiritualium, ut disp. de quantitate diximus; at quamvis intelligi licet admodum difficulter possit, quomodo numerus prædicamentalis sit unum per se, ut ibi diximus, tamen numerus in communi, ut Angelorum etc. intelligi non potest quomodo sit ens per se, ut ostendunt argumenta allata loco citato.

Secundo probatur: saltem scientia subalterna agit de ente per accidens, ut disp. ultima ostendemus, v. g. musica de numero sonorum; ex sono autem et numero non fit unum per se. Simi-

liter perspectiva de linea visuali; unde demonstrationes perspectivæ non possunt[1] de linea tanquam de subiecto, sed de linea visuali. Et ratio a priori est, quia res naturales unitæ, licet sint valde diversæ, possunt esse principium alicuius effectus qui necessario conveniat illis unitis, ut patet in primis qualitatibus, ex *(quibus)* tali vel tali temperamento oritur naturaliter hic vel ille color: ergo illi effectus demonstrari possunt de suis causis. Ex quo etiam patet, de ente per accidens non solum posse demonstrari ea prædicata, quæ cuilibet parti per se conveniunt, quomodo de homine albo demonstrari possunt ea omnia, quæ per se conveniunt albo et homini, sed etiam alia prædicata simplicia, quæ ita conveniunt enti per accidens, ut non conveniant cuilibet parti per se sumptæ, ut de campana talis figuræ, constante tali materia, demonstratur ut gratum edat sonum, quod non ex sola materia oritur, nec ex sola forma, sed ex utroque, inde enim fit ut sonus taliter reflectatur etc. Ex quo solvitur secundum argumentum Soncinatis mox citandi.

[1] sunt

Obiicies: Aristoteles 6. Metaph. â tex. 4., 11. Metaph. sum. 3. c. 2., et 1. Poster. locis citatis initio quæstionis tex. 44. etc. ait: de ente per accidens non dari scientiam, sed solum de ente per se. Confirmatur ex Soncinate 6. Metaph. q. 1. conclusione 2.: subiectum scientiæ debet esse definibile, per definitionem enim subiecti demonstratur eius passio; sed ens per accidens definiri non potest, ut disp. 1. q. 3. in lib. Poster. circa secundum ex Aristotele diximus: ergo. Sæpe etiam ait Aristoteles: subiectum scientiæ debere esse unum. Respondeo, ut initio quæstionis dixi: Aristoteles nomine entis per accidens intelligit propositionem contingentem, in qua scilicet prædicatum aliquod contingens enunciatur de re, talem enim propositionem negat posse demonstrari et sciri. Unde 6. Metaph. tex. 5., quod nec semper est, ait, nec ut plurimum, hoc dicimus accidens esse; hoc autem probat inductione tex. 4.: nam ars quæ circa domum versatur, non considerat ea quæ accidunt domui factæ, qualia sunt prædicata contingentia, ut quod unus in ea tristabitur, lætabitur alter etc.; et ait, recte Platonem docuisse, sophistam agere de ente per accidens, quia ens per accidens propinguum est non enti, id est facile potest non esse, eo quod prædicatum contingenter convenit subiecto. Ad confirmationem respondeo: ens per accidens non habet quidem simplicem definitionem de qua ibi loquitur Aristoteles, habet tamen complexam, ut homo albus, potest enim per definitionem partium ex quibus

constat definiri, quod sufficit ad demonstratas passiones de definito. Deinde, ut disp. 3. q. 1. diximus, non semper debet esse medium demonstrationis definitio subiecti, ut patet in demonstrationibus geometricis Euclidis; et licet ens per accidens non habeat unitatem indivisibilem, nec unam essentiam, habet tamen unitatem in ordine ad unum effectum, vel unum finem, quod sufficit ut sit subiectum scientiæ.

Dico sexto et ultimo: subiectum scientiæ non necessario debet esse univocum, sed sufficit si sit analogum; est Aristotelis 1. Poster. tex. 40., 2. Poster. tex. 96., quod potissimum intelligitur de subiecto principali totalis scientiæ, et â fortiori etiam de scientia actuali. Unde Aristoteles 4. Metaph. initio ait, ens esse subiectum Metaphysicæ, principale scilicet. Et quamvis de æquivocis in actu signato, seu de ratione æquivoci in communi dari possit scientia, tamen æquivoca, ut talia sunt, in actu exercito non possunt esse subiectum unius scientiæ actualis, quia ut talia sunt, non sunt principium alicuius effectus vel passionis. Alias conditiones subiecti retulimus ex Durando in quæst. de obiecto Logicæ, in secunda suppositione, quas fuse prosequitur Capreolus q. 4. Prologi, Scotus q. 3., Gabriel q. 9. et ponit Aristoteles 2. Poster. tex. 76., ut: quod debeant habere principia complexa, scilicet ex quibus probetur passio de subiecto; nam principia incomplexa[1] ex quibus componatur, non est necesse ut habeat, ut patet in ente etc. Item debet habere passiones quæ de illo subiecto demonstrentur etc. Sunt aliæ conditiones subiecti principalis scientiæ totalis, ut: quod omnia debeant spectare ad illud tanquam species, vel partes, vel aliquomodo immanentes[2] ad eius perfectam cognitionem, ut ait Aristoteles 1. Poster. tex. 179., de quibus aliquid infra. An autem scientia probare possit suum subiectum quod sit: ex dictis disp. 2. q. 2. circa 3. patet.

[1] complexa

[2] inservientes

QUAESTIO TERTIA.

Unde sumatur diversitas generica et specifica scientiarum actualium.

Non agimus de distinctione scientiæ actualis ab habituali, quæ ex sequenti disputatione constabit, ubi etiam explicabitur, unde sumi debeat generica et specifica diversitas habituum; nec agimus

de unitate aggregationis totalis scientiæ, de qua disp. ultima; nec denique de diversitate numerica actuum scientiæ, in hac enim nulla peculiaris est difficultas, cum eadem sit ratio, quod ad hanc diversitatem attinet actuum scientiæ, et aliorum actuum; hæc enim diversitas numerica a posteriori intelligitur ex veritate numerica subiecti causæ efficientis, temporis etc. Solum ergo quæstio est de diversitate generica et specifica scientiarum actualium; et antequam quæstionem explicemus, supponendum est: dari actus scientiæ distinctos essentialiter, quod probari potest a simili. Nam visio et auditio etc. essentialiter distinguuntur, quia versantur circa qualitates sensibiles essentialiter diversas; sed actus scientiarum versantur etiam circa obiecta et subiecta essentialiter diversa: ergo essentialiter distinguuntur. Confirmatur: quia magis differunt duo actus scientiæ qui versantur circa diversum obiectum et subiectum, quam qui versantur circa idem; sed hi numero diversi sunt: ergo illi plusquam numero. Præterea certum est, actus scientiæ distingui specie, per essentiales eorum differentias constituentes, ut accidit etiam in rebus cæteris; quia tamen scientia cognitio est, atque adeo ex natura sua repræsentatio obiecti: hinc est, ut in ordinead obiectum desumatur talis differentia, et ideo dicitur specificari ab obiecto, ut explicavimus disp. de relatione et docet Aristoteles 2. de Anima tex. 33. In præsenti ergo quæstione variæ solent citari sententiæ, ut: Mirandulani, qui non admittit nisi unam scientiam, Thomistarum, qui distinctionem scientiarum ex diversitate abstractionum desumunt; sed hi loquuntur de veritate[1] scientiæ totalis, ut disp.6. dicemus.

[1] diversitate

In præsenti igitur quæstione prima sententia est Molinæ, 1. p. q. 1. a 4. disp. 3. et iuniorum quorundam, qui volunt, actus scientiæ specificari non tam ab obiecto, quod per illos cognoscitur, quam a ratione formali *sub qua* obiecti, id est, ut late Caietanus 1. p. q. 1. art. 3. a ratione formali, a qua res dicitur scibilis; hæc autem aliud non est, quam id, quo mediante res dicitur scibilis, seu quod idem est, motivum a quo intellectus determinatur ad habendam cognitionem inevidentem.[2] Tale autem motivum in cognitione discursiva, qualis est scientia, sunt principia quibus determinatur intellectus ad assensum conclusionis; ac proinde aiunt, specificam diversitatem scientiarum actualium sumendam ex diversitate principiorum. Ex quo infert Molina, diversas conclusiones semper distingui specie, eæ siquidem inferuntur, inquit, ex uno vel ex utroque principio diverso. Probant hanc sententiam ex Aristotele

[2] evidentem

et aliis, qui tamen non loquuntur de scientia actuali partiali, sed de scientia totali, ut quæstione 2. procemiali diximus, et latius disp. ultima. Ratione probat Molina, nam intellectus concurrit ad omnes actus tanquam causa universalis: ergo pro diversitate specifica causarum partialium a quibus determinatur, eliciet actus specie distinctos. Sicut potentia visiva determinatur a diversis speciebus ad hoc potius, quam ad illud videndum, ac proinde ad hanc potius visionem specie, quam ad illam: ergo similiter, cum intellectus determinatur a diversis præmissis ad assensum conclusionis, illi assensus erunt diversi specie, qui ex diversis præmissis deducuntur; principia autem, ait, esse diversa pro diversitate extremorum. Confirmatur: quia omnis actus distingui debet per obiectum formale *sub quo,* seu motivo illius actus; ideo enim actus amandi diversi sunt, cum quis amat diversas ob causas, quia obiectum formale *sub quo* amoris diversum est, licet obiectum materiale, seu persona amata, sit eadem: similiter, idem assensus quo Deum iudico esse, specie diversus esse potest, si fiat assensus ob diversa motiva, videlicet propter authoritatem divinam, vel propter naturalem rationem; sed obiectum formale *sub quo* scientiarum, sunt principia per quæ demonstrantur conclusiones: ergo per illa distinguuntur specie. Minor probatur: nam tota ratio propter quam scibilis est conclusio, ut conclusio, sunt præmissæ; sicut autem causa assensus primorum principiorum est recta apprehensio extremorum: ita necessaria connexio medii cum extremis, quæ detegitur in præmissis seu principiis, causa est cur assentiamur conclusioni cuius veritatem detegunt: ergo, si præmissæ sunt essentialiter diversæ, etiam scientiæ erunt diversæ essentialiter. Confirmatur: cum præmissæ sunt diversæ, etiam certitudo illarum est diversa, proinde ex principiis certioribus, certior conclusio infertur: ergo conclusiones quæ pendent ex principiis essentialiter diversis, distinguuntur essentialiter.

Dico primo: quotiescunque conclusiones demonstratæ versantur circa diversa obiecta specie, actus scientifici sunt diversi specie; ita Gregorius q. 3. Prologi, Occam, Gabriel q. 8., Fasolus* q. 6., Niphus 6. Metaph. sec. 4., Hervæus Quodl. 4. q. 4., ac proinde sufficienter colligitur diversitas specifica scientiæ actualis ex diversitate specifica obiectorum, quæ cognoscuntur per illam. Colligunt hoc aliqui ex Aristotele lib. 3. de Anima tex 38., scientiam secari,

* Hieronymus Fasolus S. J. scripsit Commentaria in 1. p. S. Thomæ; † 1639. Neapoli.

ait, sicuti et res; sed illius loci alia est sententia, ut recte exponit Gregorius q. 2. Prologi art. 1. conclusione 1. ad 1. Unde recte idem Gregorius q. 2. Prolog. art. 1. concl. 2. docet, non posse probari, quod diversitas principiorum faciat conclusiones specie differre, quia ait, sicuti in naturalibus idem effectus specie produci potest a causis specie distinctis, ut calor ab igne et sole, ita eandem conclusionem, v. g. quod terra sit rotunda, diversa principia inferre possunt. Et idem est iudicium de medio per quod probatur conclusio; sive enim illud sit causa a priori, sive effectus, semper actualis scientia esse poterit eiusdem speciei, siquidem per illam medium cognoscitur minime. Unde non bene idem Gregorius q. 3. art. 2. concl. 1. docet, scientiam a posteriori et priori semper differre specie.

Probatur conclusio: nam, etiamsi cum authoribus primæ sententiæ dixerimus, scientiam specie distingui ex principiis diversis, adhuc tamen explicari debet, quæ sunt principia specie diversa, et unde sumi debeat eorum diversitas essentialis, et tandem ultimo deveniendum est ad diversa obiecta. Siquidem, etiamsi secundum adversarios principia essentialiter et specie diversa sint, quæ pendent ex apprehensionibus essentialiter diversis, cum tamen apprehensiones essentialiter diversæ eæ sunt, quæ pendent a speciebus essentialiter diversis; species autem essentialiter diversæ sunt, quæ repræsentant obiecta essentialiter diversa: ergo prima ratio cur actus specie distinguantur est, quia obiecta sunt specie distincta. Et ita, quoties aliquod obiectum cognoscitur uno actu scientiæ, quod non cognoscitur altero, totus ille actus distinguitur specie ab altero; imo, etiam transpositio extremorum propositionis sufficiens est ad hanc distinctionem specificam efficiendam, ut disp. 2. in lib. Prior. q. 2. ad ultimum diximus. Confirmatur ex Gabriele q. 8. Prologi: plus differunt duo actus scientifici quorum obiectum aliquod est diversum, quam duo actus omnino synonymi; sed hi numero differunt: ergo illi plusquam numero, id est specie. Ratio a priori huius conclusionis est, quam disp. 2. in lib. Perih. q. 4. in secunda divisione dedimus. Nam iudicium, cum ex apprehensionibus componatur tanquam partibus essentialibus, necessario debet esse diversum essentialiter, quoties apprehensiones vel omnes, vel aliquæ, differunt essentialiter: ergo cum iudicium scientificum, quoties versatur circa obiectum diversum, necessario includat diversam apprehensionem extremi diversi, erit diversum essentialiter;

et si non includat, non poterit distingui essentialiter. Et hoc adeo verum est, ut quamvis ratio formalis assentiendi conclusioni sit penitus eadem, adhuc tamen, si obiecta quibus assentimur diversa sint, etiam actus specie infima diversi erunt, quamvis specie subalterna, quæ desumi poterit ex una ratione formali, sint idem, quomodo actus fidei supernaturales sunt eiusdem speciei subalternæ, non vero infimæ, ut loco citato diximus, et docet Major 3. dist. 23. q. 9. concl. 2., ubi ait, fidem infusam dicere multos actus specie distinctos, et ad argumentum tertiam[1] conclusionem concedit, omnium articulorum fidei esse specie distinctos assensus, quos tamen omnes idem habitus infusus eliciat, quamvis contrarium doceat Molina loco cit. Et idem dicendum est de actu charitatis, qui specie infima diversus est, quoties diversa sunt bona, quæ optamus, licet ex eodem motivo supernaturali optemus.

[1] contra tertiam

Et ex his patet: non esse necesse ut ex principiorum diversitate desumatur differentia specifica actuum scientiæ. Licet enim probabilissime quis explicare possit hanc sententiam ita, ut cum dicitur: a principiis specificari actus, non sit sensus, quod ab illis tanquam ab obiecto specificentur; siquidem ut q. 2. procemiali, in prima suppositione diximus, revera principia non sunt obiectum actus quo assentimur conclusioni, nam ut in libro Prior. ostendimus, non eodem actu assentimur præmissis et conclusioni, — sed tantum sensus sit: ex diverso modo tendendi, seu ex diversis modis quibus intellectus determinatur ad assensum conclusionis, desumi speciem scientiæ, quomodo q. ultima de Relatione dicebamus: sensus internos et externos, intellectum et voluntatem, quamvis circa idem obiectum versentur, speciem sumere ex diverso modo quo circa illud versantur, scilicet per species immediate acceptas ab obiecto etc., ac proinde dici posset, non esse necesse ad hoc ut species scientiæ desumatur a principiis, cognosci actu scientifico ipsa principia, — licet nunquam[2] hæc et probabiliter et cohærenter cum iis quæ in prolegomenis diximus (ubi solum negabamus principia esse obiectum formale assensus conclusionis), dici possent: nihilominus tamen, cum obiectorum diversitas sufficiat ad diversitatem specificam actuum, ut illa ratio a priori ostendit, et tandem ultimarie etiam ipsa principiorum diversitas ex illis desumi debeat, non est cur ad diversitatem principiorum confugiamus. Et confirmatur: nam licet actus sumeret speciem ex obiectis formalibus, seu ex iis a quibus determinatur intellectus

[2] inquam

ad talem actum: tamen non ex principiis, sed ex obiectis sumi deberet. Nam ratio formalis determinans intellectum ad assensum conclusionis non sunt principia, sed ipsa necessaria connexio extremorum detecta per præmissas, sicut ratio assentiendi principiis est connexio intrinseca extremorum illorum, detecta per apprehensionem terminorum: unde non ideo assentimur præmissis seu principiis quia apprehendimus, sed propter connexionem extremorum detectam per apprehensionem, et ideo, ut supra diximus q. 1. ad 1., assentiri quis potest conclusioni scientificæ quamvis principia non occurrant, et quia huiusmodi connexio, seu motivum assensus expresse cognoscitur actu scientifico, ideo quoties hæc diversa sunt, diversus est actus scientiæ.

Ex quo solvitur confirmatio primæ sententiæ, nam si motivum, seu ratio *sub qua* cognoscatur per actum intellectus, ut authoritate divina cognoscitur per actum fidei, vel certe sit obiectum actus, ut bonitas Dei est obiectum actus charitatis, recte infertur, quod quoties huiusmodi rationes diversæ sunt, etiam actus sunt diversi, quia obiectum diversum est; quando tamen illo actu non cognoscitur tale motivum, qua ratione per actum scientiæ non cognoscuntur principia, non sequitur. Minor etiam illius confirmationis falsa est: nam ratio cur aliqua propositio sit scibilis est, quia eius extrema ita sunt connexa, ut enunciat propositio; quia tamen hæc connexio non detegitur nobis nisi per præmissas: ideo non possumus acquirere scientiam illarum sine principiis sicut nec possumus videre colorem sine lumine. Ad rationem Molinæ respondeo: falsum est, actionem causæ universalis specie distingui ex diversitate causarum particularium; ex eo enim sequeretur, omnes actiones quibus Deus concurrit cum homine v. g. esse eiusdem speciei. Licet ergo a causa particulari determinetur causa universalis, ut hunc potius quam illum effectum producat, tamen specifica diversitas actuum externorum ex obiecto desumi debet, non ex causa particulari. Ad secundam confirmationem respondeo: maior vel minor certitudo esse potest etiam in actibus eiusdem speciei, sicut maior vel minor calor etc. Et ex his etiam apparet, recte Gregorium q. 2. Prolog. art. 1. concl. 1. dixisse, de eodem subiecto posse dari actus scientiæ specie distinctos, ut de triangulo, quod habet tres angulos etc., et quod sit prima figura rectilinea. Præterea: quia actus qui eliciuntur ab habitu principiorum, et ab habitu scientiæ, possunt esse circa idem subiectum, ut patet si in prima figura sumantur prima

per se nota, tunc enim idem erit subiectum conclusionis et minoris, et id docet Aristoteles 2. Phys. tex. 18. cum ait, circa eandem rem versari plures scientias.

Dico secundo: diversitas generica actuum scientiæ similiter desumi debet ex solis obiectis genere diversis; et ita genere differt scientia de re corporea et spirituali, quia ab omnibus scientiis rei corporeæ abstrahi potest ratio generica cognitionis rei corporeæ. Ratio est, quam breviter tangit Durandus q. 4. Prolog., quia licet habitus et actus distingui possint ex diverso modo tendendi in obiecta, quomodo actus scientiæ et opinionis circa idem obiectum distinguitur ex diverso modo tendendi, scilicet evidenter vel cum formidine etc., nihilominus in actibus scientiæ diversus hic modus tendendi assignari non potest, cum omnes tendant in obiectum certo et evidenter: ergo aliam diversitatem habere non possunt, quam ex obiecto. Dices: diverso modo assentimur conclusioni demonstratæ a priori, vel a posteriori. Respondeo: ut disp. 3. q. 1. dicto 1. ostendimus, in assensu conclusionis, qui solus est actus scientificus, non cognoscimus quod prædicatum conclusionis sit effectus medii vel causa, sed tantum assentimur certo et evidenter conclusioni propter connexionem extremorum detectam per medium; ac proinde in ipso assensu conclusionis nullus est diversus modus tendendi in obiectum. Verum tamen est, actum illum per quem cognoscimus medium esse causam, specie differre ab eo actu quo cognoscimus prædicatum conclusionis esse effectum; sed isti actus diversi sunt ab assensu conclusionis. Et sane, ex diversitate mediorum non[1] solum generica diversitas actuum scientiæ probari potest. Nam, si quis utatur medio complexo ad probandam conclusionem, ita ut una pars medii sit causa maioris extremi, altera effectus eiusdem, tunc ex vi eiusdem medii cognoscitur conclusio a priori et a posteriori: ergo ille idem numero actus scientificus esset in duplici genere.

[1] Dele hanc particulam

QUAESTIO QUARTA.

An ars, prudentia et sapientia sint scientia.

Hanc quæstionem Aristoteles 1. Poster. cap. ultimo ad moralem et naturalem philosophiam reiicit, nos breviter tamen eam hic tractabimus, cum alibi non sit futurus locus oportunus.

Dico primo: etsi artes, non mathematicæ[1] duntaxat sed liberales etiam (præter Logicam et Mathematicam), ut communiter acquiruntur, scientiæ non sint, ac proinde non habeant actus evidentes et certos, possunt tamen acquiri per demonstrationem artes etiam mathematicæ,[2] ac proinde conclusiones quæ sunt principia operum artificialium, possunt demonstrari. Primum patet, nam communiter artes acquiruntur per fidem humanam, quia discipuli credunt antiquis artificibus et postea usu et experientia confirmantur, non quærentes aliam rationem, nisi forte aliqui sagaciores; sed per fidem humanam non potest haberi iudicium evidens et scientificum ut q. 5. dicemus: ergo etc. Secundum est Aristotelis, qui 6. Ethic. tex. 1., 11. Metaph. summa 3. c. 1. dividit scientiam in speculativam, activam, et factivam, ubi per factivam intelligit artes: ergo ars est scientia; et 1. Metaph. c. 2. scientiarum alias esse gratia sui, alias gratią aliorum; hæc autem non sunt nisi artes: ergo artes sunt scientiæ; et 1. Metaph. c. 1. in hoc ait differre expertum ab artifice, quod expertus nesciat rei causam quam facit, artifex vero cognoscit causam; et 2. Post. c. ultimo ait, artes habere sua principia, per quæ scilicet probentur conclusiones. Favet D. Thomas 1. 2-dæ q. 57. art. 3., ubi artem ait esse veritatem intellectus, et consequenter actum eius evidentem et certum, Durandus q. 6. Prologi artem faciendi domum ait esse scientiam, Gregorius q. 5. art. 3. concl. 1. agriculturam ait esse scientiam, Fonseca 2. Metaph. c. 3. q. 1. sec. 3. in fine ait, conclusiones mathematicas[3] posse demonstrari; quod multo clarius docuit Aristoteles 1. De partibus animalium c. 1. sub initium: opifex, inquiens, ubi ædem definivit, rationes et causas quam facit rei reddit etc.; et subdit illius conclusiones necessarias esse ex suppositione finis; et 1. Metaph. tex. 3. etiam artes ait considerare causam, sed ad aliud, id est propter opus et non propter se.

[1] mechanicæ

[2] mechanicæ,

[3] mechanicas

Probatur ratione: nam omne iudicium certum et evidens, genitum per discursum est scientia; sed iudicia artis possunt esse certa et evidentia, et per discursum gignuntur: ergo. Minor probatur: nam sicut ars habitualis est habitus cum vera ratione effectivus, ut ait Arist. 6. Ethic. c. 4., ita actus artis nihil aliud sunt, quam rationes seu cognitiones factibilium. Unde ille est optimus artifex, qui novit optime quomodo opus artificiosum effici debeat, quamvis ipse nunquam operetur, ut architectus,

vel cuius manus est abscissa; nam præter cognitionem, in qua consistit actus artis, necessaria est ad bene operandum facilitas in membris externis, quæ an sit habitus, sequenti disp. explicabitur. Si ergo actus artis est cognitio et actus intellectus, erit vel apprehensio vel iudicium: non apprehensio, quia artifex non est qui apprehendit, sed qui iudicat hoc vel illo modo faciendum opus, nec determinatur artifex ex sola apprehensione ad opus hoc potius quam illo modo faciendum: ergo actus intellectus, qui est ars actualis, est iudicium et non sola apprehensio. Hoc autem iudicium est certum et non tantum probabile, quia ut mox ostendam, plurima cognoscunt artifices certo et non tantum probabiliter hoc vel illo modo debere fieri; si autem est certum: ergo et evidens, quia ut supra ostendi, nulla potest esse certitudo naturalis sine evidentia; quod si est certum et evidens, cum non sit certum et evidens tale iudicium ex sola apprehensione terminorum (sic enim ars esset habitus principiorum, et præterea experientia constat, plurimos effectus artis non nisi longa experientia cognosci taliter debere fieri): erit iudicium discursivum, ac proinde ex principiis evidentibus deductum: ergo scientificum iudicium. Ratio a priori est: nam ut Aristoteles docebat, præcepta artis considerato fine operis artificiosi certo et evidenter ostendi possunt: ergo illorum cognitio per causam finalem erit scientia. Antecedens patet: nam ex fine operis colligitur, ex qua materia constare debeat et cuius figuræ debeat esse opus artificiosum. Similiter domifactoria ars docet, eo fundamenta profundiora iacere debeant, quo altius ædificari debeat ædificium, leviora gravioribus superponenda, et non contra etc. Similiter sutor demonstrat, inferiorem partem calcei debere esse duriorem, ne cito ab attactu terræ conteratur etc. Et hæ probationes ex causa finali non minus sunt perfectæ, quam illæ quibus probat Aristoteles conditiones demonstrationis, ex eo quod demonstratio ad talem finem scilicet scientiam ordinetur, ut disp. 2. q. 3. initio diximus.

Respondent aliqui: dari quidem hæc iudicia scientifica illata ex principiis, ut v. g. quod opus artificiosum taliter debeat fieri, ex tali materia etc.; hæc tamen iudicia aiunt, non esse illos actus intellectus qui dicuntur ars, sed actus intellectus qui sunt ars, non esse aliud quam imperium per quod imperamus potentiis opus faciendum, et ita artis quæ domum construit, actus non est quod tali modo debeat construi ædificium, sed posito iudicio imperare

potentiæ executivæ, ut hoc vel illo modo facit. Contra tamen est: tum quia imperium istud est cognitio et actus intellectus: ergo erit apprehensio vel iudicium; si apprehensio: ergo bonus artifex is erit, qui bene apprehendit, quod et contra rationem est et contra Aristotelem, qui 6. Ethic. c. 6. expresse docet, artem esse ex iis habitibus, quibus affirmando verum aliquid dicimus: ergo eius actus sunt iudicia; quod si ita est, redit iam factum argumentum; tum, quia licet detur in nobis aliquis actus intellectus quo dicimus „fac hoc", ut 1. 2-æ q. 17. ostenditur, et qui actus est apprehensio et non iudicium ut ubi ostenditur, adhuc tamen iste actus non est artis, sed aliquid forte requisitum ad exercitium operis, nam qui ignorans an hoc vel illo modo sit faciendum opus, imperaret taliter fieri, ut: „fac hoc modo," non esset artifex, solum quia deesset illi iudicium quo iudicaret taliter faciendum esse opus artificiosum: ergo in illo iudicio consistit actus artis, et hoc est argumentum D. Thomæ 2. 2-æ q. 47. art. 8. Verum tamen est: iudicia artis proprie non esse de opere faciendo in universali, nam hæc cognitio est pure speculativa, ut disp. ultima dicetur, sed de opere hic et nunc faciendo; huiusmodi tamen iudicia singularia, ex illis iudiciis de opere faciendo in communi, facile et evidenter deducuntur. Sicut ergo in prudentia dantur prima principia moralia, ita dantur quædam principia artis prima, ut: proportionem esse causam pulchritudinis, improportionem turpitudinis; et sicut dantur aliqui habitus adnexi prudentiæ, ut dicam, ita dantur similes habitus adnexi artibus.

Dico secundo: prudentia habet actus certos et evidentes, ac proinde est scientia, et eius iudicia possunt esse conclusiones demonstrationis. Probatur ex Aristotele citato in præcedenti conclusione, ubi scientiam dividit Aristoteles in factivam et activam; sed sola prudentia est, quæ dici potest activa, siquidem ab Aristotele 6. Ethic. c. 5. definitur, esse habitum cum recta ratione activum; et c. 6. prudentiam ait esse unam ex illis, quibus verum et nunquam falsum dicimus. Ratio est: nam actus prudentiæ est iudicium et non sola apprehensio, ut habet Aristoteles 6. Ethic. c. 5.; hoc autem iudicium debet esse certum; si enim certum non est, sed tantum probabile: ergo sicut cum iudicio probabili potest esse dubium de opposito, ita cum actu prudentiæ per quam iudico hic et nunc fieri hoc, posset stare dubium cum re, et consequenter, si operarer cum tali dubio, peccarem exponens me peri-

culo, ac proinde ad hoc ut prudenter quis agat, debet saltem hoc iudicium prudentiæ, quod scilicet licitum hic et nunc istud agere, esse certum et consequenter evidens, cum naturaliter certitudo non sit sine evidentia. Sed huiusmodi iudicia non possunt esse certa, nisi demonstrentur; neque enim omnia de quibus prudenter iudicamus sunt per se nota, sic enim omnes essemus prudentes, et præterea ut disp. 5. q. 2. ad argumentum secundæ sententiæ ostendemus, immediata principia recte operandi non ad prudentiam, sed ad synteresin spectant, quæ est habitus circa principia operandi, sicut intellectus principiorum, est habitus circa principia scientiarum etc. Confirmatur: quidquid iudicatur hic et nunc necessario faciendum in ordine ad honestum, habet suas causas et principia ex quibus tale iudicium deducitur: ergo illud iudicium prudentiæ est scientia. Antecedens probatur: nam v. g. audiendum esse die sacro hoc sacrum quod primo occurrit, supposito quod alio loco et tempore audiri non possit, hoc syllogismo ostenditur: præceptum superioris, quale est de sacro audiendo, servandum est; sed positis circumstantiis supra enumeratis, hoc præceptum servari non potest, nisi hic et nunc audiatur sacrum: ergo audiendum est sacrum hic et nunc. Et ita conclusiones prudentiæ deducuntur ex principiis synteresis, vel ex conclusionibus moralis philosophiæ, aut principiis fidei, et præterea ex alia propositione in qua cognoscitur evidenter non quidem quod omnes circumstantiæ ex quibus pendet bonitas actus hic et nunc adsint, sed quod probabile sit illas adesse. Positis autem his iudiciis, evidenter sequitur conclusio, quod hic et nunc faciendum sit aut non faciendum, et iste est actus propriissimus prudentiæ, qui versatur circa operationes humanas hic et nunc et in singulari ut sunt honestæ vel inhonestæ; et hunc intellectus processum optime explicat Caietanus 1. 2-æ q. 66. et latius Cordubensis lib. 1. q. 9. Quæstionarii. Et ex his apparet, ante actum proprium prudentiæ, quo scilicet iudicatur hic et nunc eliciendum [1] aliquid, hos omnes actus præsupponi. Primo voluntatem quia [2] quis vult finem, scilicet bonum honestum; nisi enim hæc voluntas supponatur, intellectus solum potest facere iudicium quod hic et nunc tale medium sit honestum, sit faciendum, eligendum ex præcepto etc., qui tamen actus speculativi sunt, et non actus prudentiæ, siquidem esse possunt etiam in operante perverse. Secundo iudicium, quo iudicatur hunc actum seu hoc medium esse honestum et aptum ad consequendum finem; si enim hæc

[1] eligendum
[2] qua

iudicia non supponantur, cum ex iis iudiciis pendeat iudicium de prosequendo tali medio, non poterit sequi tale iudicium, quod est proprium prudentiæ. Tertio: ad iudicandum an hoc medium hic et nunc sit honestum, cognosci debent circumstantiæ, an scilicet adsint omnes circumstantiæ ex quibus pendet honestas medii vel actus; sufficit autem cognoscere evidenter quod probabile sit adesse omnes circumstantias debitas, et non est necesse ut evidenter cognoscantur omnes adesse.

Et his iudiciis positis, sequitur iudicium prudentiæ, quod hic et nunc sit faciendum vel eligendum hoc etc. Hinc facile intelligitur, cur Aristoteles 6. Ethic. â c. 9. et D. Thomas 1. 2-dæ q. 57. art. 6. tres virtutes adiunctas esse dicant prudentiæ, ad illa scilicet iudicia, quæ ante actum prudentiæ supponuntur, rite facienda: *Ευβολίας*[1] seu bonam consultationem, *συνεσίς*[2] seu perspicaciam, et (*γνώμην*) vel scientiam.[3] *Eubuliam* ait D. Thomas citatus ad 3., dari ad bene consultandum; et quia consultatio est de mediis utitibus ad finem: ideo per hanc virtutem inveniuntur media et eorum proportio cum fine cognoscitur. Præterea per hanc cognoscuntur omnes circumstantiæ obiecti, et hanc virtutem videtur idem D. Thomas 2. 2-æ q. 51. art. 4. et 5. vocare solertiam et rationem. Per hanc ergo virtutem non cognoscimus, an media sint honesta, an conformia cum recta ratione vel non, nec an circumstantiæ reddant hoc medium conforme vel difforme rectæ rationi, sed solum cognoscuntur circumstantiæ et aptitudo mediorum ad finem. Et hoc est quod Aristoteles illo c. 9. dixit: eubuliam esse solam inquisitionem sine iudicio et affirmatione, intellige: de honestate medii. Quia tamen frequenter medium quod est aptum ad aliquem finem consequendum est inhonestum, ideo additur *synesis,* quæ sensatum reddit, id est efficit ut bene sentiamus de rebus, et ita per hanc virtutem cognoscimus hic et nunc, sub his circumstantiis, hoc obiectum vel medium esse conforme vel difforme rationi, et ita D. Thomas mox citandus ait, per hanc virtutem iudicamus de inventis. Quia tamen de honestate obiecti et conformitate ad rationem iudicare possumus vel secundum communes et generales regulas rationis, vel secundum particulares, id est secundum exceptiones aliquas communium regularum: illa virtus, quæ iudicat de honestate secundum regulas communes ex principiis synteresis vel fidei etc., vocatur synesis; illa quæ iudicat de honestate obiecti hic et nunc secundum regulas particulares,

[1] εὐβουλίαν
[2] σύνεσιν
[3] sententiam.

quæ sunt exceptiones regularum communium, vocatur *gnome* seu sententia, quia imputat[1] quandam maximam perspicacitatem iudicii, quæ requiritur ad iudicandum de rebus extra ordinariis et raro contingentibus. Et his iudiciis positis sequitur demum actus prudentiæ, quem D. Thomas loco cit. q. 51. et 2-da 2-æ q. 47. art. 8. vocat præcipere, id est supposita voluntate finis iudicare hic et nunc faciendum esse hoc vel non faciendum. Et ex his apparet, cur Aristoteles interdum eidem tribuat omnes illos actus: eubuliæ, synesis etc., quia scilicet sunt actus virtutum annexarum prudentiæ. Et idem dicendum est de arte; licet enim proprius eius actus sit iudicare, hic et nunc taliter esse faciendum opus, tamen etiam actus habituum adnexorum arti sæpe ad artem revocat Aristoteles.

[1] importat

Sed contra has conclusiones obiicies primo: Aristoteles 6. Top.[2] c. 4. et 5. expresse docet, artem et prudentiam non esse scientiam; et c. 3. enumerans habitus intellectus, scientiam, artem, prudentiam tanquam diversos habitus enumerat; et ibidem[3] prudentiam et artem ait, versari circa singularia et contingentia, et quæ aliter se habere non[4] possunt; hoc posterius docet de his et illo 6. Ethic. c. 6., et 1. Magnor. moralium c. 33.[5] ait: sapientia est circa ea quæ semper ita se habent, prudentia, quæ sunt in permutatione; idem habet 2. Ethic. c. 2. et alibi. Secundo: actus scientiæ non potest esse falsus, siquidem versatur circa veritates necessarias; at actus prudentiæ potest esse falsus, ut cum iudico: hunc qui simulat se esse in extrema necessitate, esse pauperem; opera item artis quæ nunc censentur esse bona, postea mala iudicantur, ut in armis, quæ alias fuerunt apta, nunc inepta, similiter vestes: ergo. Tertio: Rhetorica, Grammatica et Poesis sunt artes, et tamen nullam habent demonstrationem, cum voluntarium sit: hoc esse generis masculini, hanc syllabam esse longam etc.: ergo a fortiori nec artes mathematicæ.[6]

[2] 6. Ethic.

[3] Adde: cap. 7.

[4] Dele particulam non.

[5] cap. 35.

[6] mechanicæ.

Ad primum respondeo: Aristoteles ibi nomine scientiæ intelligit solam speculativam, Metaphysicæ[7] oppositam, qualis scientia non est ars, nec prudentia. Et quamvis prudentia versetur circa singularia, eius tamen iudicium evidens est, quia infertur ex principiis universalibus, evidentibus, nam v. g. ideo prudentia iudicat hic et nunc audiendum sacrum, quia universaliter ostenditur, quod urgente præcepto, sacrum[8] primo occurrit debeat audire quilibet, qui nullum aliud possit audire postmodum; sicut ergo ex eo, quod cognoscitur

[7] mechanicæ

[8] Adde: quod

in universali omnem hominem esse risibilem, evidenter possum demonstrare de Socrate quod sit risibilis, licet mediate, ut supra diximus: ita in præsenti de sacro audiendo. Eodem modo artifex cognoscit in universali rationem conficiendi hoc vel illo modo opus artificiosum, et postea hanc cognitionem universalem appellat[1] materiæ particulari. Unde Aristoteles illo 6. Ethic.[2] ait, his quinque habitibus nos nunquam falsum dicere, et ideo eorum iudicia necessaria sunt, saltem ex suppositione finis. Id vero quod docet Aristoteles, artem versari circa contingentia et quæ aliter se habere possunt, licet explicari possit eo modo quo disp. ultima q. 3.[3] dub. 2. dicto 6. explicabimus, tamen etiam hoc loco explicemus. Sciendum est: subiecta artis et prudentiæ dupliciter spectari posse: primo secundum se et entitatem physicam, secundo ut sunt ordinata ad usum et finem artis et prudentiæ. Si ergo spectentur per se absque ordine ad finem, quod de illis enunciatur non necessario ipsis convenit, ac proinde totum obiectum actus aliter se habere potest, ut v. g. me hic et nunc audire sacrum, domum fieri cum fenestris. etc.; hæc enim possunt non convenire subiectis. Et hoc modo ait Aristoteles, subiecta artis posse non habere illa prædicata quæ de illis enunciantur, si absolute et secundum se spectentur, quod tamen non accidit in prædicatis quæ demonstrat scientia speculativa de subiecto. Si tamen subiecta artis et prudentiæ spectentur prout ordinata ad finem honestum, vel ad usum humanum etc., non possunt non convenire illis prædicata quæ per artem probantur; nam necesse est domum, ut apta sit usibus humanis, habere fenestram, ostium etc., non minus, quam hominem esse risibilem, quamvis domus sine tali ordine spectata, fieri possit sine ostio, fenestra etc. Quia vero iudicium artis et prudentiæ solum considerat subiecta cum hac limitatione, prout scilicet sunt apta ad hunc vel illum finem, v. gr. ut homo conservet debitam honestatem, certa esse possunt et necessaria iudicia artis et prudentiæ; ac proinde possunt esse actus scientifici, quod Aristoteles nunquam negavit. Quod enim ait 2. Ethic. c. 2.: rationes morales esse parum certas, solum vult, quod etiam docuerat 1. Ehic. c. 3., 2. Metaph. tex. 15., non in omnibus scientiis æqualem certitudinem exigendam, et quam plurima in morali philosophia esse solum probabilia, sicut et in aliis scientiis, licet multa sint certa, deducta ex principiis per se notis.

[1] applicat

[2] Adde: cap. 3.

[3] qu. 2.

Ad secundum: actus prudentiæ ut sit certus, sufficit si procedat ex iudicio: ergo evidenter cognoscat hunc esse pauperem, quamvis revera pauper non sit; nam et tunc ex evidentibus præmissis evidens deducitur conclusio hoc modo: quando aliquem iudico moraliter certo esse extreme egentem, teneor ei dare eleemosynam; hunc hic et nunc iudico certo moraliter esse egentem: ergo etc. Unde non infertur illa conclusio ex præmissa: hic est pauper, ut male sensit Durandus 2. dist. 38. q. 1., Almainus tract. 1. moralium c. 13. in re simili, ex quo inferunt, ex minore propositione syllogismi, existente falsa, posse[1] conclusionem inferri veram et evidentem. In artificialibus autem diversitas oritur ex diversitate finis ad quem libere ordinantur; illa autem quæ ad ornatum artificialium spectant, ut plurimum ex hominum beneplacito pendent, ac proinde nesciuntur.

[1] non posse

Ad tertium: Grammatica non est discursus evidens, sed tantum memoria evidens de modo loquendi ex hominum libera voluntate pendente; idem de syllabarum quantitate iudicium. Rhetorica, etsi plurima ornamenta habeat ex hominum voluntate, in quibus sicut et in grammatica tantum requiritur memoria, quædam tamen in illa sunt iudicia evidentia, ut de dispositione orationis, de modo inveniendi argumenta ad persuadendum etc.

Dico tertio: Sapientia et[2] scientia, æque[3] exactissima; ita Aristoteles 6. Ethic. c. 7. ubi eam caput scientiarum vocat, et 3. Metaph. tex. 3. principalissimam, et cui ceteræ scientiæ ancillentur, idem 1. Metaph. c. 3. in fine et c. 2. initio; quæ conclusio ut ratione probetur, explicandum est quid sit sapientia, et quod eius officium. Sapientia igitur ex Aristotele 6. Ethic. c. 7. duplex est: una particularis seu in aliquo determinato genere, et nihil aliud est quam exactissima cognitio alicuius determinati obiecti, qua ratione ait Aristoteles ibi, artifices in sua arte absolutos, sapientes dicimus; idem habet 3. Metaph. tex. 3. Altera est sapientia simpliciter et generalis, et est ut ait Aristoteles 6. Ethic. c. 7., rerum natura præstantissimarum scientia et intellectus; unde ait, sapiens non solum circa ea quæ ex principiis, sed et circa ipsa principia verum dicit; et 1. Metaph. c. 2. sapientiam ait considerare causas altissimas in tota latitudine entis, ac proinde esse ipsam Metaphysicam, ut etiam probat Pererius lib. 1. c. 1. in sua Physica. Eodem accipit sensu Plato sapientiæ nomen, ut notat Marsilius Vicinius[4] in Euthydemum, et Seneca Epist. 90.

[2] Loco: et, lege: est

[3] eaque

[4] Ficinus

Iam ergo probatur conclusio: nam sapientia aliud non est quam ipsa Metaphysica, ut docet Aristoteles, omnium scientiarum caput: ergo est scientia. Dices: si sapientia est scientia, cur Aristoteles 6. Ethic. c. 3. dividens habitus intellectus, scientiam separat a sapientia? Respondeo cum D. Thoma 1. 2-dæ q. 57. a. 2. ad primum, quod licet sapientia sit scientia, si nomen scientiæ sumatur pro qualibet cognitione acquisita per demonstrationem, hoc enim modo scientia est genus sapientiæ; si tamen sumatur scientia pro cognitione certa quæ versatur tantum circa inferiores causas et particulares rationes entis: sic scientia distinguitur contra sapientiam, et hoc modo sumit Aristoteles scientiam ibi. Ratio autem, propter quam sapientia quæ est scientia quædam particularis, sit specialis virtus intellectus, potius quam Physica vel aliæ scientiæ, est: quia sapientia propter sui excellentiam, per suam propriam differentiam transcendit ordinem aliarum scientiarum eo modo, quo homo per suam differentiam transcendit gradum sensitivum, ut tum loco citato, tum etiam q. 66. art. 5. docet D. Thomas. Et ex his apparet: duo esse propria munera sapientiæ. Primum est, quod causas altissimas rerum perfectissimarum consideret; secundum, quod non tantum de conclusionibus, sed et de principiis iudicium et certitudinem præbeat. Dicitur autem versari circa res altissimas et primas causas, quia in universum disputat de principiis incomplexis et causis rerum universalissimis, non solum intrinsecis, genere scilicet et differentia, materia et forma sed etiam extrinsecis, efficiente scilicet et finali, ac proinde ut disp. ultima dicetur, ad sapientiam seu Metaphysicam revocat Aristoteles cognitionem de Deo, qui est primum efficiens et ultimus finis rerum, et ideo considerat res perfectissimas et quæ optimum locum obtinent in universo.

Verum quomodo sapientia versetur circa principia complexa, difficilius est explicatu. Nam prima principia sine discursu, ex apprehensione terminorum cognoscuntur, ut supra disp. 2. ostendimus, et ut disp. de habitibus dicetur, datur in intellectu proprius habitus principiorum, quem Aristoteles intellectum vocat, id est quasi simplex apprehensio per quam assentimur illis principiis; sapientia autem, cum sit scientia, ac proinde discursiva, non videtur posse versari circa illa. Certum tamen est ex Aristotelis sententia, tum illo 6. Metaph. tex. 7., tum etiam 11. Metaph. tex. 1. initio, 1. Magnorum moralium c. 33.,[1] 6. Ethic. c. 7., 4. Metaph. tex.

[1] cap. 35.

7. 8. et 9., 1. Phys. tex. 8.: sapientiam versari etiam circa principia complexa universalissima, et ideo ait, sapientiam conflari ex scientia et intellectu, vel ut illo 1. Magnorum moralium inquit, ex mente et scientia.

Existimo igitur: non ita versari sapientiam circa principia quasi sit idem habitus principiorum et conclusionum ex illis deductarum, hoc enim impossibile esse disp. de habitu ostendemus; nec ut ex utroque habitu confletur sapientia, quamvis id velit Molina 1. p. q. 1. art. 6., Gregorius q. 3. Prologi art 1. ad 2-m Occami, ubi sapientiam ait esse aggregatum ex habitu principiorum et scientiæ. Solum igitur versatur sapientia circa principia ut recte docet D. Thomas 1. 2-dæ q. 66. art. 5. ad 4. et locis ibi ad marginem citatis, Hervæus Quodlib. 5. in fine — probando ea a posteriori aliqua ratione, vel explicando quidditates terminorum ex quibus constant principia, quod est proprium Sapientiæ seu Metaphysicæ quæ omnium entium divisionem tradit, et in quo prædicamento collocetur quælibet res secundum exigentiam illius quidditatis tradit, vel certe ex uno principio admisso, convincendo negantes, alia principia deducit, saltem deducendo ad impossibile, aut certe probando ex eo quod lumen intellectus, quod est participatio quædam divini luminis, iudicet illa esse evidentia. Hæc tamen probatio non est a priori, neque enim ideo vera sunt principia, quia lumen naturale iudicat illa esse vera, sed potius contra. Nec solum circa principia universalissima versatur his modis Metaphysica, sed etiam circa principia particularium scientiarum, nam ut ait Aristoteles 1. Phys. tex. 11., si quis neget principia geometrica, ut antiphon,[1] non est geometriæ illa probare; et idem docet de principiis physicis 1. Phys. tex. 8., 8. Phys. tex. 22. et 1. Poster. c. 9.: Metaphysicæ ergo est seu sapientiæ, quæ ex universalibus principiis redarguit negantes principia particularium scientiarum. Ratio autem, cur scientiæ particulares non probant sua principia, sed sola sapientia, est: quia ex admissis aliquibus principiis Metaphysicæ, ut: quodlibet est vel non est etc., quæ solum ore potest quis negare, mente autem nequaquam ut ait Aristoteles 4. Metaph. c. 8., non possunt scientiæ particulares argumentari, sed sola Metaphysica; quare, cum fieri possit ut quis neget particularia principia alicuius scientiæ, et tamen admittat principia metaphysica, sola Metaphysica poterit ex iis confirmare principia negata, quamvis si aliquod principium scientiæ particularis admittatur, ex illo poterit particularis scientia

[1] Antipho sophista, qui teste Aristotele l. c. quadraturam circuli defendebat.

confirmare sua principia negata. Sapientia igitur versatur circa principia modo discursivo, probando scilicet illa esse vera, saltem deducendo ad impossibile, qua ratione habitus principiorum non versatur circa illa, et ideo sapientia non est conflata ex habitu principiorum et scientiæ.

Ex his facile solvitur alia quæstio: an scilicet recte diviserit Aristoteles illo 6. Ethic. c. 3. habitus intellectus quibus semper verum dicimus. Rectam enim illam esse partitionem, si recte intelligatur, docet hic Soto q. 8. art. 1. concl. 1. Nam virtus intellectus est, quæ infallibiliter inclinat ad verum; vel ergo verum istud est necessarium, et circa hoc sunt tres virtutes ut colligit D. Thomas 1. 2-dæ q. 57. art. 2., scilicet: circa verum per se notum, est intellectus; circa verum cognitum per discursum, si per primas et altissimas causas cognoscatur: est sapientia, si per alias: est scientia; — vel est verum non necessarium, quod si sit circa agibilia: est prudentia, si circa factibilia: est ars. Fides divina et theologica non enumerantur, quia vel sunt cognitiones supernaturales, vel illis innituntur, de quibus non agit Aristoteles; opinionem autem et suspicionem, quia non sunt infallibiles, excludit a numero virtutum, sicut et solertiam 1. Posterior. in fine. Solertia autem est vis quædam facile et repente inveniendi causam rei, de qua D. Thomas 2. 2-dæ q. 99. art. 4. Fides evidens in testificante, qualem dari infra ostendam, licet sit infallibilis, non est tamen virtus intellectus, quia virtus intellectus est dispositio ad optimum actum; optimus autem actus intellectus non est quæcunque cognitio infallibilis, sed debet esse clara respectu rei cognitæ in seipsa, quæ conditio si desit, cognitio est imperfecta, — reducitur tamen ad scientiam. Peritia autem, cuius munus ex Aristotele 1. De partibus animalium initio et 2. Metaph. tex. 15. (ubi hanc peritiam appellare videtur modum sciendi) est, ut iudicet quid recte, quid non recte tractetur ab eo qui aliquam scientiam profitetur, tum quoad res ipsas quas tractat: an videlicet ipsius munus sit id tractare, tum ad modum quo tractat. Hæc inquam peritia aliud non est, quam scientia de obiecto et methodo tractandi, et ideo non est distincta virtus intellectus. Sub arte autem complectitur Aristoteles omnes habitus factivos. Factivos autem habitus Aristoteles interdum vocat eos solos, qui post ipsam operationem relinquunt opus post se, ut ars domifactoria etc., quomodo vocat

[1] potentiarum habitus

[2] cap. 35.

partium [1] 9. Metaph. tex. 3., 2. De gener. animalium. c. 1.; activos autem eos omnes, quorum actus non relinquunt opus post se, quomodo 1. Magnorum moralium c. 33.[2] artem pulsandi citharam vocat activam. Aliquando vero activum habitum sumit pressius, pro sola videlicet prudentia, ut toto 6. Ethic.; factivos vero habitus vocat omnes artes, sive relinquant opus post se, sive in sola operatione consistant, ut ars saltandi, citharizandi, quas omnes 6. Ethic. locis citatis sub arte complectitur.

Ultimo denique illud mihi certum est. Aristotelem 6. Ethic. in illa divisione habituum intellectus, nomine scientiæ solam speculativam intelligere; nam illam solam scientiam intelligit, quæ cognitioni activæ et factivæ contradistinguitur: ergo cum omnis cognitio practica sit activa vel factiva, scientia non erit activa vel factiva, proinde nec practica. Imo, ut recte notat Molina loco cit., nec ratione scientiæ intelligit quidem omnes scientias speculativas, sed eas solas, quæ sapientiæ seu Metaphysicæ contradistinguuntur. Unde divisio illa habituum intellectus in quinque species, non est in species immediatas; si enim immediate dividatur habitus intellectus quo semper verum dicimus, eo modo debet dividi, quo facit Aristoteles 2. Post. in fine, ut scilicet aliqui sunt habitus non discursivi, ut principiorum, alii discursivi, ut scientia, et sic deinceps.

QUAESTIO QUINTA ET ULTIMA.

Quomodo scientia ab opinione et fide distinguatur et an repugnet esse simul cum illis.

Quia multa sunt in hac quæstione explicanda, quæstionem totam in dubia distribuam, et breviter expediemus.

DUBIUM PRIMUM.

QUID SIT, QUOTUPLEX, ET QUOMODO GENERATUR OPINIO.

Opinio ab Aristotele sæpe sumitur pro quolibet assensu intellectus, quomodo 3. Phys. tex. 4. principia vocat opiniones, idem 4. Metaph. tex. 9.; hic tamen sumimus opinionem pro iudicio et assensu qui non sit evidens, cuiusmodi est etiam suspicio, quam non puto ab opinione distingui.

Dico primo: opinio in universum definiri potest, quod sit assensus cum formidine, quæ definitio colligitur ex Aristotele 1. Poster. cap. ultimo. Dixi: assensus, nam opinio debet esse assensus et non nuda apprehensio ut recte Capreolus 3. dist. 25. q. 1. a. 3., Scaliger Exercit. 33. num. 31. Sunt qui velint, per hanc particulam distingui opinionem a dubitatione, quia dubium est aiunt, cum neutri particulæ assentimur contradictionis sed suspendimus omnem actum, vel quia pro neutra parte est ulla ratio, vel quia paria sunt utrique ratione monentur.[1] Et hæc videtur sententia Cani 12. De locis theologicis c. 10. ubi dubitationem ait non esse assensum; sed revera errat, et rectius Bannes 2. 2-æ q. 10. a. 1. dubitationem ait esse iudicium. Probatur: nam dubitatio vel est sola suspensio actus, vel actus aliquis intellectus. Si primum: ergo cum alicui veniunt tentationes circa fidem, et ille alio divertendo mentem suspendit iudicium, quod in huiusmodi tentationibus utilissimum est remedium, dubius erit in fide, et consequenter hæreticus, dubius enim in fide hæreticus est, ut docet Augustinus in Enchiridio c. 18., quod est absurdissimum. Si secundum: ergo cum non sit sola apprehensio (potest enim quis utramque partem contradictionis apprehendere, tamen non dubitare), erit iudicium; dubitare ergo est iudicare utramque partem contradictionis esse incertam. Dixi: cum formidine; per hoc enim excluditur iudicium certum et evidens. Nam cum opinamur, non assentimur certo et evidenter, nec iudicamus rem se aliter habere non posse; si enim in rebus incertis id iudicaremus, non opinaremur, sed deciperemur, ut recte notat Gregorius q. 2. Prolog. art. 4. ad finem, Aureolus q. 1. art. 3. §. Quod habitus theologicus non faciat adhærere etc. Recte tamen Caietanus in c. ult. 1. Poster. dub. 1. ait, non esse de ratione opinionis, in ea explicite iudicare obiectum posse se aliter habere, tum quia si hoc esset necessarium, omnes opiniones de rebus necessariis falsæ essent, quia iudicaretur id quod necessarium est posse se aliter habere; tum quia, ut recte Aristoteles 3. Ethic. c. 3. quidam qui opinantur, non ambigunt vel dubitant, sed firmiter adhærent. Solum ergo requiritur ad rationem opinionis formido implicita et quasi negativa, id est, ut per actum opinativum non certo et evidenter assentiamur obiecto, quod solum vult D. Thomas 1. q. 1. art. 5. ad 4. Unde Aristoteles 1. Poster. c. ultimo, veluti radicem formidinis quæ est in opinione assignans ait, ad con-

[1] utrimque rationum momenta.

clusionem opinatam inferendam non accipi propositionem necessariam.

Ex quo facile solvitur illa quæstio: an formido sit de essentia opinionis. Licet enim, si formido accipiatur pro actu quo iudicatur expresse id quod affirmatur posse aliter se habere, non sit de essentia opinionis, ut ostendimus cum Caietano, similiter, si formido sumatur pro negatione certitudinis, non sit essentialis opinioni, eo quod nulla negatio possit esse de essentia rei positivæ, qualis est assensus opinativus ut recte Aristoteles 6. Top. loco 32.; et multo minus etiam sit de essentia formidinis[1] formido si hæc sumatur pro dubitatione, (quamvis Aureolus loco cit. male contrarium doceat, ubi ex hoc principio infert, quod si quis per medium probabile eliciat circa res fidei assensum opinativum, eliciat assensum dubium, quod secundum authores diximus hæreticum), ut ex argumentis pro Caietano allatis patet, (et his modis sumit formidinem Durandus q. 1. Prolog. art. 2. et alii apud Gregorium q. 2. Prolog. sub finem, cum negant formidinem esse de essentia opinionis), — si tamen formido sumatur modo explicato a nobis, id est pro cognitione quæ non sit certa et evidens, quamvis firmissime per illam adhæreamus obiecto, quod fieri posse qu. 1. dicto 3. ostendimus: tunc dicendum est cum D. Thoma cit. et Capreolo loco citato, Gregorio, Scoto 3. dist. 24. q. unica, formidinem hoc modo esse de essentia opinionis. Ratio est: nam cognitio certa et evidens, ab incerta et inevidente differt plus quam accidentaliter, nam ut q. 1. dicebamus, certitudo et evidentia sunt prædicata essentialia actuum: ergo cognitio evidens,[2] habet aliquod prædicatum essentiale, per quod ultimo constituitur in esse talis cognitionis, quod prædicatum explicamus per negationem evidentiæ seu formidinem: ergo formido est de essentia talis actus. Confirmatur: nam si quis per medium necessarium cognoscat conclusionem necessariam, et tamen præmissas non cognoscat esse necessarias, licet revera necessariæ sint, tunc habebit opinionem, ut q. 1. diximus; at huiusmodi opinio a scientia nulla alia ratione distingui potest, nisi quia sit cum formidine.

[1] opinionis

[2] inevidens

Obiicies: cum formido sit de essentia opinionis: ergo cum scientia omnem excludat formidinem, destruit scientiam opinio. Præterea non posset disponere ad scientiam, siquidem dispositio non est contraria formæ, ad quam disponit. Denique sequitur,

quod quanto magis intenditur opinio, tanto magis intenditur formido, et multiplicatis mediis probabilibus, semper nos magis formidaremus de veritate conclusionis, quod est contra experientiam. Respondeo: ad opinionem sufficit ut non sit assensus certus et evidens, nec necesse est ut per illam iudicetur obiectum posse se aliter habere; tunc enim revera sequeretur quod non possint esse simul actus scientiæ et opinionis. Quomodo autem sit opinio dispositio ad scientiam, non video, nisi forte quia cum quis probabiliter assentitur conclusioni, incipit voluntas paulatim affici ergo opinionem, qui affectus movet intellectum ut inquirat rationes ad probandam talem conclusionem, ut dicto 3. ostendemus. Quando autem intenditur opinio vel augentur media probabilia, non crescit formido, si hæc sumatur pro dubitatione vel suspicione de veritate contrarii; augetur tamen formido cum intenditur actus, et multiplicatur cum media probabilia multiplicantur, si formido sumatur pro essentiali prædicato opinionis, quod explicatur per negationem certitudinis.

Dico secundo: sicut certa cognitio alia est immediata, ut principiorum, alia mediata, ut conclusionis: ita opinio alia est immediata, genita ex sola terminorum apprehensione, alia per discursum genita; ita Sotus 1. Poster. q. 8. art. 2., Toletus ibidem c. 26. numero 2., et docet ibi Aristoteles cum ait, opinionem esse acceptionem propositionis immediatæ non necessariæ; idem 1. Rhet. ad Theodecten c. 2. et ad Alexandrum c. 7. Probatur: nam dari opiniones mediatas, probatas per præmissas, clarissimum est, et docet Aristoteles illo c. 26., ex quo evidenter sequitur, etiam dari immediatas. Nam conclusio opinativa debet reduci ad aliqua principia non evidentia: ergo opinata; illa autem principia, si iterum reducantur ad alia principia per quæ probentur, vel dabitur processus infinitus in principiis probabilibus, vel veniendum est ad principia probabilia immediata, ut loco cit. versu 4. apud Toletum habet Aristoteles. Ex præmissis enim necessariis, defectu consequentiæ evidentis, non potest deduci conclusio probabilis, nam si consequentia sit formalis, semper est evidens, si formalis non est, absolute mala est. Et ratio a priori conclusionis est: nam potest esse tanta connexio inter extrema alicuius propositionis, ut eorum apprehensio sufficiat ad assensum formidolosum, ut: mater diligit filium, mendicus cupit ditescere etc. Fallitur ergo Sotus loco cit., non solum quia putat ex præmissis necessariis propter consequentiæ

evidentiam[1] posse generari opinionem, sed etiam quia talem opinionem putat esse immediatam. Revera enim, si quæ talis opinio esset,[2] utpote probata per alias præmissas. Ex his etiam patet, opinionem discursivam et non discursivam, essentialiter differre, sicut assensus principiorum ab assensu conclusionis, ut q. 3. dict. 1. innuimus. Ex quo infertur, diversos esse etiam habitus horum actuum; quomodo autem habitus et actus opinionis specie distinguantur, ex iis quæ de scientia dicuntur, proportionaliter ferendum est iudicium.

[1] inevidentiam

[2] Supple: mediata esset,

Dico tertio: licet ad assensum opinativum, tam quoad specificationem, quam quoad exercitium, necessarium sit ut obiectum appareat verum, et præterea ne voluntas repugnet et impediat assensum: si tamen aliquid appareat intellectui probabile, ita ut eius oppositum vel non videatur probabile, vel certe non æque probabile, potest intellectus assentiri parti probabiliori sine positiva motione voluntatis; quando vero utraque pars contradictionis æque probabilis apparet, a sola voluntate debet determinari intellectus ad assentiendum huic potius, quam illi; imo ex eiusdem voluntatis motione sæpe assentimur minus probabilibus.

Prima pars est Scoti 3. dist. 23. q. 2. et Soti loco cit., qui aiunt, intellectum nulli propositioni posse assentiri, quantumvis moveatur a voluntate, in qua nulla apparet veritas; sicut enim non potest voluntas facere, ut oculus videat quod non est coloratum vel lucidum etc., et ut intellectus iudicet esse verum, quod videt esse falsum: ita facere non potest ut iudicet esse verum, quod nec apparet quidem esse verum. Ratio est, quia assensus est iudicium de veritate ut 1. Perih. diximus; et ideo ait Aristoteles 2. de Anima tex. 15., non contingit opinantem non credere, scilicet quod ita sit ut opinatur: ergo ubi non est veritas, saltem apparens, non est obiectum assensus: ergo cum impossibile sit actum esse sine proprio obiecto, ideo etc. Unde recte Aristoteles 2. de Anima tex. 153. dixit, fingere esse in nostra voluntate, non autem opinari, ubi optime hoc explicat Niphus. Fallitur ergo Caietanus 1. 2-dæ q. 65. art. 4., Occam 2. dist. 25., Almainus tractatu 2. de scientia[3] c. 15., qui ex solo imperio voluntatis aiunt intellectum posse assentiri ei, quod ne apparet quidem verum, quia dicunt, potentiam indifferentem potest movere voluntas ad hunc potius, quam illum actum. Sed revera potentia non est indifferens, sed omnino impotens ad eliciendum assensum, sicut

[3] De consequentiis c. 15.,

ipse assensus est impossibilis, nisi obiectum appareat verum; sed hoc latius probat Olcot[1] in Conferentia, articulo 2.

[1] Holkot

Secunda pars, quod scilicet intellectus, etiamsi obiectum appareat verum, repugnante tamen voluntate non potest assentiri, patet: nam intellectus non necessitatur ad assentiendum ex eo quod obiectum appereat probabile: ergo potest ex imperio voluntatis actum suspendere. Et ratio est, quia ubi aliquid tantum probabiliter apparet verum, non est certum quod sit verum: ergo potest dubitari an sit verum; at quoties potest esse dubium, quamvis magis inclinemur in unam partem, possumus suspendere actum, vel solum elicere actum dubii, ne exponamus nos periculo: ergo etc. Et ita Christus scientia acquisita nunquam elicuit assensum nisi cum res esset certa, ubi vero tantum erat probabilis, solum iudicabat hoc esse probabile, quia sensus[2] certus est et evidens, hac demonstratione ostensus: omne quod probabili ratione ostenditur, est probabile; hoc est tale: ergo etc.

[2] qui assensus

Tertia pars, quam tenet Soto, patet: omnis potentia non impedita potest ferri in suum obiectum; sed eo ipso quod aliquid apparet probabile, habetur obiectum assensus; nisi enim haberetur, nec per motionem quidem voluntatis posset intellectus assentiri. Et præterea, si illud appareat probabilius contrario, datur maior ratio cur assentiatur potius intellectus, quam dissentiatur: ergo etiam sine motione voluntatis assentiri potest intellectus, dummodo voluntas non contradicat et retrahat cum posset; tunc enim habetur virtualis consensus voluntatis. Ex hoc tamen non sequitur, intellectum esse potentiam liberam; revera enim quoad specificationem necessitatur ab eo, quod est magis probabile, si non impediat voluntas.

Ultima pars probatur: nam licet voluntas non possit movere intellectum ad assentiendum si non adsit obiectum, potest tamen suo imperio movere ad actum si adsit obiectum; sed eo ipso quod obiectum apparet probabile, datur obiectum actus: ergo. Et præterea, cum utraque pars æque probabilis apparet, non est maior ratio, cur intellectus assentiatur potius uni quam alteri; cum enim non sit potentia libera, ut voluntas, non potest sponte se determinare ad hoc potius quam ad illud: ergo determinari debet a voluntate. Et ita sæpe minus probabilibus assentimur propter affectum, quia scilicet est opinio magistri, vel utilis ad conciliandum favorem alterius etc. Et hoc est quod D. Thomas 1-a 2-dæ

q. 1. art. 4. ait, piam affectionem voluntatis ad res assensus non evidentes, etiam divinæ fidei esse necessariam, quia pia affectio movet intellectum ut quærat rationes et motiva pro parte ad quam afficitur, et ut illa attentius considerentur, contrarias vero rationes non admittit ita attente considerare. Dices: si intellectus positis obiectis æque probabilibus est indifferens ad assensum: ergo est liber, quia positis omnibus requisitis potest non operari. Respondeo: ad libertatem requiri, ut positis omnibus requisitis, possit operari et non operari; at in illo casu, nisi moveatur a voluntate, impossibile est ut operetur: ac proinde necessario non operatur.

DUBITATIO 2.

AN OPINIO ET FIDES HUMANA SPECIE DIFFERANT.

Quod intelligimus ait Augustinus lib. De util. credendi c. 11., totum [1] debemus; quod credimus, authoritati, fides enim omnis authoritati dicentis innititur. Unde fides duo habet principia: primum est, quod dicatur aliquid ab eo qui rem certo scit; secundum, quod dicens sit verax, et quanta est certitudo et evidentia in his principiis, tanta est et non maior in actu fidei, qui ex illis nascitur. Unde sicut in fide divina evidens est, Deum esse veracem, quia tamen non est evidens, Deum hoc dicere, quamvis hoc verum sit: ideo actus fidei divinæ certissimus est, inevidens tamen et obscurus. Contra vero in fide humana evidens est, Petrum v. g. hoc dicere, sed eum rem scivisse, esseque veracem, inevidens est; ideo fides humana incerta est. Ut igitur dubitatio solvatur.

[1] Adde: nobis

Dico primo: actus fidei humanæ aliquando potest esse certus et evidens in testificante; et tunc actus fidei essentialiter differt ab opinione. Prima pars probatur: nam fieri potest, ut duo illa principia ex quibus pendere diximus fidem humanam certa sint, ac proinde evidentia, cum nulla sit naturalis certitudo sine evidentia: ergo tunc actus fidei humanæ erit certus et evidens. Antecedens probatur: nam v. g. evidens est, omnes homines, nullo sano excepto, fateri quod sit Constantinopolis et ibi habitet Turca etc.; evidens etiam est, id quod tali modo ab omnibus asseritur, falsum esse non posse, seu quod idem est, quando omnes homines tali modo aliquid affirmant, eos in hoc non posse decipi, quia inductione constat, nunquam contigisse ut id quod innumeri homines, testes oculati, nullo discrepante affirmant, fuisse falsum; tandem

evidens est, impossibile esse tot homines convenire ad fingendum mendacium in re quæ nullo est illis emolumento, et multo impossibilius est, quod casu et sine ulla consultatione conveniant in mendacio: ergo. Secunda pars est contra Sotum hic q. 8. a. 1. concl. 2. Probatur: nam actus evidens et inevidens specie distinguuntur; sed opinio est actus inevidens et incertus, actus vero fidei humanæ explicatus certus est et evidens: ergo etc. Verum est, hanc evidentiam esse infimam et extrinsecam rei, et ideo dicitur evidentia cum addito, scilicet in testificante; licet enim sit evidens in testificante, tamen est obscura si comparetur ad rem ipsam in se, quia non videtur res in se, sed in teste. Unde si Deus revelaret aliquid lingua mihi ignota, ita ut evidenter ostenderet se revelare: evidens quidem mihi esset, verum esse id quod dicitur, quamvis res ipsa obscura esset, eo quod veritas illius non esset detecta per medium quod habet intrinsecam connexionem cum extremis. Ex quo apparet, evidentiam in testificante, non tollere rationem fidei ut ostendunt Theologi 2-da 2-dæ, quia fides tantum postulat ut nitatur authoritati dicentis et non videatur res in se, quod fieri potest cum hac evidentia.

Dico secundo: quando aliquod ex illis duobus principiis quibus innititur fides humana, est incertum et inevidens, fides humana sub opinione continetur; ita Durandus q. 1. Prolog., Sotus loco cit., quamvis Aristoteles 4. Top. loco 60. contrarium innuat. Probatur: nam talis actus fidei est assensus inevidens et cui potest subesse falsum, ac proinde cum formidine: ergo cum hæc sit definitio opinionis in genere, talis fides erit opinio. Ratio est: quia cum actus fidei humanæ est inevidens, pendet ex aliquo principio probabili et opinato, videlicet quod iste qui hoc dicit sciat rem, et sit verax: ergo ex illo principio non potest inferri nisi opinio. Fides autem humana continetur sub opinione discursiva, semper enim cum discursu fit ex illis duobus principiis; secus est de fide divina, in qua licet per discursum ostendatur sufficiens propter[1] rerum fidei, in ipso tamen assensu nullus est discursus, ut late Theologi in 2-da 2-dæ.[2] Actus autem fidei eodem modo distinguitur specie, quo actus opinionis vel scientiæ. An vero sit unus habitus fidei humanæ quo assentimur omnibus quæ dicuntur ab homine, sicut est unus habitus fidei divinæ, ex iis quæ de unitate habituum dicentur intelligetur.

[1] i. e. *propter quid*, seu causa credibilitatis

[2] nominatim q. 6. a. 1.

DUBITATIO 3.

AN POSSIT IN EODEM HOMINE, DE EADEM PROPOSITIONE, ESSE SIMUL SCIENTIA ET OPINIO.

An fides divina, tam quoad actum, quam quoad habitum possit esse cum scientia vel opinione, disputant Theologi 2-a. 2-dæ q. 1. art. 4.;[1] quare ut hoc omittamus, certum est, et in eodem et in diversis posse esse et opinionem et scientiam de rebus diversis, imo et de eadem securissime.[2] Solum ergo quæstio est: an in eodem simul de eodem esse possint? In qua re quatuor sunt explicanda. Primo: an habitus scientiæ et opinionis de eadem re esse possint in eodem; secundo: an habitus scientiæ cum habitu opinionis, vel contra, esse possint; tertio: an de eodem obiecto, per eundem actum, possit quis simul habere scientiam et opinionem; quarto denique, an saltem per actus realiter distinctos, simul tamen et in eodem possint hi actus esse.

[1] art. 5.

[2] successive.

Dico primo: habitus scientiæ et opinionis de eadem re possunt esse in eodem homine simul. Ita D. Thomas 3. p. q. 9. art. 3. ad 2-dum, Gregorius q. 3. Prolog. a. 4. concl. 1., Gabriel a. 3. l. 4. dist. 24. q. 2., Durandus q. 1. Prolog.; est tamen contra Sotum hic q. 8. a. 2. concl. 3., cuius fundamentum est, quia actus illorum habituum non possunt esse simul: ergo nec habitus, cum habitus sint propter actus. Sed hoc nullius est momenti; sufficit enim si actus eorum habituum possint elici successive. Probatur conclusio primo: nam si simul esse nequeunt: ergo per primum assensum scientificum corrumpitur habitus opinionis quem ante acquisitum esse suppono circa eandem conclusionem, siquidem per primum actum scientificum producitur habitus scientiæ, licet remissus, ut alibi ostendemus; at hoc est contra experientiam, nam etiam post assensum scientificum, is qui habuit operationem,[3] eadem facilitate disputat probabiliter, qua ante, quod sine habitu fieri non posset.

[3] opinionem

Sed D. Thomas loco citato videtur velle, quod sicut accidentia quæ disponunt ad formam producendam corrumpuntur introducta forma, ab ea tamen similia corruptis accidentia de novo producuntur, ita accedente scientia corrumpi habitum opinionis præexistentem, et novum produci. Contra est tamen, tum quia si omnino similis præcedenti habitui debet produci, nulla est ratio cur præexistens corrumpatur; tum, quia si habitus scientiæ produceret habitum opinionis

circa idem obiectum, si aliquis ante scientiam acquisitam non habuisset habitum opinionis per quem probabiliter disputare potest de illa re, statim post acquisitam scientiam posset expedite disputare de illa re probabiliter, quod est contra experientiam. Secundo: habitus scientiæ et fidei divinæ, cum unus inclinet ad actum evidentem, alter ad inevidentem, non minus inter se pugnant, quam habitus scientiæ et opinionis, et tamen possunt esse in eodem de eadem re. Si enim infidelis, habitus inevidentiam [1] hujus propositionis: Deus est, convertatur ad fidem, retinet scientiam, cum semper illi sit evidens Deum esse, et æque facile id demonstrat, atque cum esset infidelis; similiter fidelis, si acquirat demonstrationem vel scientiam illius propositionis, non amittet fidem. Ergo. Confirmatur: nam habitus fidei humanæ circa unam propositionem, potest esse cum habitu fidei divinæ: ergo et habitus scientiæ et opinionis, siquidem æque opponuntur in certitudine et incertitudine. Antecedens probatur: nam cum quis elicit actus fidei divinæ, frequenter etiam elicit actus fidei humanæ, quibus credit quia homines dicunt; quod manifestum est, tum quia si quis fidelis negando unum articulum, amittat fidem, adhuc experietur se facile assentiri aliis articulis; at non fide divina, quam non habet: ergo per habitum fidei humanæ quem acquisivit per actus frequentatos dum adhuc fidelis esset; tum, si non posset cum fide divina esse actus fidei humanæ circa eandem rem, ac proinde habitus: ergo quoties credimus facile revelata, certi essemus nos credere per habitum supernaturalem. Tertio nulla est ratio incompossibilitatis horum habituum; nam si quæ esset, maxime quia scientia est evidens, opinio inevidens, quæ pugnant inter se; sed præterquamquod habitus non sit evidens vel inevidens nisi causaliter, ut q. 1. dicto 3. ostendimus, ista incompossibilitas solum est respectu eiusdem habitus, repugnat enim ut idem habitus sit evidens et inevidens, non tamen repugnat, ut in eodem subiecto sint duo habitus, quorum unus sit evidens, alter inevidens, sicut non repugnat, ut in eodem subiecto sint duæ qualitates quarum una det esse album, altera non det. Propter hæc Caietanus in locum citatum D. Thomæ concedit habitus opinionis manere post scientiam acquisitam in esse qualitatis, sed non opinionis, quia ait, non est amplius productivus actus formidolosi, quo solum modo est opinio. Contra est: nam si manet illa qualitas quæ erat opinio: ergo cum essentialiter sit opinio, manebit in esse opinionis,

[1] habens evidentiam

et sicut in intelligibili [1] est, ut maneat albedo [2] in esse qualitatis, non in esse opinionis: ita etc. Confirmatur: nam non potest manere ille habitus in esse qualitatis in communi, ita ut non sit in aliqua specie qualitatis: ergo cum non sit in specie scientiæ, erit opinio, et ita ille habitus est productivus actus formidolosi, id est actus qui ex se non sit evidens, ut diximus.

[1] inintelligibile
[2] habitus

Dico secundo: potest manere habitus opinionis cum actu scientiæ, et habitus scientiæ cum actu opinionis de eodem in eodem, ita D. Thomas loco citato, et 1. 2-æ q. 67. art. 3. in corpore, Gregorius q. 2. Prolog. art. 4. concl. 3., licet Aureolus q. 1. Prolog. art. 3. initio, contrarium velit. Probatur primo: nam habitus scientiæ et opinionis possunt esse simul, ut diximus: ergo cum habitus acquiratur per actum, postquam habitus opinionis v. g. productus est, poterit produci actus scientiæ per quem generetur habitus et post acquisitam scientiam, si enim recorder demonstrationis, possum per medium probabile assentiri conclusioni eidem probabiliter: ergo etc. Secundo: actus scientiæ nec formaliter nec effective corrumpit habitum opinionis, siquidem actus non expellit formaliter habitum inclinantem ad actum contrarium, ut patet in habitu intemperantiæ qui remanet etiam postquam quis fecit unum actum temperantiæ: ergo, licet habitus expellat habitum formaliter, non tamen actus; nec effective: nam quod effective expellit aliquid, producere debet aliquid formaliter repugnans ei quod expellitur; at actus non producit nisi habitum: ergo cum habitus scientiæ et opinionis simul esse possint, ut vidimus, etiam habitus scientiæ cum actu opinionis esse poterit: actus fidei humanæ potest esse cum habitu fidei divinæ, ut ex dictis patet: ergo et actus scientiæ cum habitu opinionis et contra; sicut enim actus incertus esse potest cum habitu certo, ita et actus inevidens cum habitu evidenti etc.

Dico tertio: fieri non potest, ut habitus scientiæ et opinionis de eadem re, qui simul esse possunt in eodem subiecto, eliciant simul unum actum, ac proinde ut idem sit actus scientiæ et opinionis. Est contra Durandum q. 1. Prolog. a. 2. et innuit Molina, 1. p. q. 1. art. 1. disp. 1. cum ait, habitum scientiæ et habitum fidei divinæ producere unum et eundem actum. Probatur primo: nam impossibile est, ut eadem entitas [3] actus formaliter clare et non clare, obscure et non obscure cognoscatur obiectum; sed per actum scientiæ res clare cognoscitur, per actum opinionis obscure:

[3] entitate

ergo impossibile est ut eadem entitas actus sit scientia et opinio. Secundo: certitudo et incertitudo sunt oppositæ differentiæ cognitionis, sicut etiam evidentia et inevidentia, nec solum oppositæ sed etiam unum excludit[1] negationem alterius: ergo nullo modo possunt in eandem entitatem actus coalescere. Licet enim duæ differentiæ possint in eandem realitatem coalescere, ut disp. de differ. q. 1. ad 2-dam obiectionem diximus; si tamen una differentia includat negationem alterius, id fieri non potest. Confirmatur: nam, quamvis certitudo et incertitudo, evidentia et inevidentia non essent differentiæ dividentes cognitionem, sed modi ex natura rei distincti ab illa, quod q. 1. ostendimus: adhuc tamen illi modi non possunt esse in eodem subiecto, sicut nec potest idem corpus esse lucidum et tenebrosum, durum et molle etc., quia scilicet unus istorum modorum includit negationem alterius.

[1] includit

Respondent aliqui primo: habitum opinionis simul cum habitu scientiæ non producere actum opinionis, sed actum scientiæ. Contra est: nam tunc non erit eadem entitas actus scientiæ et opinionis; deinde nulla causa iuncta alteri physice producit effectum aliquem contrarium et repugnantem ei, quem per se produceret et ad quem natura sua ordinatur, ut inductione patet; sed habitus opinionis per se producit actum incertum et inevidentem: ergo iunctus alteri non producit evidentem. Et eodem modo probandum est antecedens, probabile non posse producere assensum evidentem conclusionis.

Respondet secundo Capreolus 3. dist. 25. q. 1. art. 3., habitum opinionis solum concurrere ad productionem actus scientiæ secundum rationem genericam actus, non vero ad evidentiam, quæ est differentia. Contra: nam eadem est entitas generis et differentiæ: ergo si producit rationem genericam, producet etiam rationem specificam.

Respondent alii tertio: non posse quidem fieri ut idem actus sit scientiæ et opinionis, fieri tamen posse, ut actus qui elicitur ab habitu scientiæ, clarior sit et evidentior si concurrat habitus opinionis, ac proinde ad maiorem saltem claritatem vel intensionem actus scientiæ concurret habitus opinionis. Contra est: nam quod non concurrat ad maiorem claritatem et evidentiam actus patet, tum quia claritas conclusionis non est aliquid distinctum ab entitate cognitionis: ergo si concurret ad claritatem, concurret ad entitatem cognitionis; tum quia habitus opinionis nullam potest causare evidentiam in proprio actu: ergo multo minus poterit intendere

claritatem alterius actus, cum maior virtus necessaria sit ad intensionem rei, quam ad productionem; tum quia, sicut impossibile est ut calor, ut unum, augeat calorem ut duo, ita impossibile est ut quod minus certum est, augeat certitudinem alterius: ergo multo magis impossibile erit, ut quod nullam habet certitudinem, augeat certitudinem alterius. Quod vero nec ad intensionem actus scientifici concurrat habitus, probatur iisdem rationibus, nam ille gradus quo intensior fit actus scientiæ, debet esse gradus scientificus: ergo evidens; ut est imo[1] non potest causare ullam cognitionem evidentem: ergo etc. Ex quo etiam patet, assensum probabilem, causatum ab habitu opinionis, non concurrere ad maiorem evidentiam vel intensionem actus vel habitus scientiæ, et ita rationes probabiles non augere vel perficere scientiam, ut optime docuit Scotus 3. dist. 24. q. 1. ad 3., quamvis Zimara Theoremat. 24. contrarium velit. Ratio est: nam quod nullam habet evidentiam, nec potest causare nec intendere evidentiam actus; sed actus opinionis nullam habent evidentiam, nec habitus opinionis potest producere actum evidentem: ergo nec poterit intendere actum scientiæ. Dices: experientia constat, quod licet habeamus demonstrationem alicuius opinionis, adhuc tamen quærimus rationes probabiles, quæ maxime confirmant intellectum in actu scientiæ, ut firmius adhæreat obiecto; at id non foret, nisi actus opinionis intenderet actum scientiæ. Respondeo, si rationes probabiles præcedant demonstrationem, iuvat ad inveniendam scientiam, quia incipit affici voluntas tali opinione, quæ movet intellectum ut quærat media et illa penetret quibus talis propositio demonstratur. Præterea, quando quis habet demonstrationem, quam tamen non plane comprehendit, iuvant rationes probabiles, quia tollunt impedimenta quæ faciebant ne intellectus plane penetraret demonstrationem, et præterea faciunt ad firmitatem assensus, qui ex imperio voluntatis venit. At vero postquam intellectus perfectissime penetravit demonstrationem, non magis confirmatur per rationem probabilem, quam si hæc non adduceretur; sicut si ego videam aliquem scribere, et accedens vir fidedignus dicat mihi, illum scribere, non ideo firmius assentiar, ita in præsenti etc. Verum est, quia raro et a paucis penetratur vis demonstrationum, utile est adferre rationes probabiles, quibus aliqui plus ducuntur quam demonstratione, ut inquit Aristoteles 2. Metaph. tex. 15., eo quod vim demonstrationis non penetrent.

[1] Pro: „ut est imo," lege: at opinio

Dico quarto: non repugnat, ut per duos actus simul assen-

tiamur eidem propositioni, quorum unus sit actus scientiæ, alter opinionis, licet hoc valde sit difficile. Prima pars probatur, nam nulla ex rationibus quæ in contrarium adferuntur, convincit.

Prima enim ratio est Durandi q. 1. Prol. art. 2., qui ait, universaliter loquendo, non posse intellectum simul duos actus elicere, ac proinde nec actum scientiæ et opinionis. Contra tamen est, nam ut lib. de Anima ostendemus, potest intellectus simul plures actus elicere, quorum quilibet sit imperfectior, quam foret si totam virtutem uni soli applicaret intellectus, et hoc patet etiam ex dictis disp. 1. in lib. Prior. q. 3. circa 3.

Secunda ratio est aliorum, qui dicunt, posse quidem intellectum plures simul actus elicere, non posse tamen duos actus perfectos, vel unum perfectum alium imperfectum, quia si est actus perfectus, totum conatum adhibuit intellectus, ac proinde non potest simul ad alium actum eliciendum se applicare; at quando intellectus videt clare aliquam rem, ut videt conclusionem demonstratam, necessario fertur in illam toto conatu, et ita non potest distrahi ad habendum habitum[1] imperfectum. Contra est tamen, quia falsum est intellectum cum aliquam conclusionem clare cognoscit, nullum alium actum posse elicere; experimur enim, cum cognoscimus aliquam demonstrationem mathematicam, simul cognoscere figuras, characteres etc. esse elegantes. Deinde potest ex imperio voluntatis intellectus suspendere actum circa conclusionem, cuius præmissas et bonitatem consequentiæ evidenter cognovit, ut libris Prior. diximus, quod a fortiori potest facere voluntas, ne intellectus toto conatu feratur in intellectum.

[1] actum

Tertia ratio est, quæ videtur Aristotelis 1. Poster. in fine: nam impossibile est ut intellectus assentiatur certo simul et cum formidine seu sine certitudine, et iudicet rem non posse aliter se habere et posse se aliter habere; sed si simul haberet quis actum scientiæ et opinionis, hæc omnia simul haberentur ut ait Gregorius 2. Prol. art. 4. concl. 2. Contra tamen est: nam ut supra dictum est, non est de ratione opinionis, ut quis iudicet per illam obiectum posse aliter se habere, hoc enim modo, ut dicebat Caietanus, nulla esset vera opinio circa res necessarias, et pertinaciter adhærentes suis opinionibus contrarium in se experiuntur. Similiter, formido dupliciter sumi potest, ut supra dicebamus, vel pro carentia certitudinis seu potius pro actu non evidenti, vel pro dubitatione positiva et inconstantia in actu opinionis, quæ tunc est, cum licet assentiamur

obiecto, simul tamen iudicamus id non esse certum, sed contrarium esse probabile; et huiusmodi opinionem, quæ cum huiusmodi formidine reperitur, ait Aristoteles loco citato, non posse simul esse cum scientia. Verum hæc formido non est de ratione opinionis, ut supra diximus, sed solum formido primo modo; nam ut ibi dicebat Aristoteles, quidam suis erroribus ita firmiter adhærent, ut contrarium nullo modo iudicent probabile. Quod facile etiam ex eo confirmatur, quia Christianus sæpe rebus fidei assentitur fide humana, ut dicto primo ostendimus, et tamen sine ullo dubio vel formidine secundo modo sumpta, siquidem per dubium fides amittitur, per huiusmodi autem actus fidei humanæ non amittitur; et similiter, sine ulla formidine credit quis v. g. hanc esse suam matrem, quamvis non habeat evidentiam, sed tantum opinionem. Verum tamen est, sæpe in intellectu sequi talem formidinem seu dubitationem, si quis solum habeat actum opinionis, maxime cum pro secunda sententia sint probabiles rationes, si tamen simul adiunctus sit actus scientiæ vel fidei, impedietur tale dubium. Aristoteles loco cit. solum confert scientiam et opinionem in communi, et ait, opinionem omnem esse incertam, et ideo cum formidine primo modo; et præterea, opinionem in communi admittere simul dubitationem, quam tamen scientia non admittit, et ideo concludit, opinionem cui dubitatio est annexa non posse simul esse cum scientia. Similiter, obiectum scientiæ in communi ait, debere esse necessarium, opinionis vero in communi minime, siquidem potest esse opinio non solum de rebus necessariis, sed etiam de contingentibus, et ideo ait, esse[1] de eodem scientiam et opinionem; et ita exponit hunc locum Zabarella 1. Poster. tex. 149. et alibi. Addunt alii, quod si actus scientiæ et opinionis possent esse simul, posset etiam fides esse cum visione Dei. Sed id theologicum est, et de potentia absoluta Dei puto esse possibile.

[1] non esse

Ratio ergo a priori huius conclusionis sumitur ex solutione horum argumentorum, nam ex eo, quod simul producitur actus scientiæ et opinionis de eadem propositione, solum sequitur, eundem intellectum per unum actum evidenter cognoscere illam propositionem, per alterum inevidenter, non autem sequitur, eundem hominem esse certum et incertum, etc.; sed illa duo iudicia, per quorum alterum intellectus certus est non posse rem aliter se habere, per alterum probabiliter rem se ita habere iudicat, nullam includunt repugnantiam: ergo etc.

Secunda pars conclusionis probatur, quia cum intellectus per unum actum perfecte videt obiectum, ita fertur tota vis animæ in illum actum, ut sine magna vi non possit aliquid illius concursus auferri ut tribuatur actui obscuro et probabili quo assentiamur eidem propositioni, ut in secunda ratione dicebatur, quia intellectus maxime delectatur actu evidenti, et ita ex naturali propensione in verum potius applicat natura suum concursum ad eliciendum actum evidentem. Accedit, quod supervacaneum videatur, eandem veritatem clare cognitam, velle obscure cognoscere.

Ordine sequeretur Disputatio V. de habituali scientia et in universum de natura et causis habituum; sed quoniam temporis injuria ulterius progredi non patitur, in libros de Anima hanc disputationem transferimus, ubi de accidentibus intellectus erit disputandum.*

Disputatio V.

DE SCIENTIA HABITUALI.

QUAESTIO PRIMA.

Quid sint et an dentur habitus.

Quia habitus intellectus genus est continens sub se artem, scientiam, sapientiam, prudentiam, intellectum, quæ sunt virtutes intellectus ex Aristotele 6. Ethic. c. 3., ideo nos aliquid in communi de scientia[1] dicemus, de quibus 1. 2-dæ q. 49. Molina, Conimbricenses, Valentia, Caietanus, Thomistæ; item 3. disp. q. 23.,[2] ubi Durandus, Capreolus, Gabriel, Occam, Hervæus, Halensis hanc quæstionem in varia dubia partiuntur, uti: quæ causa formalis habituum, quæ materialis, quæ causa finalis, (quæ aliud non est, quam affectus[3] ad quem ordinatur, sicut in universum finis potentiarum est actus), denique efficiens.

[1] de habitibus

[2] 3. dist. 23. qu. 1. sq.

[3] actus

DUBIUM 1.

QUID SIT ET AN SIT HABITUS.

Habitum hic accipimus pro qualitate permanente, tribuente rei non vim operandi absolute, sed facilitatem in operando. Dixi:

* Adnotatio hæc delenda est, nam auctor, ut videre est, de omnibus his fuse disserit in sequentibus.

permanente, ut distinguatur habitus ab actibus qui disponunt ad facile operandum, quamvis non permaneant in potentia nisi dum actu eliciuntur, quomodo assensus præmissarum ad assensum conclusionis, amor ad operandum expeditos nos reddunt. Habitus enim permanent etiam cum actu non operamur, nec ad sui existentiam requirunt actualem concursum causæ secundæ efficientis; et hoc est quod Aristoteles dicit in prædictis: habitum esse difficile mobilem a subiecto. Dixi: non vim operandi, ut excluderem potentiam naturalem, de qua in prædicamento qualitatis; nam ut recte Aristoteles 2. Ethic. c. 5.: potentia seu facilitas[1] est, per quam idonei efficimur ut operemur; habitus autem, per quem disponimur ut modo quodam operemur, ut habitus vitiorum et virtutum, quibus nos bene vel male ad affectus habemus. Per eandem particulam excluduntur species intelligibiles, quæ sunt qualitates permanentes in intellectu et complentes potentiam intellectivam quæ non habet operandi[2] completam, sed completur per speciem sine qua non possumus intelligere; habitus vero non complet vim operandi, quia sine illo potest operari quis, siquidem primos actus per quos habitus acquiritur sine illo habitu elicimus. Verum tamen est, speciem intellectivam esse habitum eo modo, quo in prædicamento qualitatis sumitur habitus, ut ibi diximus. Hæc autem definitio habituum etiam supernaturalibus habitibus convenit, qui non faciunt ut possimus simpliciter, siquidem per potentiam obedientialem potens est intellectus et voluntas elicere actus supernaturales, si eleventur ad Deum, quam elevationem acquirunt hæ potentiæ, etiam cum supernaturali habitu sunt instructi;[3] quamvis negandum non sit, actus supernaturales conatibus elici a potentia informata[4] habitu supernaturali, quam sine illo, quomodo elicitur primus actus fidei *(supernaturalis)* ab eo, qui convertitur. Non addidi in definitione, quod quidam faciunt, illam particulam: per actus frequentatos acquisitam; hæc enim particula non convenit omnibus habitibus, siquidem habitus infusi supernaturales non acquiruntur per actus frequentatos, nisi meritorie.

Alias etiam definitiones adfert Aristoteles, nam 5. Metaph. tex. 15.[5] habitum ait esse dispositionem tantum quam[6] bene vel male disponitur dispositum in ordine ad se aut ad aliud, ut sanitate, ait, homo disponitur in se; et 7. Metaph.[7] tex. 17.: habitus ait est dispositio eius quod præstantissimum est, id est subiecti, ad optimum, sunt[8] ad operationem vel optimum statum

[1] facultas

[2] Adde: vim

[3] non sunt instructi;

[4] tam informata

[5] tex. 25.

[6] Pro „tantum quam," lege: secundum quam

[7] 7. Phys.

[8] scil.

subiecti. Sed hæ definitiones complectuntur non nullos[1] habitus operativos, seu qui ad actus eliciendos operantur, sed etiam illos quibus recte disponitur subiectum in se, ut sanitatem, robur, pulchritudinem, ut locis citatis docet Aristoteles, ideo non sunt definitiones habituum operativos[2] proprie, de quibus nunc agimus, et quos diximus reperiri in prima specie qualitatis, qui sunt habitus actuum.

[1] non solos

[2] operativorum

Restat dicendum: an dentur tales habitus? Dari ergo recte probat Medina 1. 2-dæ q. 49. art. 4.: nam experimur, homines fieri exercitatione promptiores ad cognoscendum id quod ante non poterant percipere, ad deducendas conclusiones ex principiis, ad temperate vivendum; similiter artifices initio male, inordinate, indifferenter suas operationes exercent, exercitati vero facile, ordinate et cum voluptate: ergo acquisiverunt artem in intellectu, per quam suas operationes ordinate perficiunt, ac proinde habitualitatem. Solus enim actus præcedens, si nihil producatur per illam in potentia remanens, facere non potest ut postea promptius operetur potentia, siquidem actu corrupto, eodem modo habet se potentia ac antequam operaretur. Ratio a priori est, quam Medina, Durandus, D. Thomas ibi adferunt, quia potentia quæ suas operationes facile vel difficile exercere potest, ac proinde ex natura sua instructa non est ad facile potius quam difficile operandum, indiget aliqua determinatione ut tolatur talis difficultas, et hæc est indifferentia et indeterminata,[3] quam aut homines requirant[4] in potentia quæ suscipit habitum, ut scilicet ex se non sit determinata ad facile operandum, sed iuvari possit per aliquid superadditum, ut facilius et minori conatu operetur; at multæ sunt tales potentiæ, ut experientia patet: ergo debet in illis aliquid admitti, per quod determinentur ut nunc facilius operentur. Hæc autem determinatio fieri non potest, nisi ab aliqua remanente impotentia,[5] quam habitum vocamus. Ex quo apparet, nulla sola potentia[6] dari habitum, quæ ex natura sua non est perfecte instructa ad facile operandum, ac proinde aliquam habet indeterminationem. Præterea, si de habitibus acquisitis sit sermo, eos non dari, nisi ad illos actus, ergo[7] potentia per se elicere potest[8] habitum indifferenter: unde Aristotelos 7. Ethic. c. 1.: lapidem, quamvis sursum proiiciatur, non acquirere habitum ascendendi, quia scilicet ille motus est contra inclinationem potentiæ motivæ lapidis.

[3] indeterminatio,

[4] authores requirunt

[5] re manente in potentia,

[6] in illa sola potentia

[7] quos

[8] Adde: ante

DUBIUM 2.

IN QUO SUBIECTO INHAESIONIS REPERIATUR HABITUS.

De solis operativis habitibus est quæstio. Certum autem est, eos omnes esse in potentiis operativis tanquam in subiecto, sive hæ potentiæ distinguantur realiter ab anima, sive non. Et ratio est, tum quia potentiæ sunt quæ facilitantur ad eliciendos actus: ergo; tum, quia habitus naturales per actus acquiruntur: ergo ubi sunt actus, ibi erunt et habitus; et hinc factum est, ut habitus dividantur in intellectivos et appetitivos pro diversitate potentiarum in quibus sunt. Dices: ex Aristotele 4. Metaph. tex. 44.:[1] accidens non est accidenti accidens: ergo nec habitus erit accidens.[2] Responsio de hoc late data est 1. Phys. tex. 2. Breviter dico: accidens non esse principale et ultimum subiectum accidentibus, potest tamen esse subiectum immediatum ut in capite De substantia diximus. Solum ergo videndum restat, in quibus potentiis dentur habitus.

[1] text. 14.

[2] Adde: potentiæ.

Dico primo: habitus operativi inclinantes ad actus, dantur in intellectu et voluntate. De intellectu docet D. Thomas 1. 2-æ q. 50. art. 4., Aristoteles 6. Ethic. cap. 3. ubi enumerat illos habitus; et ratio est: nam post actus plures facilitatur et promptus fit intellectus: ergo[3] aliquid per quod facilitatur; hoc autem non esse illas species de quibus infra q. 6.,[4] neque exemplorum,[5] de quibus infra, quærentes: An dentur habitus intellectus deservientes apprehensioni, an soli iudicativi? — De voluntate docet ibidem D. Thomas art. 3., et licet Occam Quodl. 3. q. 17. dicat, non posse efficaciter ostendi quod detur aliquis habitus in voluntate, probat tamen Gabriel 3. dist. 23. q. 1. art. 3. dub. 1.: nam quilibet experitur post multos actus elicitos circa aliquod obiectum appetibile, facilius se inclinare ad eliciendos similes actus, quam initio, et id non nascitur ex eo quod intellectus fortius apprehendat quam ante voluntatis motivum; sæpe enim et post actus frequentatos, multo minor est vis dicti motivi voluntatis, et tamen facilius elicitur actus voluntatis. Nec id nasci ex diversa complexione, nam idem sæpe, sibi similis in complexione, multo facilius iram frenat post actus frequentatos; imo, aliquis naturaliter cholericus frequenti exercitatione assequitur ut facilius moderetur iram, quum alter phlegmaticus levi de causa excandescit: ergo maior illa facilitas solum provenire potest ex habitu.

[3] Supple: datur

[4] qu. 3.

[5] extremorum species,

Dico secundo: et in appetitu sensitivo, et in sensibus internis cognoscitivis dantur habitus. Primum est D. Thomæ art. 3., licet Occam et eum secutus Gabriel citatus velint, non posse efficaciter ostendi quod dentur habitus in appetitu sensitivo, quia inquiunt, inclinatio appetitus sensitivi ad hoc vel illud obiectum, provenit ex necessario temperamento, et ita arte medica passiones domari possunt, ut si purgetur cholera, refrigeretur vel accendatur sanguis. Et confirmatur: quia eadem facilitate inclinat habitus[1] ad aliquem actum, si notabiliter transmutetur corpus per infirmitatem nimirum, potum etc., quia[2] inclinatur, si diu tales actus exercuisset, quamvis se revera toties in contrariis actibus exercuit: ergo cum ex augmento caloris, frigoris et aliorum qualitatum tota illa facilitas proveniat, superflue ponuntur habitus in sensu appetitivo. Confirmant secundo: nam appetitus sensitivus naturaliter inclinatur et omnino necessario fertur in bonum propositum, sicut naturaliter lapis fertur deorsum, ac proinde toto conatu vel impetu, nisi voluntas impediat, a qua tamen alio modo non impeditur, quam si distrahatur imaginatio nisi[3] proponat appetitui obiectum; nam posita obiecti propositione, vix potest impedire voluntas eius actum, sicut nec actum visionis, posita specie in organo: ergo cum necessario agat appetitus, et tantum agat quantum potest, non eget habitu, sed sufficiet sine[4] voluntate sit habitus, ut[5] hæc etiam, remittente[6] appetitu, a recto et honesto appetitu[7] deflectat, sed appetitus,[8] cui dominatur dominio politico, ut in politicis Aristoteles, ac proinde reluctanti sæpe, resistat. Nostra tamen conclusio est probabilior etiam[9] Gabrielis, et a Valentia colum. 468. probatur: potentia quæ aliquos actus interdum facile, interdum difficile elicit, debet habere principium per quod determinetur ad facile eliciendum; sed appetitus sensitivus quosdam actus initio difficulter elicit, postea facile: ergo datur in illo habitus per quem disponitur ad facile eliciendum. Minor probatur: nam milites v. g. in bello actum fortitudinis initio difficulter eliciunt et cum magna repugnantia, quamvis illos et voluntas et necessitas impellat ad tales actus, postea vero usu et consuetudine fit, ut facile et cum voluptate eliciant. Idem de temperantia dicendum. Hæc autem facilitas non provenit ex immutatione corporis, quamvis enim qualitates corporis parum vel nihil immutentur, tamen temperantiæ actus facile elicit temperans, intemperans autem, sive multum sive nihil mutetur, facilis est ad actus intemperantiæ. Nec dici potest,

[1] inclinatur homo
[2] qua
[3] ne
[4] si in
[5] ne
[6] renitente
[7] appetendo
[8] appetitui,
[9] quam

ex cognitione facilitari, quod scil. voluntas habituum[1] habitu instructa avertat imaginationem a consideratione difficultatis. Nam, licet quis advertat difficultatem, tamen post habitum acquisitum facile operatur, consentiente appetitu sensitivo; et sic soluta est ratio Gabrielis.

[1] virtutum

Ad primam confirmationem respondeo: corporis immutatio multum sæpe facit ad facile exercendum actum; quia tamen etiam sine tam notabili immutatione, post multum exercitium facile operatur quis: ideo concedi debent habitus qui sunt causa talis facilitatis. Quin,[2] habitum acquirit, etiam notabiliter alterato corpore non afficitur ad bonum sensibile, ad quod afficeretur si careret habitu.

[2] Adde: qui

Ad secundam confirmationem respondent aliqui: appetitum sensitivum esse naturaliter determinatum ad bonum sensibile, ac proinde ad illud appetendum *(non indiget)* habitu, indigere tamen ad hoc, ut obediat rationi, cui sæpe resistit, appetendo aliquid contra rationem; unde per habitum redditur facilis ad obediendum. Sed contra est: nam vel per hoc quod est obedientiæ est[3] elicere aliquem actum, vel solum suspendere actum quo contra nititur rationi; si primum: ergo, cum ille actus necessarius sit, et sequatur imaginationem proponentem appetitum[4] bonum vel malum, non eget appetitus illo habitu ad illum actum, cum ex naturali inclinatione sine ulla difficultate feratur in obiectum propositum ab imaginatione; si secundum: ergo talis habitus non est operativus, nec apparet quomodo actus[5] possit efficere ut appetitus sensitivus suspendat actum, etiam postquam illi propositum est obiectum. Respondent alii: idcirco minus[6] esse habitum in appetitu necessarium, ut cum imaginativa proponit idem obiectum sub ratione boni et mali, ita ut nullam partem efficacius proponat, ab habitu determinetur ad unam partem, vel arte[7] ut imaginativa apprehendat obiectum fortius et sub ratione maioris boni, quia inquiunt, appetitus trahit cognitiones, et aliter[8] iudicatur de obiecto, qualis est effectus.[9] Sed hæc rem non expediunt. Primum enim, illud moraliter nunquam accidere potest, ut simul imaginativa videat et rationem boni delectabilis, et rationem molesti æque efficacem ad movendum appetitum; vel si quando id accidat, averti potest cogitatio a consideratione molesti, et sic appetitus necessario ferretur ad bonum; hac enim ratione determinari appetitum antequam habitus sit acquisitus, omnes tenentur fateri, cum in illo

[3] nam vel ad hoc, quod sit obediens, debet

[4] objectum

[5] habitus

[6] nimirum

[7] vel certe

[8] taliter

[9] affectus

tempore nondum sit in appetitu habitus a quo determinetur. Secundum autem non explicat rem, nam licet vehemens amor alicuius obiecti facere possit ne per[1] imaginativa consideret rationes mali in obiecto, tamen solus habitus consistens in appetitu, facere id potest.[2] Adde, quod habitus existens in una potentia, non[3] ad facile eliciendos actus alterius potentiæ, sed ad solos actus potentiæ in qua est habitus; et ideo adhuc remanet explicandum, quomodo habitus existens in appetitu, innuet[4] ad facilius eliciendos actus imaginativæ.

[1] Dele : per
[2] id non potest.
[3] Adde : est
[4] juvet

Respondeo ergo : dubio 3. explicabimus, quomodo habitus existens in appetitu, iuvet ad facilius eliciendos actus appetitus; nunc illud solum dico, ad hoc ut aliqua potentia sit subiectum habitus, non necessario debere esse liberam, sed sufficere ut sit indifferens ad facile vel difficulter movendum. Secunda pars conclusionis de sensibus internis est Medinæ 1. 2-æ q. 5. art. 3. in fine, Valentiæ colum. 468. et patet, nam post frequentatos actus imaginandi, recordandi etc. facilius eandem rem imaginamur: ergo. In quo autem hæc facilitas consistat, dub. 3. dicetur. Ex his patet, etiam in appetitu sensitivo bruti et sensibus eius internis dari habitus, ut recte Durandus 3. dist. 23. q. 1. ad 1. et probabile putat Valentia colum. 496., et 7. Phys. disp. 1. ostendemus, dari in brutis artem; cum enim hæ potentiæ æque necessario operentur in homine, ac in brutis, et videmus bruta post frequens exercitium facilius exercere actus, quod initio non poterant: fatendum est, in eorum imaginativa, a qua talis actus distinguitur, et appetitu, a quo moventur, dari habitus.

Dico tertio: etsi in membris corporis nulli dentur habitus operativi per actus acquisiti, in potentia tamen loco motiva, quæ movet manum etc. acquiritur habitus. Primum autem est D. Thomæ 1. 2-dæ q. 50. art. 3., ibique Medina etc., Valentia colum. 466., Almainus 3. dist. 23. q. 14., et ratio est: nam licet verum sit, exercitio generari in membris corporis dispositiones quæ in ipsis manent post operationem, et quæ deserviunt ut membra facile exequantur quæ intellectus dictat, hæc tamen dispositio non est aluid quam temperamentum consurgens ex multis qualitatibus quæ producuntur in membris ex frequenti exercitio et usu talium operationum, ut sunt raritas vel densitas partium, laxitas vel contractio nervorum membrorum, maior vel minor virtus ad operandum, et præterea, ut ait Valentia colum. 467., aliquis humor vel qualitas, quæ membra compescere facit, per frequentem motum membrorum

expellitur etc. Sicut ergo propter huiusmodi variam dispositionem instrumenta separata sunt aptiora ad usum, ut papyrus, calamus, penna etc., ita etiam instrumentum coniunctum, videlicet manus, ob diversas qualitates magis vel minus est apta ad operandum, et quæ intellectus dictat exequenda. Cum igitur omnis facilitas operandi quæ est in membris, salvari possit sine habitu, ex sola diversitate temperamenti corporis addita perfectiori cognitioni intellectus et imaginationi, quæ post multum usum dirigendi actus externos, multo perfectior est, frustra fingitur alius habitus. Confirmatur: nam habitus ponuntur in potentiis, ut sine dispositione[1] ad operandum et potentiam determinent: ergo cum membra externa non sint potentiæ operativæ, sed instrumenta potentiæ operativæ, in illis non dabitur habitus. Dixi: habitus operativi, nam habitus non operativi, ut sanitas, pulchritudo etc. requiruntur in corpore. Est autem hæc pars conclusionis contra Gabrielem loco citato conclus. prima, Occam Quodl. 3. q. 7. et 10. q. 3. et 11., Caietanum q. 50. 1. p. art 3. Pererium lib. 1. Phys. c. 4.

[1] sint dispositIones

Secunda pars conclusionis, quam solum intendit Scotus 3. disp. 23. q. 1. ad 3. et forte etiam Occam, Gabriel etc., probatur: nam, qui diu aliquam artem exercuit, pulsandi citharam etc., tantam acquirit facilitatem operandi, ut interdum vix cogitet de motu digitorum, sed omnino alia cogitet et consideret, et tamen pulsat artificiose, cum tamen initio, ut recte pulsaret, maxima eguerit mentis attentione et applicatione voluntatis: ergo post diuturnum exercitium acquisitum est aliquid in potentia motiva, quod supplet vicem illius attentionis et applicationis voluntatis. Hoc autem non est sola dispositio organi corporei, quamvis enim organum sit dispositum, initio multum quis debet attendere, postea autem notabiliter alterato organo per intemperantiam etc., sine tanta attentione pulsat artificiose: ergo in ipsa potentia motiva digitorum producitur aliqua qualitas, quæ vicem attentionis et magni conatus voluntatis suppleat; nec quidquam in eo mirum, produci a motu locali in potentia motiva talem habitum, qualem intellectio producit in intellectu. Quomodo autem Aristoteles dicat, per motum localem nihil produci, lib. 6. Phys. disp. ultima dicemus. Confirmatur: nam simili de causa in voluntate ponimus habitum, quia scilicet etiam minus efficax cognitio obiecti sufficit post acquisitum habitum, ut voluntas feratur in obiectum: ergo etc. Licet ergo potentia motiva subiecta sit voluntati et obediat ei, nihilominus post habitum acquisitum tanta facilitate

exercet operationes quas homo vult, ut exiguus voluntatis conatus sufficiat ad eum movendum, cum ante maximus fuerit necessarius. Et ita dabitur habitus ad facilius eliciendum actum quem imperat voluntas, quamvis potentia locomotiva etiam sine habitu exercetur[1] imperium voluntatis, licet cum difficultate, nisi aliquod impedimentum esset ex parte organi; unde apparet, potentiam motivam indifferentem esse ad facile vel difficile operandum. Dices: eo modo dari posset in potentia visiva habitus ad videndum. Respondeo: minime; nam potentia hæc determinata a specie, semper et æque facile operatur, nisi defectus sit ex parte organi vel medii etc.

[1] exsequeretur

DUBIUM 3.

QUIS SIT USUS ET NECESSITAS HABITUUM.

Certum est primo: non esse simpliciter necessarium habitum ad productionem actus, ut recte Durandus 3. dist. 3., quia habitus non est virtus per se operativa, sed perfectio virtutis operativæ præexistentis, ut dub. 1. ex. Aristotele dixi; et ideo non datur habitus ut per illum produci possit effectus, sed tantum ut facilius possit id, quod jam ante poterat producere. Confirmatur: nam habitus per actus producuntur, ut dicam: ergo præexistit actus habitu: ergo primo produci potest actus sine habitu, ac proinde habitus non est simpliciter necessarius ad productionem actus.

Certum est secundo: non ideo dari habitus ut disponant potentiam ad recipiendos actus a potentia productos, quia tota difficultas est in actibus producendis, non recipiendis et Theologi 1. p. q. 12. art. 5. ostendunt, habitus supernaturales non ideo dari, ut sint dispositiones ad actus recipiendos.

Certum est tertio: non ideo dari habitus, ut illis se solis producatur aliquid in actu ipso, quod non producatur a potentia, ut recte Durandus citatus; quia habitus non est vis operativa per se, sed solum facit ut promptius producatur actus, qui a sola potentia produci poterat. Ex quo refelluntur qui putant, habitus ideo esse necessarios, ut producant intentionem[2] actus, quamvis a sola potentia producatur eius substantia. Nam ut recte Durandus, intensio non est a substantia et entitate actus distincta: ergo quod producit intensionem, producit etiam substantiam actus. Confirmatur: nam si habitus producit per se intensionem: ergo se solo producet aliquem gradum actus, quod tamen impossibile est, quia

[2] intensionem

nullus est gradus in actu, qui non sit in potentia vitali; totus enim actus est vitalis. Similiter, omnis eius gradus pari ratione est immanens, atque adeo in subiecto a quo producitur: ergo etc. Falluntur similiter qui dicunt, habitum causari bonitate actus; nam si de bonitate morali sit sermo, certum est, etiam sine habitu posse aliquem elici actum bonum per quem habitus acquiratur; et præterea, bonitatem naturalem actus intellectus a voluntate habent, et non ab habitu; si autem de bonitate transcendentali sit sermo, hæc non est distincta ab entitate rei, ac proinde quod est causa bonitatis, est causa etiam entitatis, et contra.

Certum est quarto: habitus inclinare ad actus similes iis, ex quibus gignuntur, et ad illos eliciendos conducere, ut docuit Aristoteles loco cit. et fuse 2. Ethic. cap. 2. in fine, ubi per actus ait, nos effici temperantes et fortes, fasti [1] vero actu temperantes, maxime elicimus actus similes; idem c. 5. in fine. Cum ergo habitus non ita inclinent et conducant ad actus ut nos faciant simpliciter potentes ad operandum: solum poterunt esse necessarii habitus ut facilius et promptius producatur actus. Et ita illud duntaxat explicandum restat, quomodo habitus causa sit huius facilitatis et promptitudinis.

[1] facti

Dico primo: si admittamus, habitum effective concurrere ad actus eliciendos una cum potentia, quod probabilissimum est, facile explicatur quod facilius operemur cum habitu quam sine illo. Et primo: quod possibile sit habitum concurrere effective ad actum, (quamvis id neget Scotus 1. dist. 17. q. 2., Durandus citatus, et alii) docet Gabriel 3. dist. 23. q. 1. art. 1. notabil. 4., ibique Major, Heraubias q. 1. q. 13.,[2] Occam q. 3.,[3] Almainus tex. 1, morali c. 2.,[4] Medina c. 2.[5] q. 49. art. 1., Valentia 1. 2-dæ col. 463. ubi ait, habitum esse vim productivam et non potentiam naturalem, quia inquit, potentia dicitur vis agendi quæ non supponit aliam vim productivam eorundem actuum quæ ipsa producit, habitus autem est vis agendi supponens vim ad producendos eosdem etiam actus, et ei adveniens. Ratione probat Gabriel art. 3. dub. 2.; tum quia explicari non potest quomodo habitus tribuat ut facilius operemur, nisi concurrat effective ad actum, hoc vero admisso facile explicatur; tum, quia causa efficiens est, ad cuius esse sequitur aliquid, ac proinde quoties aliquis effectus produci non posset aliqua re absente, illa est causa; at sine habitu non potest facile produci actus, ut potest cum habitu: ergo etc. Confirmat Medina:

[2] Hervæus Quodlib. 1. q. 13.

[3] Occam Quodlib, 3. q. 20.

[4] Tract. 1. moral. cap. 11.

[5] Medina 2. 2.

nam habitus infusi supernaturales effective concurrunt ad actum, ut Theologi ostendunt: ergo et acquisiti. Et hoc mihi videtur sensisse Aristoteles, nam 6. Ethic. c. 4. habitum dividit in activum et factivum, et artem ait esse habitum ratione effectivum; et 12. nota. 13. et 14.[1] artem ait esse principium operationum, idem habet 9. Metaph. tex. 16., et 5. Metaph. tex. 2. statuæ, ait, causam esse artem saxtuariam,[2] quod repetit 2. Phys. tex. 30., et 9. Metaph. tex. 3. et 10. artem vocat potentiam; denique 2. de Anima tex. 5. habitum in eo confert cum anima, quod utrumque sit principium operandi. His autem in locis loquitur de arte habituali, quæ producit artes actuales, nam ars actualis nullo modo est productiva sui obiecti; recte enim Aristoteles 1. De partibus animalium c. 1. docet, medicinam efficere sanitatem, non artem medendi. Unde ars actualis solum est causa dirigens operantem, quæ directio in eo consistit, ut illa mediante applicetur potentia ad operandum eo modo, quo per actus artis cognoscitur applicanda ut talis effectus producatur, ut patet in pictore. Nam ars dirigit pictorem ut per potentiam motivam nunc hunc, nunc illum motum producat, vel elicere rectam, gyrativam etc., ex quibus motibus artificialibus instrumentorum differentium, colorum etc. resultat opus artificiosum. Similiter cognitio medici dirigit, ut activa passivis applicentur taliter etc., qua etiam ratione ostendimus q. 2. procem. dirigi a Logica actus aliarum quoque scientiarum. Ex quo refelli potest, si quis de arte actuali intelligat loca Aristotelis, quæ per modum ideæ concurrit ad actus artificiosos. Et hæc sententia Molinæ multo magis erit probabilis, si concedamus, species intentionales effective concurrere ad intellectionem, quod docet Molina 1. p. q. 12. art. 2. disp. 1. et 2., de quo in libro De anima. Secundo, quod hoc posito facile explicetur qua ratione habitus iuvet ad facilius operandum, patet; nam tunc habitus et potentia sunt duo agentia producentia eundem actum, ita ut ex utroquo fiat unum completum et integrum principium. Unde non propterea dicuntur esse agentia partialia, quasi potentia producat unam partem actus, habitus alteram, sed quia habitus et potentia habent suas partes in productione actus. Hæc tamen duo agentia non sunt æque primo concurrentia, sed habitus subordinantur potentiæ, tanquam causæ universali; et ideo nihil potest habitus operari sine applicatione potentiarum; licet potentia possit agere sine habitu, quamvis non æque facile.

[1] 12. Metaph. text. 13. et 14.

[2] statuariam,

Ex quo intelligitur, qua ratione potentia cum habitu facilius

operetur, nam eius vis operandi aucta est, et minorem conatum adhibere debet potentia concurrente habitu, quam sine illo, sicut si duo trahant unum pondus, quorum videlicet robustior solus possit trahere totum, licet imbecillior per se non possit, robustior facilius trahet, si imbecillior eum adiuverit, quam sine illo. Nec sequitur ex hac sententia, quod in infinitum perfectiores et perfectiores actus produci possint, ac proinde, quod actus in infinitum possit intendi; nam habitus et potentia ad eundem omnino actum ordinantur, ac proinde non potest potentia cum habitu producere actum intensiorem, quam possit sola potentia, sicut duo calida ut octo, non possunt intensiorem calorem producere, quam octo, licet eum gradum facilius producant duo calida, quam unum. Ita ergo actum summe intensum, quem potentia per se potest producere, facilius producet concurrente habitu, quia non debebit totam suam virtutem applicare, ut deberet si habitu careret, ac proinde illam vim et conatum seu efficaciam, quam applicaret si sine habitu operaretur, non applicat alio habitu simul concurrente, sed potest applicare ad producendos alios actus, sicut duo calida ut octo, extensive seu in remotioribus partibus passi plus qualitatis producunt, quam possent per quodlibet producere, licet in parte vicina non plus producat utrumque calidum simul, quam produceret unum solum.

Dico secundo: etiamsi habitus non concurrat effective ad actus cum potentia simul, explicari potest quomodo habitus ex eo solum quod in genere causæ finalis informet potentiam, tribuat facilitatem ad actus eliciendos; quæ conclusio eget solum explicatione modorum quibus id fieri possit. Primo ergo explicatur conclusio de habitu intellectus iudicativo. Sciendum ergo est: intellectum nunquam posse iudicium aliquod de rebus facere, nisi determinetur ad hoc potius quam illud iudicandum; et quidem, si sunt iudicia quibus assentimur per se nota, ut prima principia, vel per se probabilia, determinatur intellectus ut disp. 2. explicavimus, ab apprehensione complexionis extremorum, per quam scilicet non solum extrema, sed et totam enunciationem apprehendimus, quod per primam operationem fieri posse diximus disp. 2. in lib. Perih. q. 1. ad 1. Si autem sint iudicia quibus assentimur non per se nota, determinari debet intellectus per præmissas notiores ad assentiendum conclusioni ut in lib. Perih. explicavimus. Præterea sciendum, quod licet intellectus producere possit plures actus, tamen ad producendos plures actus maior conatus requiritur, quam ad unum

solum, et ita difficilius plures actus elicit, unum facilius etc.; et præterea, si plures actus elicit, quanto maiori conatu fertur in unum actum, quo obiectum vult perfecte cognoscere, tanto minus efficax remanet potentia ad alium actum, et difficilius illum;[1] et demum, cum sit finita et limitata vis potentiæ intellectivæ, cum producet plures actus, eius virtus minor est ad producendum utrumque, quam si quemlibet per se produceret, ut per se patet. Iam ergo, habitus intellectus tribuit facilitatem ad assentiendum, tum quia sicut apprehensiones principiorum et iudicia quibus assentimur præmissis determinant intellectum ad illum actum eliciendum, et ita sine physica efficientia ut ostendi in lib. Prior.: ita habitus acquisitus supplet vices illarum operationum se solo, ita ut acquisito habitu, vel non sint necessariæ illæ operationes ad hoc ut determinent intellectus ad assentiendum, vel certe sufficiunt etiam valde imperfectæ, cum tamen initio, cum primum assentiebamur, debuerint esse multo perfectiores.

[1] Adde: elicit;

Ratio a priori huius est, quia habitus ideo dantur, ut potentiæ melius determinentur ad suos actus eliciendos: ergo potentia informata habitu, non eget tanta determinatione facta ab aliis actibus, quanta egeret si habitu destitueretur. Ex quo manifeste sequitur, potentiam cum habitu facilius operari; tunc enim facilius operatur, quando ad producendum actum eiusdem rationis, minus conatur potentia et minores vires exercet; sed per habitum liberatur potentia ab aliquo conatu, qui necessarius esset ad talem actum producendum, si habitu destitueretur: ergo etc. Minor probatur: nam intellectus deberet concurrere e. g. ad assensum præmissarum ad hoc, ut determinaretur ad assentiendum conclusioni, et eadem est ratio de apprehensionibus necessariis ad assensum principiorum; sed per habitum determinatur sine tali actu perfecto, ut possit assentiri conclusioni, ita ut assentiatur vel sine actuali præmissarum cognitione, vel saltem sine tam perfecta earum consideratione quam perfecta requirebatur initio: ergo per habitum liberatur a concursu vel omnino, vel saltem non tantum conatum applicet ad alias operationes, et ita facilius producet et minori conatu actum per habitum, ac produxerit initio sine habitu, siquidem cum operatur ex habitu, non ita distrahuntur vires potentiæ ad diversos actus.

Ex his sequitur, recte docere Caietanum 1. 2-dæ q. 49. art. 8., Capreolum 1. dist. 23. a. 3., intellectum cum habitu producere actum integriorem, quam sine habitu. Ratio est, quia

cum sine habitu operatur, vim suam dispergit in diversos actus, ac proinde non potest totam vim uni actui applicare, cum minor sit virtus ad producendos plures actus simul, quam ad eliciendum quemlibet illorum per se: ergo si totam vim applicet *(intellectus)* ad unicum actum producendum, producet intensiorem; sed per habitum liberatur intellectus a necessitate concurrendi vel omnino, vel saltem tam perfecte ut ad alios actus, eo quod illam determinationem, quam haberet ab aliis actibus, si illos eliceret, per habitum sufficienter habet, id est poterit producere intensiorem actum, quia concursum quem tribuere deberet alteri actui pro cuius productione per habitum liberatur, potest tribuere huic soli actui. Dixi: vel omnino vel saltem etc., hanc[1] non statim antequam[2] habitum acquisivit in quocunque gradu et[3] remisso et imperfecto, elicere potest ad[4] assensum conclusionis sine præmissis, vel assensum principiorum sine apprehensione extremorum, sed quantum crescit habitus, tanto uniuntur[5] conatus qui necessarii sunt ad apprehensiones et assensus, et ita potest intellectus tanto plus virium applicare ad unum actum eliciendum, et consequenter tanto perfectiorem et intensiorem elicere.

[1] nam
[2] ac quis
[3] etiam
[4] Dele: ad
[5] minuuntur

Sequitur præterea: non posse actus intensiores et intensiores in infinitum produci, nec posse habitum magis et magis in infinitum augeri per actus. Ratio est: nam habitus concurrit ad facilius producendum actum, eo quod conferat variam vim operativam, ut diximus, sed tantum ut liberet potentiam a necessitate producendi actus qui prærequiruntur ad determinandum intellectum ad alium actum producendum, itaque facit, ut intellectus concursum quem deberet conferre alteri actui, conferat totum huic uni; at ille concursus quem deberet intellectus conferre alteri intellectui,[6] limitatus est et finitus: ergo non potest in infinitum intensiorem et intensiorem producere, sed tam intensum duntaxat, quam intensum potest producere potentia limitata, liberata a necessitate eliciendi simul alios actus. Unde appareret, dari actum tantæ intensionis, ut si millies quis repetat, nunquam sit facilius producturus quam initio. Et est ille actus, quem potentia produceret adhibito omni conatu, quem adhiberet iis actibus, a quibus determinari debet, si careret habitu. Explicari enim alias non potest, quomodo hic actus facilius et facilius producatur, et in quo consistat maior facilitas productionis huius actus, quod in communi sententia dicendum est, etiamsi fateantur, habitum effective concurrere ad actum. Licet ergo crescente habitu, semper

[6] actui,

potentia facilius et facilius eliciat suos actus usquedum perveniat ad talem, qualem diximus actum, eo quod quantum crescit habitus, tantum minuuntur concursus quem tribuere deberet intellectus aliis actibus, quando tamen ita perfectus est habitus, ut liberetur potentia ab omni concursu ad alios actus, vel saltem tantum liberetur, quantum possit liberari, ne cum toto[1] conatu elicitur actus aliquis, ille actus quantumvis sæpe repetatur, nunquam producetur facilius, quam primo fuerit productus, cum non possit liberari amplius potentia a necessitate concurrendi ad alium actum. Et ex his facile intelligitur, quomodo actus iudicativi intellectus facilius exerceantur acquisito habitu, etiamsi hic non concurrat effective.

[1] ut cum sine

Sed an aliqui habitus dentur in intellectu ad apprehendendas res est incertum, nam quod Gabriel cit. dub. 7. dicit, tales habitus dari, sed per eos non aliud quam species intelligit. Et sane, ad apprehensiones vix videtur alius habitus necessarius præter species; si tamen concedente[2] tales habitus, dicendum est eos hoc modo faciliori:[3] sicut experimur facilius videri res, quæ producunt perfectiores species in oculis, ut maiores etc., et contra, ad res minores perfecte videndas multos conatus adhibere debemus: ita pari ratione dicendum est, habitus acquisitos apprehensivos supplere id, quod deest perfectiori speciei, ac proinde facere, ne tanto conatu nitatur potentia ad recte apprehendenda obiecta, quanto niti deberet, si præter species non haberet habitum determinantem potentiam; ac proinde ad ea apprehendenda, quot[4] species perfectæ reperiuntur in intellectu, non dari tales habitus, sed ad ea solum, quæ per species alienas et valde imperfectas cognoscuntur, quod probabilissimum est.

[2] concedantur
[3] facilitare actum;
[4] quorum

Secundo explicatur conclusio in appetitu. Suppono autem: animam immediate concurrere cum intellectu et voluntate ad actum cognoscendi et appetendi, etiamsi ponantur hæ potentiæ ex natura rei distingui ab anima, ut 2. Phys. disp. 3. efficaciter ostendam; præterea suppono, vim agendi animæ finitam et limitatam esse, et ideo quanto efficacius ad unum actum producendum applicetur, tanto minus virtutis superesse ad alium producendum, ut experientia in omnibus limitatis potentiis constat; denique suppono, quod quamvis voluntas pro sua libertate possit aliquando etiam quod minus bonum apparet appetere, multo facilius tamen et promptius prosequetur obiectum, in quo apparent plurima *et efficaciora motiva, et ideo, ut nobis vel aliis persuadeamus* aliquid, solemus conquirere motiva et rationes boni in

obiecto, et quo difficilior est res prosequenda, eo plura et efficaciora motiva sunt necessaria, et magis debent ab intellectu illa penetrari. Iam ergo facilius explicatur, cur voluntas facilius operetur cum habitu. Dum enim sine habitu operatur, debet intellectus efficacius et plura motiva allicientia voluntatem, apprehendere, et talis cognitio durare debet toto tempore, quo volitio exercetur, siquidem ut alibi ostendemus, actus voluntatis nec incipi, nec continuari possunt, nisi eorum obiectum cognoscatur ab intellectu. Tunc ergo anima tribuere debet concursum efficacem ad producendam intellectionem; at vero post frequentes actus, producto habitu in voluntate, multo minor et minus perfecta cognitio motivorum est necessaria et pauciora etiam motiva cognoscenda, et ita concursus animæ non debet multis motivis cognoscendis distrahi, et ita quantum augetur habitus, tantum diminuitur cognitio, ita ut, postquam habitus est maxime intensus, levissima et valde exilis obiecti apprehensio sufficit ad actum voluntatis eliciendum, qua ratione D. Franciscus solo nomine audito Paradisi, solebat rapi in extasim. Habitus ergo supplet vires cognitionis perfectæ, et eo modo, quo intellectio determinat voluntatem (quam determinationem in lib. de Anima ostendemus), determinat habitus se ipso formaliter, et sic liberat animam a necessitate concurrendi ad actum, qui necessarius esset si non liberaret habitus, et quo multa motiva essent perfecte concipienda et penetranda. Unde apparet, per habitum intensionem actus[1] produci non posse a voluntate, quam sine illo scilicet, nec intensiorem et intensiorem in infinitum, quod eodem modo explicari et probari debet in voluntate, quo in intellectu explicavimus.

[1] intensiorem actum

Simili ratione explicandus est modus, quo appetitus sensitivus facilitatur per habitum, quod superius ad hunc locum reiecimus explicandum. Revera enim, cum appetitus sensitivus necessario feratur in obiectum, nulla esset necessitas habitus, si per illum non liberaretur anima ab aliquo concursu, quem tribuere deberet imaginativæ efficaciter apprehendenti obiectum; liberata enim anima a necessitate producendi tam perfectum actum imaginandi, minus laborat unicum actum producendo. Eodem modo habitus, qui est in potentia locomotiva, liberat animam a concursu ad perfectam cognitionem actualem, et ideo tam exigua cogitatione pulsat peritus citharœdus citharam, ut ferme iudicatur non cogitare. Tertio, habitus in imaginativa existens facilitat: vel quia supplet quod deest perfectioni specierum; cum

enim sola[1] species habet potentiam imaginativam[2] sine habitu, plurimum conari debet ut perfecte apprehendat et penetret rationem boni in obiecto, quæ non tam clare proponitur sed potius plurimis difficultatibus admixta; at vero præsente habitu facilius apprehendit et minori conatu, unde sæpe si abesset habitus, non apprehenderet illud obiectum tanquam conveniens, quod tamen si adsit, obiectum tanquam conveniens apprehenditur; — vel facilitat, quia post acquisitum habitum obiectum fit delectabile, quod ante non erat tale, eo quod cessationem a tali operatione grave incommodum adferre sentiat, quomodo canes cum aliquam operationem non exercent, baculis ceduntur.

[1] solas
[2] potentia imaginativa

DUBIUM 4.

QUOMODO GENERENTUR, AUGEANTUR ET CORRUMPANTUR HABITUS.

Non agimus hic de habitibus divinitus infusis, de quibus Theologi et clare Valentia colum. 488., sed de acquisitis.

Dico primo: habitus generantur per actus, ita ut ipse actus effective producat qualitatem permanentem, seu habitus in potentia. Ita Theologi 3. dist. 23., uti Scotus et Gabriel q. 2. etc., D. Thomas 1. 2-dæ q. 51. art. 2., Caietanus ibidem q. 54. art. 4., et Aristoteles 2. Ethic. c. 1. ubi per actus repetitos, ait, artem produci, sicut fabricando fabri efficimur, ita temperate agendo temperantes; item 9. Metaph. tex. 10. et 14., et 3. Ethic. c. 4.[3] valde stupidos ait esse, qui ignorant habitus ex ignoratione[4] existere, et 2. Ethic. c. 4.: iuste agendo, iusti fimus. Est tamen hæc conclusio contra Durandum 3. dist. 33. q. 4.,[5] ubi habitus, ait, produci ab ipsa potentia a qua producitur actus, sed ordine quodam, ita ut prius producat actum, postea habitum, quia actus dispositio est ad operandum et producendum habitum, sicut mollities in cera, est dispositio ad producendam figuram. Est item contra Durandum,* qui 2. Ethic. q. 3. habitus, ait, non produci effective ab actibus, sed actus esse ipsas actiones** per quas potentia producit habitum.

[3] cap. 5.
[4] ex operationibus
[5] qu. 2.

* Rectius contra Buridanum; Durandi enim sententiam in immediate præcedentibus retulit auctor, hæc vero de qua nunc agit, non est Durandi, sed Buridani, discipuli Occami, sententia. Cf. Suarez Metaph. disp. 44. sec. 8. n. 5.

** Hæc ut intelligantur, non erit superfluum discrimen inter actionem et actum immanentem in memoriam revocare. Actio videlicet, ut sic, non est principium agendi, sed solum via ad suum terminum intrinsecum; actus vero præter rationem actionis etiam rationem qualitatis includit, utque qualitas est, potest esse principium agendi. Buridanus ergo ad hoc discrimen alludens ait, habitum solum fieri per actum tanquam per actionem, et non tanquam per principium efficiens, quod sola potentia est.

Probatur tamen conclusio: nam positis actibus producuntur habitus; at non producuntur sola potentia: ergo ab actibus etc. Minor probatur: nam si sola potentia produceretur: ergo etiam nullis actibus præcedentibus potentia posset producere habitum, cum eandem virtutem producendi habeat et ante actionem productam, et illa virtus sit necessaria et non libera. Quod ait Durandus, actus esse vis positionis[1] subiecti ad habitum, contra est: nam forma quæ non acquirit[2] dispositionem ad hoc ut insit et convenienter maneat in subiecto, nec etiam requiret talem dispositionem ad hoc ut producatur, ut inductione patet; at actus non est dispositio ad hoc ut habitus permaneat in subiecto: ergo etc. Confirmatur: potentia non magis eget dispositione ad habitum, quam ad actum; sed ad eliciendum actum nulla dispositio est necessaria: ergo. Hæc tamen conclusio non ita est intelligenda, quasi ipsa actio qua e. g. producitur verbum seu qualitas quædam, ut in lib. De anima ostendemus, sit productiva habitus. Revera enim actio non est activa ipsa: ergo qualitas producta per actionem attingit effective productionem habitus; at quia, ut in libris De anima ostendemus, actus cognoscendi non est sola actio per quam influit potentia intellectiva, sed includit etiam qualitatem in potentia productam: ideo recte dicitur per actum produci habitum, quia producitur ab illa qualitate. Quod autem ipsa actio intelligendi non ordinetur immediate ad productionem habitus, probo contra Durandum:[3] nam producto semel habitu ut duo, per actum intensum ut duo, sequitur, quod si potentia produceret iterum actum similem priori, per illum producerentur habitus, siquidem omnis actio est productio sui termini; sed non produceretur ille idem habitus qui ante productus erat et adhuc manebat in potentia, quia ut 2. Phys. ostendemus, naturaliter idem sibi[4] produci non potest; nec ille intenditur, qui ante præexstitit, quia sequeretur, per actus extensos[5] ut duo, sæpe repetitos, posse habitum intendi usque ad gradum,[6] quod infra refellemus: ergo producent unum habitum eiusdem omnino rationis cum priori et solo numero ab eo distinctum, ac proinde quorum[7] repetitur idem actus, tot habitus numero producerentur; talis autem multiplicatio qualitatum permanentium, solo numero differentium, est omnino superflua.

[1] dispositiones
[2] requirit
[3] Buridanum
[4] bis
[5] intensos
[6] Adde: summum
[7] quoties

Obiicit Durandus: habitus et actus sunt diversæ speciei, ac proinde differunt in perfectione essentialiter: ergo vel habitus erit perfectior, et sic ab actibus utpote imperfectioribus produci non pote-

rit; vel actus, et sic habitus non poterit effective producere illos, quia ut 2. Phys. ostendam, causa æquivoca debet esse perfectior suo effectu. Confirmant ex Aristotele 7. Phys. tex. 17., ubi ad habitum ait non esse motum; at si habitus producitur per actum, datur motus ad habitum, quia aliqua actio immediate terminatur ad habitum. Respondeo cum Scoto 4. dist. 49. q. 1. et 2., Capreolo ibidem, Caietano 1. 2-dæ q. 17.[1] art. 3., Valentia colum. 477., Medina 1. 2-dæ q. 49. art. 3. ad 3., Gabriele 3. dist. 23. q. 1.: actum esse præstantiorem habitu, et ideo posse effective producere habitum. Hoc etiam docuit Aristoteles 1. Elench.[2] c. 8. et 9., 10. Elench.[3] c. 6. et 7. ubi ex eo probat, felicitatem esse operative,[4] quia hæc præstantior est habitu; unde etiam potentia et habitus ordinantur tanquam ad finem ad actum, ex Aristotele 9. Metaph. tex. 181.,[5] Magnor. moralium c. 4. ubi finis ait habituum est actio. Ex quo sequitur, habitum non ut causam principalem producere actum, sed ut instrumentalem, ita ut se solo producere non posset, sed simul concurrente potentia. Unde Aristoteles 1. Magnorum moralium c. 4. idem ait, facere animæ virtutem et habitum, id est, ad eundem actum concurrente.[6] Id autem quod imperfectius est, licet non possit producere tanquam causa principalis aliquid perfectius, potest tamen tanquam causa instrumentalis, ut 2. Phys. dicemus. Ad Aristotelem in confirmatione allatum, respondet Medina q. 58. art. 8. et Valentia citatus: Aristotelem solum docere, ad habitum non dari alterationem corpoream et sensibilem, ut ad colorem. Et sane, eodem modo conatur solvere Durandus illud argumentum; sive enim ab actu, sive a potentia producatur habitus, illud argumentum æque urget.

[1] qu. 71.
[2] Ethic.
[3] Ethic.
[4] in operatione
[5] text. 15., 1. Magnor.
[6] concurrere.

Circa hanc autem habituum productionem D. Thomas 1. 2-dæ q. 51. art. 8.[7] et ibidem Medina docent, habitum intellectus ut scientiam posse etiam produci per primum actum, at vero per primum actum e. g. temperantiæ nullum produci habitum in voluntate, sed per illum et aliquos sequentes disponi voluntatem, postea per unum actum produci habitum, quod explicat D. Thomas q. 1. De virtutibus art. 9. ad 11. exemplo guttæ cavantis lapidem; præcedentes enim guttæ ait disponunt lapidem, ultimæ excavant, quod etiam repetit 2. 2-dæ q. 24. art. 6. ad 2. et sequitur Valentia 1. 2-dæ colum. 429.; addit Medina 1. 2-dæ q. 50. art. 8. per actus primos et indeliberatos odii, nullum habitum produci. Meo tamen iudicio rectius

[7] art. 3.

Durandus 1. dist. 17. q. 8. ad 2., Gabriel 3. dist. 23. q. 1. art. 3. dub. 4. censent, etiam per primum actum acquiri aliquam partem imperfectam habitus, quæ intensior est vel remissior, prout actus primus fuerit intensior vel remissior, et deinceps illa qualitas per sequentes actiones recte ad perfectionem perducitur. Probatur: nam actus naturaliter sunt productivi habituum et potentia disposita est naturaliter ad illos recipiendos: ergo primus actus producet habitum. Prima pars antecedentis per se patet. Secunda probatur: nam si potentia per se non est disposita, sed per actus præcedentes disponitur: ergo per illos producetur aliqua qualitas remanens in potentia etiam corrupto actu, siquidem post primum actum magis disposita est potentia ad recipiendum habitum, quam fuerat ante: ergo actus præcedentes vel formaliter seipsis, vel effective aliquid producendo in potentia, illam disponunt ad habitum; at certum est non disponere formaliter, siquidem etiam corrupto iam actu manet disposita potentia: ergo effective produxit aliquam qualitatem permanentem in potentia; illa autem non est nisi habitus: ergo etc. Confirmatur: nam si actus præexistens corrumpatur, et nihil relinquat in potentia, et tamen faciat ut potentia sit melius disposita quam fuerit ante, nulla necessitas est habituum, sicut enim per primum actum disponitur potentia ad recipiendum habitum, etiamsi per illum nihil producatur, ita disponi potest ad facile operandum, licet nihil in ea relinquatur ab actu. Confirmatur secundo: nam primus actus et sequentes sunt eiusdem naturæ et virtutis activæ: ergo si primus nihil producet, nec sequentes. Exemplum de guttis est contra illos; si enim præcedentes guttæ per humiditatem molliendo lapidem non disponerent illum, nunquam subsequens gutta cavaret, ut ipse Medina fatetur. Recte tamen notat Gabriel, imperfectum illum habitum productum per primum actum voluntatis non vocari ab Aristotele virtutem, et ideo sæpe illum dicere, virtutem generari ex actibus frequentatis, quia cum voces significent ad placitum, philosophi virtutis nomen solum accipiunt pro habitu iam ad perfectionem producto, et hæc est Aristotelis sententia 9. Metaph. tex. 14.

Dico secundo: non solum producuntur, sed et augentur habitus ab actibus, si actus fuerint intensiores habitu; secus minime. Ita Aristoteles 2. Ethic. c. 3. in fine: ab iisdem inquit, a quibus fit, et augetur virtus etc. Antequam tamen probetur conclusio, sciendum est ex D. Thoma 1. 2-dæ q. 52. art. 1., dupliciter posse

augeri et crescere habitum: primo intensive, quando per frequentes actus circa idem obiectum fit potentia promptior ad tales actus exercendos, quod augmentum fieri per productionem novi gradus, qui præexistentibus coniungatur, in lib. De generatione ostendemus; secundo extensive, cum scilicet habitus inclinat ad novos actus qui versantur circa distincta obiecta. Et licet Thomistæ, ut Caietanus 1. 2-dæ q. 54. art. 4. nolint[1] hanc operationem fieri sine productione novæ entitatis, eo quod habitum totalem putant esse unam simplicem qualitatem, ut infra dicemus, verius tamen est quod docet D. Thomas illa q. 22.[2] in opere augeri habitum per productionem novi habitus particularis, quoties inclinamur ad actus distinctos, cum nullus habitus inclinet nisi ad actus similes iis ex quibus gignitur, ex Aristotele 2. Ethic. c. 1. Nunc de solo augmento habituum intensorum agitur.

[1] velint

[2] qu. 52. art. 2

Et probatur conclusio: id quod potest producere aliquid alicuius formæ, potest etiam intendere illam formam, si sit agens intensius et maioris perfectionis, et effectus capax intensionis: ergo cum actus producat habitum, intensior actus intendet illum, et nisi ab actibus intendatur, nullum agens apparet a quo possit intendi, et tamen potentia[3] constat intendi habitus, siquidem post frequens exercitium facilius producimus etiam actus intensiores. Unde explicet[4] quod ait Valentia 1. 2-dæ colum 489., habitum non intendi per omnes actus intensiores, sed per quosdam tantum disponi subiectum, sicut ait in prima productione habitus per aliquos actus tantum disponitur potentia, quod fundamentum iam reiecimus. Quod autem soli actus intensiores habitu, eum intendant, et non alii actus æqualis intensionis, est D. Thomæ 1. 2-dæ q. 52. art. 3., Medinæ ibidem, quamvis contrarium doceat Durandus 1. dist. 17. q. 8. et a Medina citatus Gabriel et Scotus, quorum sententia sic probabiliter posset explicari, quod licet in qualitatibus eiusdem rationis, id quod est æque intensum, non intendat alterum, nam calor ut quatuor non intendit calorem ut quatuor, tamen qualitatem diversæ rationis, etiam remissiorem, posse producere qualitatem intensiorem, ut lumen colorem etc. Similiter aliquod ut instrumentum alterius producere potest effectum intensiorem seipso; actus autem producit habitum ut instrumentum potentiæ, et ideo ait Valentia colum. 419., posse per actus remissiores intendi habitum, dummodo potentia sit disposita. Probatur tamen nostra sententia: nam actus æque intensi circa idem obie-

[3] experientia

[4] implicat

ctum sunt æqualis virtutis ad producendum habitum, sive producant illum ut instrumenta potentiæ, sive ut verius esse diximus, ut causæ principales, quæ præterea necessario producunt habitum: ergo tantæ intensionis producentur habitus a primo actu, quantæ intensionis produci potest ab actu omnino simul[1] in virtute productiva, et ita quod primus actus non produxit, et alius similis non producet, sicut lumen ut quatuor non potest producere calorem intensiorem, quam produxit aliud lumen ut quatuor. Contra Valentiam autem supra ostendimus, actus præcedentes nullo modo disponere subiectum, nisi producendo aliquid remanens in illo.

[1] simili

Dices: cum exercemus actus æque intensos ac initio, efficimur perfectiores: ergo aliquid producitur per illos. Respondeo: nego antecedens, revera enim si nunquam intensiores actus produceremus, nunquam magis facilitaremur in operando, quamvis immerito quidam contrarium dicant, quia hæc maior facilitas oriri non potest, nisi aliquid productum per actus relinquatur in potentia; at nihil aliud præter habitum produci potest: ergo si eum non producit, nullo modo facilitat. Cum igitur frequentamus actus, sæpe producimus intensiores actus per quos habitus intenditur, et ita postmodum facilius operamur. Cetera quæ de intensione habituum dici poterant, lib. De generatione explicabimus.

Dico tertio: habitus corrumpuntur et minuuntur effective per actus contrarios, formaliter vero per contrarios habitus, et non alia ratione. Hæc conclusio intelligitur de habitibus acquisitis, quos interdum corrumpi et minui experientia patet; et præterea loquimur de corruptione per se habituum, nam aliquando corrumpi habitus propter subiecti corruptionem, ut et cetera accidentia, saltem in brutis clarum est. Hæc conclusio Aristotelis est 2. Ethic. cap. 3. in fine: virtus ait, a quibus fit et augetur, ab iisdem corrumpitur; at fieri ab actibus: ergo etc.; et in 1. cap.: per eadem ait, omnis virtus aquiritur et corrumpitur, ex eo quod quis male ædificat, malus artifex evadit. Responsio,[2] quam Medina 1. 2-dæ q. 53. art 3. palmariam vocat, est quia habitus plures gradus habet, quorum unus corrumpitur altero remanente, et habet contrarium habitum a quo expellatur: ergo causa quæ producit habitum contrarium habitui præexistenti, illum expellet effective; at illa causa sunt actus, siquidem omnis habitus aquisitus ab actibus generatur: ergo actus expellit habitum effective, quod etiam

[2] Ratio

Gabriel 3. disp. 23. q. 1. art. 3. dub. 6. docuit. Cur autem habitus infusus charitatis minui non possit 2. 2-dæ a Theologis explicatur. Circa modum vero corruptionis habituum acquisitorum Gregorius 1. disp. 17. q. 10. ad 2. ad 10.[1] existimat, habitum a solis actibus corrumpi, nec ante aliquid produci contrarii habitus, quam præexistens habitus omnino corrumpatur; in quo sequitur illum Valentia 1. 2-dæ colum. 497. Contra est tamen: nam actus necessario est productivus habitus, et subiectum est capax illius, siquidem duo habitus contrarii in gradu remisso possunt esse simul, sicut aliæ quælibet qualitates remissæ: ergo actus per quos corrumpitur habitus præexistens, producent habitum. Deinde, cum quis sæpe exercuit contrarios actus habitui, quem valde intensum diuturna consuetudine acquisierit, etiam antequam totus habitus tollatur, experitur se facilius operari: ergo aliquid per illos actus est productum. Demum, cum nihil possit aliud corrumpere effective, nisi producendo illo[2] aliquid compossibile[3] ut in Phys. ostendam, et recte docet Medina citatus, quamvis Valentia colum. 498. contrarium velit, sequitur quod si actus corrumpat habitum, corrumpat illum formaliter; at non videtur in actu et habitu esse contrarietas vel repugnantia formalis, cum non eodem modo efficiant[4] subiectum: ergo etc.

[1] 1. dist. 17. qu. 3. art. 2. ad 10.

[2] in illo

[3] incompossibile,

[4] afficiant

Obiicies: D. Thomas 1. 2-dæ q. 53. art. 3. docet, per cessationem ab actibus corrumpi habitus; unde Aristoteles 1. Ethic.[5] c. 5. multas amicitias in affabilitatem[6] dissolvi ait, et similiter docet D. Thomas q. 22.[7] art. 3., et ibidem Medina: actus remissiores habitu, minuere habitum; denique Aristoteles De longitudine vitæ c. 2., quem citat et sequitur D. Thomas illa q. 53. art. 3. et 1. p. q. 89. art. 5.: scientiam oblivione corrumpi ait: ergo male dictum est, solis contrariis actibus, et non alio modo, minui habitum. Respondeo: per cessationes ab actu, per accidens corrumpi posse habitum, eo quod qui diu cessat ab actibus, facile est ut sæpe actus contrarios eliciat per quos corrumpitur habitus. Imo addit Valentia 1. 2-dæ colum. 455., diminui et corrumpi posse habitum præexistentem, etiamsi non eliciamus actus contrarios sed cessemus ab operando per talem habitum, et sæpe eliciamus alios actus disparatos, quia inquit, cum potentia sit finitæ virtutis, non potest pluribus actibus, elicitis a pluribus habitibus, ferri in obiecta. Hoc tamen nullius est momenti, cum non sit necessarium ut omnibus habitibus quos habet potentia, simul utatur, sed sufficiet si per voces[8] nunc hoc, nunc illo habitu·

[5] 8. Ethic.

[6] inaffabilitate, seu ut alia versio habet: taciturnitate

[7] qu. 52.

[8] vices

utatur. Eodem modo actus remissi, ut recte Caietanus 2. 2-dæ q. 26. art. 6., Gregorius 1. dist. 17. q. 3., Valentia 1. 2-dæ colum. 490., per se non remittunt habitum. Eodem modo, licet citati a Valentia Gabriel 3. dist. 23. art. 3. dub. 6., Almainus et alii contrarium velint, existimo tamen cum Medina 1. 2-dæ. q. 12. art. 3., Valentia colum. 494.: cessationem ab actibus per se non corrumpere habitum. Si enim corrumperet, id non aliunde nasceretur, nisi quia ut ait Gabriel habitus penderet in conservari ab actibus, ita ut, licet non statim atque cesset actus, corrumpatur habitus, si tamen diu vacemus ab actibus, sensuum[1] corrumpitur ad eum modum, quo dicunt physici virtutem impressam quæ movet planetam, sensim deficere. Sed hoc dici non potest; nam si habitus est ex natura sua qualitas sensim desinens esse: ergo statim ac cessat actus, incipit desinere, et in qualibet parte temporis aliqua pars illius desinet, sicut accidit in virtute impressa. Si enim totus duret aliquo tempore, non est ratio cur durare non possit diutius; si autem admittatur sensim deficere, sequitur posse aliquem dormiendo amittere habitum virtutis, et in qualibet parte notabili temporis notabilis diminutio esset habitus, quod est contra experientiam. De habitu scientiæ infra dicemus, illum corrumpi per habitum amoris;[2] cum autem dicitur oblivione perire, intelligitur quantum ad usum, eo quod, licet remaneat habitus scientiæ in intellectu, si tamen phantasma et species sensibiles corrumpantur, sine quibus intellectus operari non potest, usus scientiæ tolletur, licet habitus remaneat, quod sæpe in infirmitatibus accidere, ut alibi dicemus, solet.

[1] sensim

[2] erroris

DUBIUM 5. ET ULTIMUM.

DE UNITATE ET DISTINCTIONE HABITUUM.

Non agimus de unitate numerica habituum, quæ a posteriori ex unitate subiecti colligitur, uti nec de unitate per aggregationem totalis habitus, de qua disputatione,[3] sed de virtute[4] generica et specifica.

Dico primo: ad unitatem specificam habitus non sufficit unitas specifica potentiæ; ita D. Thomas 1-a. 2-æ q. 54. art.,[5] Valentia colum. 524. Probatur: tum quia certum est, plures actus[6] supernaturales esse in eadem potentia, ut in voluntate spem et charitatem etc., tum quia habitus generantur per actus: ergo cum

[3] Adde: sequenti,

[4] unitate

[5] art. 2.

[6] habitus

potentia eliciat actus specie distinctos, per illos producantur diversi habitus inclinantes ad actus specie distinctos, cum nullus habitus inclinet, nisi ad actus similes iis ex quibus est genitus; tum denique experimur, aliquos actus eandem potentiam facile exercere, alios difficulter, quos deinde acquisito habitu facile exercemus: ergo acquiritur aliquis habitus de novo, et non solum numero diversus a præcedenti, cum causalis[1] sit multiplicatio accidentium permanentium in eodem subiecto solo numero differentium: ergo etc. Ratio a priori est: quia potentia est universalius principium actuum, quam habitus, et est perfectior qualitas, habens obiectum universalius, ac proinde potest elicere actus specie distinctos, quos imperfectior qualitas, qualis est habitus acquisitus, non potest. Verum tamen est, ad unitatem specificam habitus acquisiti necessariam esse unitatem specificam potentiæ, et ita habitus qui sunt in distinctis potentiis, specie distingui. Ratio est: quia habitus est perfectio potentiæ et illi accommodatur, et ita solum inclinat ad proprios actus potentiæ: ergo cum diversæ potentiæ diversos specie actus habeant, etiam habitus declinantes[2] ad illos, debent esse diversi. Dixi: habitus acquisiti; nam si voluntas et intellectus Angeli specie distinguantur a nostra voluntate et intellectu, ut vult Caietanus 1. 2. q. 50. art. 6.: tunc clarum est, habitum supernaturalem eiusdem speciei esse in potentiis distinctis specie, ut charitatem etc.

[1] impossibilis (Cf. S. Thom. 5. Metaph. lec. 12. in fine.)

[2] inclinantes

Dico secundo: non est contra rationem habitus, ut idem specie habitus inclinet ad actus specie distinctos, ac proinde si in genere loquamur, ex sola diversitate specifica actuum non potest colligi diversitas specifica habitus. Probatur: nam eodem habitu fidei assentimur diversis obiectis, quos assensus specie distingui ostendimus disput. præcedenti q. 3.; similiter, eodem habitu charitatis amamus Deum, odio habemus peccatum etc. Ratio a priori est: nam sicut potentia propter suam perfectionem elicere potest actus specie distinctos, ita habitus naturales,[3] cum sint altioris ordinis habitibus acquisitis, id præstare poterunt.

[3] supernaturales,

Dico tertio: habitus immediate distinguuntur per actus, mediate per obiecta, ut innuit Aristoteles 2. De anima tex. 33., quod eo modo intelligi debet, quo disputatione ultima de relatione q. ult. diximus. Et ratio est: quia habitus non versantur circa obiecta nisi per actus, ex quo constat, habitus acquisitos specie distingui, quoties inclinant ad actus distinctos specie, ut recte Gabriel 3.

dist. 23. q. 2. concl. 5. et q. 8. Prologi, ibique Occam, Gregorius q. 3. art. 1., Basilius[1] q. 6., Soncinas 6. Metaph. q. 9. in fine, Molina 1. p. q. 1. art. 3. disp. 3. §. 3.; et quoniam, ut disp. præcedenti q. 3. ostendimus, toties actus sunt specie distincti, quoties aliquod obiectum diversum cognoscitur per illos, ideo habitus acquisiti specie distinguentur, quoties inclinabunt ad diversa obiecta. Probatur: nam quando actus sunt specie distincti, potest elici actus unius speciei frequenter sine actibus alterius speciei, et qui[2] illos actus frequentatos producetur habitus, qui non inclinabit nisi ad actus similes iis ex quibus est genitus, ut supra diximus et probat Almainus tract. 1. Moral. c. 12., ac proinde facile eliciemus tales actus quales frequenter exercuimus, nos[3] vero eos quos nunquam exercuimus: ergo ut istos etiam facile exerceamus, debet produci alius habitus per quem inclinemur ad illos; hic autem non est solo numero diversus ab habitu præexistente, quia sicut per actus eiusdem speciei iteratos non producitur habitus numero distinctus, sed præcedens intenditur, ita similiter habitus productus per actus specie distinctos, si non erit diversæ speciei, erit solum intensio præcedentis habitus, et ita idem habitus intensior inclinabit ad actus specie distinctos. Confirmatur: si actus unius speciei producere potest habitum inclinantem ad actum alterius speciei, omnia argumenta quibus contra Thomistas probari solet habitum totalem non esse simplicem qualitatem, enervantur, quia posset unus habitus esse, quamvis actus sint plurimi et specie distincti. Confirmatur secundo: actus effective producit habitum: ergo si actus differt specie, producet habitum specie distinctum, cum habeat diversam vim operandi; alias quilibet actus quemlibet habitum produceret. Ratio a priori est ipsa limitatio et imperfectio habituum acquisitorum, qui cum ab actibus producantur, non possunt esse causæ talis perfectionis qualis est habitus supernaturalis e. g. fidei et quantæ perfectionis est potentia; unde nullius est momenti argumentum a similitudine habitus supernaturalis.

Ex his etiam facile cognoscitur diversitas generica habituum; hæc enim desumitur vel ex diversitate generica obiectorum, vel ex diverso modo tendendi, ut per discursum vel sine illo, evidenter vel probabiliter. Unde recte notavit Gregorius q. 2. Prologi art. 1., non solum de eodem subiecto, verum etiam de eodem obiecto integro posse esse habitus intellectus, non solum specie,

[1] Bassolius, scotista „Doctor ordinatissimus" dictus, floruit 1322.

[2] per

[3] non

sed etiam genere diversos, ut scientiam, opinionem, fidem etc.; atque ideo, licet universaliter verum sit, habitus specie distingui quoties est obiectum specie distinctum, non tamen est universaliter verum, habitum esse eiusdem speciei quoties obiectum vel subiectum est penitus idem; et hæc mihi probabiliora videntur.

Recentiores tamen quidam alio modo explicant diversitatem habituum specificorum; aiunt enim, habitum specificari ab actibus formalibus, sicut et potentias; sed non conveniunt inter se, quid sint hæc obiecta formalia, quomodo desumi debeant ab obiecto tales formalitates, et quomodo cognosci possit, non[1] hæc potius an illa obiecta habeant realem formalem rationem. Contra illos tamen, quomodocunque explicent, sic argumentor: si actus sunt specie distincti: ergo cum secundum illos distinguuntur actus specie per obiecta formalia, illorum obiecta formalia distincta erunt: ergo cum idem sit subiectum habitus et actus, (siquidem ut supra ostendimus, habitus non alio modo versantur circa obiecta, quam per actum) etiam obiecta formalia habituum erunt diversa: ergo quoties actus distinguuntur specie, etiam habitus specie distincti admittendi sunt. Dices: unam rationem formalem obiecti habitus, continere plura obiecta formalia actuum. Contra est: nam nulla ratione poterimus cognoscere, quæ obiecta formalia actuum possint ab uno obiecto habitus contineri; dicam enim: omnium actuum formalia obiecta contineri sub formali obiecto unius habitus specie, et ideo non dari nisi unum habitum specie infima, atque ideo totalem scientiam esse unam simplicem qualitatem, quod sine ulla probabilitate negant, qui concedunt unum habitum specie infima posse elicere actus distinctos specie. Et quamvis ex nostra sententia sequatur, innumera pene habituum multitudo specie distinctorum in eodem intellectu, id tamen non magis absurdum est, quam concedere innumeras pene species intelligibiles in memoria.

[1] num

QUAESTIO SECUNDA.

An detur habitus principiorum acquisitus, distinctus ab habitu conclusionis.

Prima sententia est Durandi 2. dist. 24. q. 1., Soti 1. De iustitia q. 4. art. 1. conclus. 2., Valentiæ 1. 2-dæ colum. 475., qui nullum aiunt dari habitum principiorum distinctum ex natura

rei a lumine intellectus. Probatur primo: nam intellectus, positis solum apprehensionibus terminorum, necessario assentitur principiis, sicut ignis necessario comburit, posita approximatione: ergo non eget habitu per quem determinetur ad assensum. Confirmatur: nam experimur, nos post longum usum non facilius assentiri principiis, quam initio. Secundo: in voluntate non est necessarius ullus habitus ad amandum bonum in communi, quoniam naturaliter ad hoc est potentia: ergo necessarius[1] ad assentiendum principiis intellectus.

[1] ergo neque necessarius

Secunda sententia est: habitum principiorum dari, et illum distingui ab intellectu realiter, iudicium[2] tamen a natura et non acquisitum nostris actibus; ita D. Thomas 1. 2-dæ q. 51. art. 1., 2. Contra gentes c. 70., et innuit 1. 2-dæ q. 94. art. 1. dum ait, puer habet quidem principiorum habitum, eo tamen uti non posse propter ætatis defectum; idem Medina 1. 2-dæ q. 51. art. 1. concl. ultima. Fundamentum est, nam datur in intellectu practico habitus quidam inditus a natura, qui dicitur synderesis, quo assentimur primis principiis practicis, ut: honor tunc[3] est prosequendum etc.; ergo dabitur etiam habitus speculativus, quo assentimur primis habitibus[4] speculativis.

[2] inditum

[3] Loco „honor tunc," lege honestum

[4] principiis

Dico primo: dari in intellectu habitum quendam facilitantem ad assensum principiorum. Est authorum secundæ sententiæ, et docet Aristoteles 6. Ethic. c. 3., 2. Poster. c. ultimo. Probatur: nam tota ratio ponendi habitum est, ut tollatur difficultas quam habet potentia in exercendis operationibus et suppleatur eius defectus ac proinde determinetur ad facile operandum; sed intellectus noster non est ex se sufficienter determinatus ad facile assentiendum cuilibet principio: ergo eget habitu quo determinetur. Minor probatur: nam experimur, eos qui nunquam in primis principiis cognoscendis sunt versati, cum difficultate illis assentiri cum primum proponuntur, postea facile: ergo etc. Confirmatur: nam aliqua prima principia sunt notiora aliis, ut: omne totum est maius sua parte, notius est, quam illud: nihil potest seipsum producere; nulla potest actio esse per quam non aliquid producatur: ergo etiam apprehensis terminis huiusmodi principiorum, difficilius intellectus assentitur quibusdam principiis, quam aliis: ergo ad tollendam hanc difficultatem, quam experientia constat tolli, dari debent habitus.

Dico secundo: habitus principiorum est qualitas distincta a

potentia intellectiva et speciebus; ita Caietanus 1. 2-dæ q. 51. a. 8. et Aristoteles, qui illo 6. Ethic. intellectum principiorum numerat inter habitus intellectus: ergo non est ipse intellectus. Nam quod Sotus ait, habitum principiorum realiter idem esse cum intellectu, non formaliter, et ideo inquit, potest esse habitus et accidens intellectus, contra est: nam cum reali identitate non potest esse aliqua distinctio ex natura rei, ut late ostendimus disp. 2. de Universalibus: ergo per solum intellectum poterit hic habitus distingui ab intellectu, si est idem realiter cum illo; at id falsum est, nam potest esse intellectus non promptus et expeditus ad facile assentiendum principiis: ergo non per suam entitatem, sed per aliquid superadditum, quo carere potest, ad facile operandum determinabitur. Et hinc sumitur ratio conclusionis, nam experientia patet, per frequens exercitium facilius assentiri principiis: ergo per exercitium aliquid acquiritur in potentia, quo ante iacebat,[1] et a quo illa facilitas proveniat: ergo habitus etc.

[1] carebat,

Dico tertio: iste habitus non est inditus a natura, sed nostris actibus acquiritur; ita Caietanus citatus, Henricus 1. p. Summæ a. 1. q. 9. Probatur: nam si datur habitus principiorum a natura inditus: vel datur ad hoc, ut simpliciter assentiri possimus primis principiis; vel ad hoc, ut melius et promptius possimus. Non primum; tum quia omnis habitus ex natura supponit potentiam, nec dat posse simpliciter, sed tantum facilius posse, in quo distinguitur a naturali potentia; tum quia sicut intellectus assentiri potest conclusioni sine habitu, ita poterit principiis. Nec secundum; tum quia frustra daretur talis habitus a natura, cum possit nostris actibus acquiri, sicut ceteri; tum quia experimur nos tunc demum facilius assentiri principiis, cum simus sæpe ante assensi: ergo per actus acquiritur. Confirmatur: si habitus principiorum est inditus a natura: ergo qui per actum erroris cum[2] principia acquisivisset habitum erroris, nunquam posset illum errorem amittere; siquidem ille innatus non expelleret hunc habitum erroris, cum sint compossibiles in eodem subiecto, si enim incompossibiles essent, non potuisset produci habitus erroris; nec post habitus erroneus ab actibus contrariis expellitur, quia habitus non expelluntur formaliter per actus: ergo ne dicamus talem habitum erroris esse incorruptibilem, concedendum est, quod possit acquiri habitus principiorum, per quem formaliter expellatur habitus erroris circa principia.

[2] circa

Dico quarto: habitus principiorum diversus est ab habitu erroris;[1] ita Caietanus 1. 2-dæ q. 51., Gabriel. q. 8. Prol., Gregorius art. 3. concl. 2., Soncinas 6. Metaph. q. 10. concl. 4., et Aristoteles 2. Poster. c. ult., ubi ait, principiorum non est scientia, ut q. 3. dicemus: ergo nec habitus principiorum erit habitus scientiæ seu conclusionis; et 6. Ethic. c. 3. distinguit scientiam ab intellectu. Probatur conclusio: habitus principiorum inclinat ad assentiendum principiis quæ non per discursum, sed ex sola apprehensione propositionis et extremorum evident et[2] apparent vera: ergo etc. Quare autem medium et finis appetantur eodem actu a voluntate, et consequenter eodem actu inclinemur ad illa amanda, et non similiter fiat in cognitione principiorum et conclusionis, hujus rationem adfert Caietanus citatus; nos meliorem attulimus disp. 1. in lib. Prior. q. 3. circa 1. ad 2. argumentum; et ex ibi dictis confirmatur hæc conclusio: si enim non possumus eodem actu assentiri præmissis et conclusioni: ergo non erit idem habitus intrinsecus.

[1] conclusionis; (Cf. infra qu. 3. dicto 2.)

[2] evidenter

Dico quinto: habitus principiorum non est unus numero; ita Gregorius q. 3. Prologi art. 1. concl. 3. Probatur iisdem argumentis quibus infra ostendemus, habitum scientiæ totalis non esse unam numero qualitatem simplicem. Siquidem acquiri potest habitus unius principii, non acquisito habitu alterius, cum notitia unius principii stare possit cum ignorantia alterius, vel etiam errore circa aliud principium; deinde, per actus quibus assentimur principiis, diversissima obiecta cognoscimus, ad quæ si omnia unicus actus sufficeret, pari ratione dici posset, ad omnes actus circa quæcunque tandem obiecta eundem habitum. sufficere.

Dico sexto: habitus principiorum dantur ut facilius assentiamur principiis, ac proinde solum concurrunt ad iudicia quibus assentimur principiis, non tamen ad apprehensionem extremorum, præcedentem assensum. Probatur: tum quia ut q. præcedenti dub. 3. dicebamus, non esse improbabile, ad solas apprehensiones habitum non dari; tum quia habitus principiorum ex iudiciis nascitur, solum enim post frequentes assensus experimur nos facilius assentiri principiis, non autem post crebras apprehensiones extremorum: ergo, cum habitus solum inclinet ad actus similes ex quibus est genitus, ad solos assensus inclinabit habitus principiorum. Quo autem modo habitus principiorum efficiat ut facilius assentiamur principiis, q. 1. dub. 3. diximus. Vel enim effective concurrit ad actum, et

ita supplet aliquem concursum quem potentia tribuere deberet; vel si non concurrat effective, seipso formaliter determinat intellectum ad assensum, sicut assensus præmissarum determinat assensum conclusionis, et sicut apprehensio extremorum determinabat ad assensum principiorum, et ita liberat potentiam a necessitate eliciendi illas apprehensiones, per quas virtus potentiæ distracta efficitur debilior, ac proinde reddebatur difficilior eius operatio; et ita acquisito habitu principiorum assentimur principiis aut sine ulla prævia apprehensione terminorum aut propositionis, aut certe sine tam perfecta, quam perfecta requirebatur cum sine habitu operabamur. Quomodo autem actuales assensus principiorum distinguantur specie, ex iis quæ de scientia actuali diximus, intelligi potest; sicut distinctio specifica habituum principiorum ex q. præcedenti, dubio ultimo, intelligi potest.

Ad primum primæ sententiæ respondeo: esto necessario assentiamur, (quod tamen an verum sit, ex dictis disp. 1. in lib. Prior. q. 3. circa 4. patet) maiorem tamen ornatum[1] debet adhibere potentia ad assentiendum quamdiu habitu caret, et ita per habitum facilitatem operandi acquirit, sicut de appetitu sensitivo supra diximus. Ad secundum: etiam in voluntate producitur habitus ad amandum bonum in communi, seu quod idem est, ad hunc actum eliciendum: volo bonum. Licet enim voluntas ex se propensa sit ad amandum bonum, sicut intellectus ad cognoscendum verum, potest tamen per habitum determinari ad talem actum in particulari eliciendum. Medina tamen 1. 2-dæ q. 55. ait, nec ad prædictum actum, nec ad eum quo quis vult scire, vivere etc. eliciendum, dari ullum habitum; et q. 51. art. 1. ad 3. conatur discrimen assignare inter voluntatem respectu horum actuum, et intellectum respectu assensus principiorum, sed nihil agit.

[1] conatum

Ad fundamentum secundæ sententiæ respondeo: duplicia esse prima principia ex D. Thoma 1. p. q. 29. art. 11.: speculativa scilicet et practica, et sicut ad speculativa principia cognoscenda, sola apprehensione terminorum et propositionis posita, sufficiens lumen est in intellectu, ita et ad cognoscenda prima principia practica, ut: honestum est prosequendum; et sicut ex actibus quibus assentimur principiis speculativis procreatur habitus, ita ex actibus quibus assentimur principiis practicis; si ergo nomine synderesis intelligamus non dictamina practica de rebus agendis, sed ipsum intellectum ut potentem elicere talia dictamina,

quod quibusdam placet, certum est, synderesin esse ipsam potentiam intellectivam, semper tamen fatendum est, per tales actus acquiri habitum, quod nobis sufficit. Cetera quæ de principiis dici possent, explicata sunt supra, ut: quomodo cognoscantur prima principia, de quo disp. præcedenti in fine; quomodo sapientia concurrat ad principia, de quo disp. præced. q. 4.; de nobilitate habitus principiorum, ex iis quæ in fine disp. 6. dicemus, iudicandum est.

QUAESTIO TERTIA.

Quid sit habitus scientiae, et an illi repugnet habitus erroris.

Soncinas 6. Metaph. q. 9. habitum scientiæ ait non esse aliud, quam species intelligibiles, ordinatas per demonstrationem, quæ ordinatio fit, inquit, ab intellectu producente notitiam primæ conclusionis in aliqua scientia, et illa conclusione mediante producit notitiam secundæ conclusionis, et sic deinde ordinate ad ultimam conclusionem, quæ notitiæ relinquunt speciem in intellectu; et tales ait species produci in ipso actu conclusionis, quia inquit, licet præcesserint in intellectu species repræsentantes terminos conclusionis, species tamen repræsentantes complexum scibile, ipsa demonstratione producuntur. Solum ergo vult Soncinas, ad acquirendam scientiam habitualem necessarium esse, ut a primis principiis vel ab experientia sensata incipiendo, deducantur conclusiones una post aliam ordine, et per eiusmodi actus subordinatos ait produci in intellectu species repræsentantes totam propositionem complexam, quæ in intellectu remaneant, nec aliud esse habitum scientiæ, quam istas species sic ordinate productas. Fundamentum est: nam si ponantur tales species positæ vel genitæ ex actu demonstrativo, intelligi potest quomodo intellectus facile assentiatur conclusioni: ergo ad hoc non est fingendus diversus habitus; et hanc sententiam ait Soncinas esse Averrois 1. conclus. 27., Scoti, Gregorii et D. Thomæ, licet hi nihil tale dicant.

Dico primo: habitus scientiæ non est species ordinata, sed qualitas quædam superaddita speciebus; ita Caietanus 1. 2-æ q. 54. a. 4. „Quod ad primum," et ibidem „Quod ad quartum," ubi solvit authoritates D. Thomæ, quæ favere videntur Soncinati, Medina ibidem q. 50. art. 4. et q. 54., Valentia colum. 504. et

q. 3. proœm. in Logicam art. 2. concl. 1., Aureolus in Prolog. q.: an Theologia sit unus habitus? §. Opinio Bernardi, cuius tamen argumenta non multum urgent, supponunt enim ordinem istum esse relationem, et præterea urget, an iste ordo specierum sit actualis vel causalis; sed revera optime Soncinas se explicavit, qualem ordinem intelligat. His ergo omissis, et supposito quod dentur habitus scientifici, id quod eodem modo probari debet quo ostendimus dari habitus in genere, quia scilicet experimur, post actus scientificos sæpe repetitos facile et prompte elicere nos tales actus, probatur conclusio: quia, etiam postquam quis ordine deduxit unam conclusionem post aliam, ac proinde acquisivit species ordinate productos per actus scientificos subordinatos, adhuc experitur in assentiendo difficultatem; post frequens autem exercitium et assensum sæpius repetitum facile et prompte assentitur: ergo hæc facilitas non provenit a speciebus, sed a qualitate producta per actus et in potentia remanente, cum habitus per actus frequentatos acquirantur, species autem ordinatæ, eodem modo quo vult Soncinas, per unicum actum. Secundo: actus voluntatis producunt qualitatem aliquam, per quam potentia disponitur ad facile operandum: ergo etiam actus intellectus. Antecedens patet; nam, cum voluntas non utatur speciebus, non potest facilitas in actibus voluntatis provenire a speciebus, nec ab actibus præcedentibus si nihil productum remaneat in voluntate ut q. 1. diximus. Confirmatur: habitus supernaturales fidei etc. sunt qualitates a Deo infusæ, et non species, quia ut 2. 2-dæ ostenditur, ad exercendos actus fidei non utimur nisi speciebus acquisitis, et ideo si quis infans baptisatus raperetur ab infidelibus, inter quos nihil unquam de rebus fidei audiret, licet retineret habitum fidei, tamen propter defectum specierum nullum actum fidei eliceret: ergo similiter habitus acquisiti sunt qualitates; et ex his solvitur fundamentum Soncinatis.

Dico secundo: habitus scientificus solum datur ad facilius assentiendum conclusioni demonstratæ, non autem ad producendos assensus præmissarum et conclusionis simul in modo et figura; ita Gregorius 1. Prolog. a. 3. in fine. Probatur: nam sæpe præmissæ sunt principia lumine naturæ nota: ergo illis assentimur habitu principiorum et non habitu scientifico. Deinde, habitus scientiæ solum datur propter actus scientiæ; at solum assensus conclusionis est assensus scientiæ, ut supra ostendimus: ergo sicut

non potest idem esse assensus principiorum et conclusionis, ut disp. 1. in lib. Prior. diximus, nec est idem habitus principiorum et conclusionis, ut q. præcedenti dicto 4. ostendimus, ita non potest habitus scientiæ inclinare ad assensum principiorum et conclusionis. Denique possumus certo et evidenter assentiri conclusioni ante demonstrationem, licet actu non assentiamur præmissis, ut loco citato et disp. præcedenti q. 1. circa 1. ostendimus: ergo cum ille actus sit scientia, producet habitum scientiæ, vel potius ex habitu iam ante producto orietur.

Dico tertio: habitus scientificus iuvat ad facilius assentiendum conclusioni eo modo, quo q. 1. dub. 3. diximus, vel quia habitus effective concurrendo ad actum facit ut minori conatu potentia concurrat, vel quia intellectus informatus habitu scientiæ, ab ipso habitu formaliter determinatur ut possit assentiri conclusioni aut sine ulla consideratione actuali præmissarum, aut sine tam distincta et clara illarum penetratione, quam distincta requireretur si habitus abesset. Unde experimur, post frequens exercitium facile nos assentiri conclusioni sæpius ante demonstratæ, licet nihil cogitemus de præmissis, vel etiam simus obliti illarum, ut disp. in lib. Prior. q. 3. circa 2. diximus. Et hoc totum præclare explicavit Aureolus in Prologo q. 4.: An Theologia sit unus habitus art. 1. in fine. Sicut, inquiens, voluntas ex habitu sæpe movetur repente et sine discursu, unde 3. Ethic. c. 8. dicitur: virtus apparet in repentinis actibus, ita intellectus non semper determinatur ex discursu syllogistico ad assensum conclusionis, sed ex habitu. Unde docet Aristoteles 2. Phys. 82.:[1] artem non deliberare. Idem habet Gregorius q. 3. Prologi a. 1. ad 1.: quamvis, ait, ante habitum genitum naturaliter non possit haberi notitia conclusionis nisi per actuales notitias præmissarum, genito tamen habitu potest quis illo mediante assentiri conclusioni, non eliciendo notitiam præmissarum, et tamen conclusio dicetur cognosci per principia causaliter, licet mediate, quia scilicet ex natura[2] conclusionis, causata ab assensu præmissarum, generatur habitus; hæc ille. Et ex his patet, recte Huredum[3] citatum dixisse: habitum scientiæ non esse solam memoriam actus discursivi qui præcessit, nam ut supra contra Platonem dicebamus, actus memoriæ est velut reflexus, quo scilicet cognoscimus nos antea cognovisse; at quando aliquid scientifice cognoscimus, non elicimus talem actum; deinde sæpe non recordamur demonstrationis, tamen assentimur.

[1] 2. Phys. text. 86.

[2] ex notitia

[3] Aureolum

Dico quarto: habitus scientiæ et erroris de eadem re in gradibus remissis possunt simul esse in eodem subiecto, in gradibus tamen extensis[1] simul esse non possunt naturaliter, sed se mutuo formaliter excludunt. Primum est Occami 3. q. 8. a. 4. et probatur, tum quia habitus virtutis et vitii in voluntate possunt simul esse in gradu remisso: ergo et habitus oppositi intellectus; tum, quia si in intellectu non possent habitus repugnantes simul esse in gradu remisso, sequeretur quolibet actu imprudentiæ, a quo aliquis habitus necessario producitur, corrumpi habitum prudentiæ; et denique, si quis acquisivisset intensissimum habitum scientiæ, et ex naturali oblivione demonstrationis produceret actum erroris, totum habitum amitteret. Et ratio a priori est: quia potest intellectus diverso tempore elicere facile actum scientiæ, et mediocri facilitate actum erroris; unde homines creduli, facile assentiuntur diversis temporibus etiam contradictoriis. Dices: habitus erroris, oppositus habitui fidei supernaturalis, non potest simul esse cum habitu fidei: ergo nec habitus erroris, cum habitu scientiæ. Respondeo: antecedens esse falsum; potest enim habitus fidei divinæ esse cum actu erroris, ut accidit cum simplices catholici aliquid falso credunt ignorantia inculpabili. Eodem modo in hæretico converso ad fidem manet habitus erroris et mala inclinatio, ut post habitum infusum temperantiæ, qui simul cum fide infunditur, manet habitus acquisitus intemperantiæ. Secunda pars conclusionis probatur: tum experientia, nam qui sæpe veritati assentitur, minus inclinatur ad actus erroris; tum etiam, nisi isti habitus mutuo expellantur, sequeretur enim[2] qui semel acquisivit habitum erroris, non posse ab illo liberari; tum denique, quia habitus voluntatis se mutuo expellunt: ergo et intellectus.

[1] intensis

[2] cum

Obiicies: potest habitus fidei divinæ intensissimus manere cum habitu erroris, ut patet cum quis ignorantia aliquid asserit, ut D. Cyprianus, qui hæreticos docuit eo baptisandos;[3] ergo habitus inclinantes ad actus contrarios non repugnant. Similiter cum quis problematice defendit utramque partem contradictionis, nunc huic, nunc illi parti assentitur: ergo poterunt duo habitus opinativi intensissimi, ad actus contradictorios inclinantes simul esse: ergo et habitus scientiæ et erroris. Respondeo: habitus fidei supernaturalis non repugnat habitui erroris acquisito, ut diximus, cum sint hi actus diversi ordinis et unus recipiatur in potentia obedientali intellectus, alter in naturali, quod non accidit in habitu naturali. Ad secundum respondeo:

[3] esse rebaptisandos;

si unico actu quis iudicet utramque partem contradictionis esse probabilem, unum habitum acquiret; si vero diversis actibus per voces[1] iudicet nunc hoc, nunc illud esse probabile, producentur duo habitus operativi[2] inter se non[3] repugnantes, ex quo tamen non sequitur, habitum scientiæ et opinionis, cum sint repugnantes inter se, simul esse posse.

[1] vices
[2] opinativi
[3] Dele particulam: non.

Disputatio VI.

DE DIVISIONIBUS SCIENTIAE.

Explicata manet ex dictis prima divisio scientiæ in habitualem et actualem; superest ut tres alias divisiones explicemus, quarum prima est in scientiam totalem et partialem; secunda in speculativam et practicam; tertia in subalternantem et subalternatam; postremo has inter se scientias breviter conferre.

QUAESTIO PRIMA.

Quid sit scientia totalis et partialis.

Suppono non[4] hic loqui solum de scientia habituali. Partialis autem scientia habitualis illa vocatur, quæ ex frequentatione unius alicuius demonstrationis acquiritur, et per quam prompti efficimur ad assentiendum conclusioni illius demonstrationis; totalis autem scientia habitualis est, quæ constat ex pluribus huiusmodi, ut e. g. tota Physica, quæ multas habet diversarum conclusionum demonstrationes. Et quidem de scientia partiali nihil est quod dicamus præter ea, quæ disp. 5. diximus; de totali autem sint dubitationes sequentes.

[4] nos

DUBITATIO 1.

AN SCIENTIA HABITUALIS TOTALIS SIT UNA SIMPLEX QUALITAS.

Sensus est dubii: an, sicut qualitas generica[5] ex frequenti assensu eiusdem conclusionis est una qualitas simplex, id est non aggregata ex diversis qualitatibus diversarum specierum, quamvis non sit ita simplex, ut excludat gradus intensionis: ita similiter

[5] genita

tota e. g. Physica habitualis sit una simplex, inclinans intellectum ad assentiendum omnibus conclusionibus eius scientiæ, an potius sit aliquod aggregatum ex pluribus qualitatibus quarum una inclinet ad unam conclusionem, altera ad alteram.

Prima sententia est Caietani 1. Poster. c. 22. tex. 43. et 1. 2dæ q. 54., Ferrariensis 1. Contra gent. c. 56., Soti q. 3. procem. in Logicam et 1. Poster. q, 7., Niphi 6. Metaph. disp. 4., Valentiæ 1. 2-dæ colum. 53. qui dicunt: totalem scientiam esse qualitatem simplicem, quæ inclinet ad assensum omnibus conclusionibus eiusdem scientiæ; et hanc qualitatem acquiri per primam demonstrationem, quæ fit in illa scientia; per alias demonstrationes, si sint de eodem subiecto, aiunt, intendi illam qualitatem, de diversis;[1] et hanc extensionem fieri docent sine productione novi habitus, ex eo solum quod requirantur[2] novæ species circa alias conclusiones, quibus acquisitis, per eum habitum quem intellectus iam antea acquisiverat, inclinamur ad facile assentiendum. Probatur primo: nam scientia totalis, ut e. g. Physica, ponitur in prædicamento qualitatis tanquam species illius; at si esset aggregatum ex qualitatibus specie distinctis, non poneretur in prædicamento qualitatis: ergo. Confirmatur: quælibet scientia totalis habet unum obiectum formale: ergo cum unitas specifica scientiæ sumatur ab obiecto formali, quælibet scientia totalis erit una specie. Secundo argumentatur Medina 1. 2-dæ q. 2. art. ultimo: habitus infusi, ut fides, charitas etc. sunt qualitates simplices: ergo et habitus acquisiti, cum ut ait Medina, Deus soleat producere qualitates supernaturales ad modum naturalium. Confirmatur: nam si quot sunt conclusiones diversæ, tot essent habitus diversi in totali scientia: ergo etiam tot essent habitus iustitiæ, temperantiæ, quot sunt diversa obiecta, quod absurdum est: ergo, sicut habitus morales sunt qualitates simplices, ita etc.; et sicut diversi actus temperantiæ circa cibum, potum etc. producunt unam qualitatem simplicem, ita similiter diversi actus scientiæ producent unam scientiam. Tertio, sicut se habet potentia ad suum obiectum et omnia contenta sub illo, ita habitus ad suum et contenta sub eo; sed est unica numero potentia respectu multorum obiectorum: ergo et unicus specie.[3]

[1] si de diversis, extendi;
[2] acquirantur
[3] Addc: habitus.

Dico tamen: scientia totalis non est simplex qualitas quæ inclinet ad omnes conclusiones, sed potius, quot sint actus scientifici specie distincti in totali scientia, tot sunt etiam habitus scien-

tifici specie distincti ex quibus omnibus scientia totalis aggregatur. Ita Scotus q. 3. Prolog. et 2. dist. 3. q. 10., Gregorius q. 3. a. 1., Gabriel q. 8., Durandus q. 8., Aureolus in Prologo qu.: An Theologia sit unus habitus a. 2., Molina 1. p. q. 2. et citati disp. præced. q. 1. dub. 5. dicto 3., Soncinas etc., ex quo loco satis probata manet hæc conclusio. Nihilominus tamen prima pars conclusionis probatur argumento Aureoli et Gregorii, nam si habitus totalis scientiæ est una simplex qualitas, illa genita est per solam primam demonstrationem alicuius scientiæ; at hoc est impossibile: ergo. Maior probatur: nam primus actus demonstrationis v. g. physicæ, est potens producere habitum, nec præexigit alium actum per quem disponatur subiectum, ut disp. 5. q. 1. dub. 4. dicto 1. ostendimus: ergo non est ratio cur non producatur per primum actum. Minor probatur: habitus inclinat ad facile et prompte exercendas operationes: ergo si habitus acquiritur per primam demon-
[1] illam solam strationem, post aliam totam[1] (maxime si frequenter repetatur et per actus frequentes valde intendatur) facile et prompte possumus discurrere circa omnes res physicas; sed hoc est manifeste falsum, contra experientiam et Aristotelem, qui 2. Ethic. c. 3. in fine, et c. 2. in fine, ut disp. 5. q. 1. dub. 3. diximus, ait, habitum solum inclinare ad actus similes iis ex quibus est genitus: ergo etc. Consecutio maioris probatur: nam per habitum Physicæ prompti et expediti reddimur ad discurrendum circa res physicas, ut experientia patet in iis qui diu et multum versati sunt in rebus physicis: ergo si totus habitus Physicæ, et maxime intensus requi-
[2] acquiratur ratur[2] per primam dêmonstrationem, æque facile quis disseret de rebus physicis post primam demonstrationem, ac postea.

Respondent Thomistæ, non posse quempiam statim ac habet primam demonstrationem facile exercere omnes actus physicos, quia habitus per illam productus non facilitat intellectum circa alias conclusiones, nisi extendatur per sequentes demonstrationes. Contra est: nam vel extensio hæc fit per acquisitionem alicuius entitatis de novo, vel sine ullius entitatis acquisitione. Hoc secundum dici non potest; tum quia si nihil de novo acquiratur, sicut ante non poterat facile elicere actus physicos, nec poterit postea, siquidem ut ait Aristoteles 2. De gener. tex. 56., idem et similiter se habens, semper est aptum facere idem, quod et Averroes 3. Cœli. com. 72. habet; tum quia argumenta quibus ostenditur habitus generari in nobis, si quid probant, ostendunt nos non posse sine

alicuius entitatis productione nunc facile operari, cum ante difficulter operabamur; tum demum, quia ipse D. Thomas 1. 2-dæ q. 52. art. 2. in corpore ait, cum quis plures conclusiones addiscit, augeri habitus secundum speciem. Si primum; vel id quod additur est species, vel relatio, vel qualitas distincta a speciebus. Non primum: tum quia potest quis habere speciem alicuius conclusionis, si eam audiat a magistro, et tamen non eo ipso facile potest operari; tum quia argumenta quibus disp. præcedenti ostendimus habitum scientiæ non esse species ordinatas, hoc ipsum convincunt. Neque secundum; tum quia relatio de novo acquiri non potest sine alicuius entitatis realis productione; tum quia illa relatio, si est principium inclinans potentiam ad actus, erit habitus, si non inclinat, non magis erit disposita potentia ad assentiendum conclusioni, quam fuerat ante, cum ista relatione destitueretur: ergo erit aliqua qualitas producta per actus sequentes. Iam ergo sic progredior: vel illa qualitas quam producunt actus diversi diversa species,[1] est eiusdem rationis cum qualitate producta per primum actum, vel specie distinguitur ab illa. Si primum: ergo illa qualitas seu habitus intenditur per actus specie distinctos ab eo a quo primum producta est, siquidem ut disp. præced. q. 1. dub. 5. dicebamus, habitus ex additione eiusdem speciei qualitatis solum potest intendi, cum naturaliter non possint in eodem subiecto esse plures qualitates solo numero distinctæ quin faciant unam intensive, eo quod superflua esset talis qualitas solo numero distincta. At falsum est, habitum intendi posse per actus diversæ speciei ab eo a quo productus est; tum quia Aristoteles 2. Ethic. c. 8. docet, iisdem actibus augeri habitus, per quos producuntur: ergo non per actus diversæ speciei; tum quia, si sequentes demonstrationes solum intenderent habitum per primam demonstrationem productum: ergo, cum illi habitus intendi possint si solum repetatur frequenter prima demonstratio intensior et intensior, fieri posset, ut quis unicam semper demonstrationem repetens, promptus efficietur ad cognoscendas omnes conclusiones physicas, etiam ante nunquam cognitas; tum denique, quia habitus per frequentes demonstrationes intensior redditus, solum differret secundum magis et minus ab habitu producto per primam demonstrationem: ergo si habitus intensus disponit ad omnes conclusiones cognoscendas totius scientiæ, etiam habitus remissus ad eas cognoscendas inclinabit, licet non tam perfecte, quia si agens perfectum efficere

[1] diversæ speciei,

potest effectum perfectum, imperfectum agens potest imperfectiorem effectum producere, ut ex Aristotele colligit Averroes 3. Cœli tex. 22. Concedendum ergo est: id quod producitur per actus sequentes, esse qualitatem specie distinctam ab habitu per primum actum producto, et ita totalis scientia non erit simplex qualitas, sed aliquod aggregatum ex qualitatibus specie distinctis. Et ratio est, quia ex pluribus rebus sub eodem summo genere specie distinctis, fieri non potest una simplex species, nec ex multis entitatibus realiter distinctis una simplex entitas; at illæ qualitates realiter differunt, siquidem qualitas producta per primum actum, existit nondum existentibus qualitatibus producendis per alios actus, et ita distinctis generationibus producuntur, quod signum est realis distinctionis, ut disp. 2. de Universalibus ostendimus. Confirmant Conimbricenses q. 1. procemiali Phys. art. 2.: nam si ex omnibus habitibus conflari potest una simplex qualitas, nulla est ratio, cur omnes scientiæ non sint unus simplex habitus, cum omnium obiecta conveniant in hac ratione formali, quod sint cognoscibilia; et similiter non erit ratio, cur omnes virtutes non sint una virtus. Secunda pars conclusionis probata est ex disp. præced. q. 1. dub. 5. Quod si Aristoteles 4. Metaph. tex. 2. dicat, eandem scientiam agnoscere subiecta passionum, et 3. Metaph. tex. 11.: Metaphysicam vocat unam scientiam, loquitur de scientia una totali per aggregationem, sicut dicimus unum cumulum, rem publicam etc.

Ad primum primæ sententiæ: quælibet scientia partialis ponitur in prædicamento, et est una species qualitatis; omnes autem illæ species simul ponuntur quid [1] in prædicamento, verum non tanquam una species, nam quot sunt habitus partiales tot sunt species infimæ habituum, sicuti homo, leo, equus ponuntur in prædicamento substantiæ. Ad confirmationem: unitas specifica habituum sumitur ex unitate specifica actuum; unde quoties actus sunt specie distincti, et habitus sunt distincti. Actuum autem specifica diversitas unde sumatur, supra explicavimus. Ad secundum: ostendimus disp. præced. q. 1. disp. 5., posse habitum infusum, etiamsi sit simplex qualitas, inclinare ad actus specie distinctos, cum sint altioris ordinis; habitus autem acquisitos non posse, quia actus specie distincti, producunt habitus specie distinctos. Ad confirmationem respondeo cum Gregorio, Aureolo loco cit. art. 4. ad 3.: esse plures habitus temperantiæ partiales, ita ut unus inclinet ad potum vini temperandum, alter ad esum panis etc.; unde potest quis

[1] quidem

in cibo et potu temperans esse, non in refrenandis voluptatibus etc.; idem dico de aliis virtutibus moralibus. Verum est, neminem dici absolute temperantem etc., nisi quis habeat omnes habitus partiales temperantiæ. Ad tertium patet ex dictis disp. præced. q. 1. dub. 5. concl. 1.

DUBIUM 2.

AN SCIENTIA TOTALIS SIT UNA, ET UNDE SUMATUR EIUS UNITAS.

Cum ex pluribus habitibus partialibus specie distinctis non possit unus numero vel specie habitus scientiæ totalis conflari, certum est, quod si omnes illæ scientiæ partiales unam totalem efficiant, non nisi per aggregationem quandam efficere unam, quomodo plures lapides efficiunt unum cumulum etc., siquidem unus habitus partialis non se habet respectu alterius tanquam potentia, ut possit cum illo velut cum actu unum per se efficere. Unde etiam apparet, non dici quidem scientiam totalem unam ideo, quia omnes scientiæ partiales illius conveniant in una ratione generica scientiæ totalis; nam si scientia est genus ad omnes partiales: ergo de qualibet scientia partiali prædicabitur: ergo quælibet scientia partialis erit totalis scientia. An autem omnes scientiæ partiales conveniant in aliqua ratione generica, desumpta ab obiecto formali, infra dicemus. His positis controversia est: unde sumatur ista unitas aggregationis, seu quod idem est, quæ sit ratio, cur ex talibus habitibus partialibus qui continenter e. g. in Physica, constituatur una scientia totalis Physicæ, ex aliis Metaphysica; si enim solam unitatem aggregationis habent, videntur posse omnes scientiæ in unam totalem aggregari. Et quæstio potissimum est de unitate scientiæ totalis speculativæ, et ex his, quæ de hac dicentur, ferendum erit iudicium de illis.

Prima sententia est Mirandulani lib. 13. De eversione singularis certaminis sec. 6. et deinceps, qui ait: Physicam, Metaphysicam et Mathematicam etc., esse unam scientiam totalem, quæ sapientia seu philosophia vocatur, cuius obiectum est ens spectabile; hanc autem scientiam ait, commoditatis causa divisam esse in tres principales partes, quarum una agat de ente in communi, altera de corpore naturali, tertia de quantitate, sicut et Physica commoditatis causa in varias partes dividitur, quarum una de cœlo, altera de elementis, animalibus etc. agit. Probat ex Aristotele

4. Metaph. tex. 2. ubi unam scientiam ait agere de ente et omnibus eius speciebus; et tex. 5. et 6.: Philosophiam considerare omnia; et 11. Metaph. sum. 2. c. 2. in fine ait: Mathematicam et Physicam esse partes Sapientiæ. Ratio est: nam unitas aggregationis scientiarum ex aliquo obiecto formali desumitur; sed omnes res conveniunt in hac ratione formali quod sint spectabilia, cognoscibilia etc.: ergo, sicut una scientia agere potest de omnibus corporibus naturalibus, ita poterit de omnibus entibus spectabilibus. Confirmatur: una scientia considerat seriem prædicamentorum; ergo res omnes. Similiter una scientia confirmat principia omnium scientiarum, ex Aristotele 4. Metaph. tex. 7., 11. Metaph. sum. 2. c. 2, quæ etiam vocatur scientia communis 1. Phys. tex. 8.; at nisi illa scientia versaretur circa res omnes, id facere non posset: ergo etc.

Secunda sententia est Caietani 1. p. art. 3., ibique Zumel, Molinæ disp. 5., Ferrariensis 2. Contra gent. c. 4., Soti 1. Poster. q. 7. et q. 3. proœmiali in Logicam, Conimbricensium q. 1. proœm. in Phys. art. 3., Soncinæ 6. Metaph. q. 8., et favet D. Thomas 1. p. q. 1. art. 3. et 1. Poster. tex. 179., qui aiunt unitatem scientiæ totalis sumi ex diverso modo abstractionis, ita ut tot sint scientiæ totales, quot diversi modi abstractionis, et hoc est, ait Caietanus quod dici solet, ab obiecto formali sumi unitatem scientiæ. Dupplex enim, inquit, est obiectum formale scientiæ: unum obiectum formale *quæ* vel *quod,* et est res illa quæ terminat per se actum scientiæ, seu quod per obiectum[1] cognoscitur; alterum: *sub qua,* et hoc non terminat quidem actum scientiæ, constituit tamen obiectum *quæ,* in esse scibilis; et tale obiectum, ait, esse abstractionis. Sciendum autem est, abstractionem secundum hos authores aliud non esse, quam intelligibilitatem obiecti, quatenus illud sub aliqua consideratione est separatum a materia. Materia autem duplex est, ut docet Aristoteles sæpissime; 7. Metaph. tex. 35., 8. Metaph. tex. 15., Averroes in fine 7. Metaph. com. 8. et 8. Metaph. com. 15., scilicet: sensibilis et intelligibilis. Quæ autem sit materia sensibilis et intelligibilis, varie explicatur, ut videre est apud Conimbricenses cit. supra art. 4. Probabilius tamen sic explicari potest, ut materia sensibilis vocetur substantia, quatenus est radix accidentium sensibilium et subiecta mutationibus; hæ enim proprietates substantiæ conveniunt, quatenus includit materiam, quæ radix est mutationis, corruptionis etc. Hæc

[1] actum scientiæ

autem materia sensibilis alia est particularis, quælibet scilicet substantia prima, quatenus alteratur, interit et mutationibus sensibilibus subiicitur; alia universalis, et est ratio communis substantiæ corporeæ, quatenus radix est accidentium simplicium in communi. Materia autem intelligibilis est id, quod concipitur tanquam subiectum variis mutationibus intellectualibus, id est, mutationibus ab intellectu excogitatis, non factis secundum rem; et talis materia est quantitas in communi, considerata a Mathematicis ut colligitur ex Aristotele 7. Metaph. tex. 35. et 39., quæ variis fugurarum transmutationibus, non quidem in re, sed per intellectum existentibus, subiecta est. Juxta harum ergo materiarum diversitatem distinguunt Thomistæ species abstractionum. Nam prima abstractio est a materia singulari sensibili; secunda a materia sensibili etiam in communi; tertia a materia sensibili et intelligibili vel secundum rationem tantum, vel etiam secundum rem. Iam ergo aiunt, illas scientias partiales constituere unam totalem, quæ agunt de subiecto eodem modo abstracto. Unde, quia omnes physicæ partiales agunt de subiecto abstracto tantum a materia singulari, constituunt unam Physicam; Mathematica autem, quia agit de subiecto abstracto a materia sensibili etiam in communi, constituit alteram scientiam totalem; denique Metaphysica tertiam, eo quod abstrahat a materia sensibili et intelligibili.

Probatur hæc sententia primo: nam hæ tres scientiæ distinguuntur inter se per diversas abstractiones, ex Aristotele 6. Metaph. tex. 2., 1. De anima tex. 16., 2. Phys. tex. 18., 13. Metaph. sum. 1. c. 3., 11. Metaph. sum. 3. c. 1., ubi per diversas abstractiones distinguit inter se Physicam, Metaphysicam et Mathematicam. Secundo: unitas scientiæ totalis debet desumi ab obiecto; at sæpe obiectum est tale, ut non possit habere aliam unitatem nisi abstractionis, ut patet in tota Metaphysica, quæ Deum, intelligentias et ens considerat. Tertio: ab eo sumitur diversitas scientiarum, a quo sumitur diversitas scibilium in esse scibilis; sed diversitas scibilium, ut talia sunt, ab abstractione sumitur, nam omne ens eatenus constituitur in esse scibilis, quatenus abstrahit hic et nunc a mutationibus: unde id quod aliter et aliter se habere potest, non est scibile, quod debet esse necessarium et immutabile, atque ita quodlibet ens quatenus scibile est, abstrahit a mutatione; at ut consideretur immutabile, opus est ut consideretur remotum a materia quæ est principium corruptionis et mutationis: ergo

quatenus scibile debet considerari ut abstractum a materia, et ita quo magis aliqua abstrahunt a materia, eo magis scibilia sunt, quæ autem æque sunt abstracta, æque scibilia, et quamvis differant in esse rei, non differunt in esse scibilis: ergo unam scientiam constituent.

Tertia sententia est dicentium: unitatem scientiæ totalis et distinctionem ab aliis desumendam esse ex principiis, ita ut una scientia totalis tunc sit destructa[1] ab alia, cum habet principia diversa a principiis alterius scientiæ. Probatur ex Aristotele 1. Poster. tex. 17. 19. et 43., ubi hoc docet. Quod ut explicent Juniores, supponunt Aristotelem non loqui ibi de principiis incomplexis subiecti scientiæ, qua ratione principia incomplexa rerum physicarum sunt materia et forma, quamvis Zabarella in illo textu contrarium velit. Loquitur ergo Aristoteles de principiis complexis, quæ sunt propositiones ex quibus deducuntur conclusiones, ut ipse Aristoteles innuit cum ait, ex principiis quibus probantur conclusiones etc. et subdit, cognosci posse quæ sunt principia alicuius scientiæ, quando ventum est inquit ad indemonstrabilia; at certum est, indemonstrabilium nomine principia incomplexa[2] intelligi. Ex quibus concludunt, unitatem scientiæ petendam esse ex principiis complexis, quod etiam tandem fatetur Zabarella lib. De præcognitis c. 9. et 10. Addunt præterea, huiusmodi principia propria distincta esse et diversa extra[3] triplicem modum diversum quo intellectus fertur ad assentiendum illis. Quædam enim principia sunt inquit, quæ innotescunt nobis per sensus externos, et hæc sunt principia Physicæ, quæ nonnisi inductione per res sensibiles cognoscantur; alia innotescunt per imaginationem, quia scilicet non est necesse ut sensibus percipiantur, sed sufficit apprehendere per imaginationem, et talia sunt principia Mathematicæ, quæ sunt de quantitate spoliata omni accidenti sensibili; alia denique sunt principia solo intellectu perceptibilia, ut: quodlibet est vel non est, et talia spectant ad Metaphysicam. Atque ita iuxta hoc triplex genus principiorum, tres constituunt scientias.

[1] distincta

[2] complexa

[3] juxta

In hac quæstione antequam ulterius progrediamur, certum est, quod si citati authores loquantur de unitate generica vel specifica scientiæ, manifeste fallantur; quamvis, si de unitate scientiæ totalis per aggregationem loquantur, minus sit impossibilis eorum sententia ut mox dicemus. Primum autem illud ita probo: nam, licet omnes scientiæ partiales, cum sint in prædicamento

qualitatis, conveniant in aliqua ratione generica e. g. habitus scientifici, tamen sunt plurimæ species et genera subalterna scientiarum, atque ita non sunt omnes scientiæ unum infimo genere; et similiter sunt plures actus scientifici specie distincti: ergo et habitus scientifici ab illis geniti specie distinguentur, ut late supra. Quod autem hæc differentia specifica non sumatur ab abstractione, patet: nam sequeretur, omnia quæ habent eandem abstractionem, eodem habitu specie cognosci, et ita Physica esset una simplex qualitas unius speciei, quod tamen supra reiecimus. Eodem modo disp. 4. q. 3. ostendimus, principia esse diversa.

Dico primo: nec ratione, nec authoritate Aristotelis ostendi potest contra Mirandulanum, non esse unam totalem scientiam omnium rerum, sed constituendas esse tres scientias totales: Physicam, Metaphysicam et Mathematicam. Probatur: nam, licet si Mirandulanus vellet, scientiam totalem esse unam specie et simplicem qualitatem, convinci posset argumentis dubii præcedentis, et quibus disp. præced. q. 1. dub 5. ostendimus dari plures habitus specie distinctos; ipse tamen solum vult, omnium rerum esse unam scientiam per aggregationem, quamvis commoditatis gratia in plura membra sit distracta. Unde, cum Aristoteles docet 6. Metaph. initio, 7. Metaph. tex. 35., 11. Metaph. summa 2. c. 1. et 2. et sum. 3. c. 1. et 1. De anima tex. 16. et 17, 1. Poster. tex. 43., plures esse scientias diversum habentes modum definiendi et demonstrandi, et scientias, quæ habent diversa principia, esse diversas etc., explicare potest Mirandulanus, Aristotelem solum velle diversam esse scientiam unam totalem in plures partes commoditatis et confusionis vitandæ causa divisam; nec defuisse huius commodæ partitionis faciendæ motivum, hoc enim erat similis modus abstractionis, ex quo sequebatur similis modus demonstrandi, et principia propria obiectorum habentium similem abstractionem. Nec ullam video efficacem rationem contra Mirandulanum, ipse enim facile assignabit unum obiectum formale totius huius scientiæ, scilicet ens spectabile, vel certe ens cognoscibile certo et evidenter per discursum, ita ut etiam practicæ scientiæ cum speculativis in unum veluti cumulum scientiæ aggregentur; et hæc sententia Mirandulani innuitur ab Aristotele locis pro prima sententia citatis.

Ex quo etiam soluta manent argumenta quibus oppugnat hanc sententiam Pererius lib. 1. Physicorum c. 8.; nam argumenta

Conimbricensium, quibus utuntur q. 1. proœmiali in Physicam art. 2., solutione non indigent, cum sit rhetorica.

Dico secundo: si admittamus plures esse scientias totales, aggregatas ex multis habitibus partialibus, assignanda est ratio cur isti potius quam illi habitus aggregentur ad unum veluti doctrinæ corpus efficiendum; at eam non sufficienter assignant, qui unitatem scientiæ totalis desumi aiunt ab unitate abstractionis. Primum patet: nam, licet magna ex parte voluntarium fuerit non aggregasse omnes habitus partiales ad scientiam unius nominis conflandam, ut diximus in dicto 1., tamen ne temere omnino Physicam a Metaphysica secretam dicamus, aliqua ratio debet assignari cur hi habitus partiales ad Physicam potius, quam ad Metaphysicam aggregandam conferantur. Secundum probant aliqui: nam obiecto [1] quod terminat obiectum [2] intellectus, speciem sumit ipse actus, et consequenter habitus: ergo et unitatem et distinctionem ab aliis; sed abstractio non est id quod terminat cognitionem e. g. physicam sed res abstracta: ergo. Verum hoc argumentum solum probat, ab abstractione non haberi unitatem specificam habituum, non tamen probat, unitatem aggregationis abstractioni tribui non posse. Probatur ergo: tum, quia scientiæ de anima rationali, ut Ethica, quæ versatur circa actum voluntatis, et Logica, quæ circa actum intellectus, habent obiecta æque abstracta, et sunt tamen diversæ scientiæ; tum, quia Arithmetica agit de numero et abstrahit a numero Angelorum, rerum quantarum etc. ut disp. de quantitate q. 4. circa 3. diximus, eo quod passiones quas de numero demonstrat, conveniant numeris rerum spiritualium: ergo obiectum Arithmeticæ abstractum est a materia intelligibili, seu quantitate: ergo non spectabit ad Mathematicam; tum quia scientia, fides, opinio versari possunt circa obiecta æque abstracta; tum denique, quia [3] abstractio per intellectum a materia sensibili constituet scientiam, etiam abstractio a materia intelligibili re et ratione, qualis Deo et Angelis convenit, et abstractio ratione tantum, qualis enti etc. tribuitur, diversas constituent scientias: ergo non erunt tres duntaxat scientiæ totales.

[1] ab objecto
[2] actum
[3] quia si

Ad primum secundæ sententiæ respondeo: Aristoteles admittit in obiectis principalibus trium scientiarum, Physices scilicet, Metaphysices, et Mathematices diversas abstractiones, ex eo tamen non sequitur, omnia quæ habent abstractionem eiusdem rationis, unam scientiam totalem conflare; nec id unquam docuit Aristoteles.

Ad secundum: ostendemus quomodo in obiecto scientiæ possit dari unitas a qua desumatur unitas aggregationis. Ad tertium: obiectum scientiæ debet esse immutabile, id est non contingens, nec quidquam potest tollere obiecti immutabilitatem, nisi contingentia; motus autem et mutatio physica vel materia non reddunt obiectum scientiæ contingens, nec eius necessitatem imminuunt; ac proinde impertinens est abstractio a mutatione et materia ad constituendum obiectum scibile. Revera enim motus et mutatio possunt rebus convenire necessario, nec minus immutabile est materiam esse principium corruptionis etc., quam triangulum habere tres etc.

Dico tertio: licet diversitas principiorum signum sit aliquod diversitatis scientiarum totalium, ut dicemus: tamen principia non possunt recte distingui per tres modos ipsa cognoscendi in tertia scientia[1] assignatos. Antequam probetur conclusio, certum est primo: intellectum nihil posse intelligere sine conversione ad phantasmata et independenter a sensu externo; præterea, ideo[2] dicuntur aliqua principia innotescere per sensum vel imaginationem quasi sensus iudicet componendo vel dividendo etc.: solum ergo dici possunt aliqua principia innotescere per sensum, quia ut illis assèntiamur opus est imprimis experientia sensata; alia innotescunt per imaginationem, quia scilicet optime debet disposita esse imaginativa, ut de iis ferat iudicium; denique aliqua innotescunt solo lumine intellectus, quia scilicet versantur circa res quæ sunt extra obiectum sensuum, vel denudatæ ab ipsa ratione formali sub qua sensus ferebatur in illas. Iam ergo probatur conclusio primo: quia Logica ab Ethica et Animastica distingui non potest per triplicem hunc modum cognoscendi principia, cum omnes illæ scientiæ habeant principia quæ solo lumine intellectus cognoscuntur. Deinde eodem modo distingui possent plures scientiæ quarum principia innotescunt per sensum, v. g. per visum, tactum etc.; unde qui auditu pollent, ad Musicam sunt apti, qui tactu, ad Medicinam, visu Astrologiam; atque ita principia quæ diversis sensibus innituntur, diversas efficerent scientias totales. Secundo: Geometria innititur maxime sensibus externis; nam si inniti sensibus est, maxime iuvari ab illis ad ferendum iudicium de conclusione, certum est, ad conclusiones geometricas iuvare visum, et ideo Geometria fieri non potest sine visu, et tamen hæc scientia distinguitur a Physica, et est pars Mathematicæ: ergo etc.

[1] sententia

[2] non ideo

[1] hi

Dico quarto: congrua ratio *(quare)* qui[1] habitus partiales ad unam totalem scientiam constituendam aggregati sunt potius, quam alii, sumi debet ex unitate formali subiecti principalis seu attributionis scientiæ; ita Gregorius q. 3. Prolog. art. 2. et art. 3. in secunda conclus. qui ex eo probat Theologiam aut Geometriam etc. esse unam scientiam, quia omnium conclusionum subiecta considerantur quatenus attributionem dicunt ad subiectum principale; et idem habet q. 4. art. 2. initio. Probant hoc loqui[2] ex iis locis Aristotelis, in quibus unitatem specificam habitus et potentiæ ait sumi ab obiectis, et 2. De anima tex. 33. etc., sed hic non loquimur de unitate specifica. Probatur ergo ex Aristotele 1. Poster. tex. 43., ubi unam scientiam ait esse quæ est unius generis et *(eadem principia,)* partes, affectiones etc. considerat. Diximus autem q. 2. procemiali, Aristotelem nomine generis obiectum intelligere. Nec loquitur Aristoteles de unitate specifica scientiæ, siquidem diversæ sunt scientiæ specie in quibus diversæ passiones de eodem subiecto cognoscuntur, ut ostendimus: ergo loquitur de unitate scientiæ totalis. Et ut hæc conclusio intelligatur, sciendum est, quod licet in scientia totali non detur unum subiectum adæquatum, ut in prolegomenis diximus, sed omnia partialia simul constituunt unum adæquatum: semper tamen datur aliquod subiectum principale seu attributionis, cuius potissimum cognitio quæritur, et ad quod cognoscendum plura illa cohærentia sunt explicanda; unde, sicut plura revocantur ad idem subiectum attributionis, partes scilicet illius, causæ, passiones, modi etc., ita omnes habitus partiales quibus hæc connexa subiecto attributionis cognoscuntur, in unam scientiam aggregantur, quia iuvant ad perfecte cognoscendum subiectum principale, atque ita totalis scientia fit una per aggregationem, ut exercitus, respublica etc. Verum tamen est, idem subiectum posse habere varias partes, passiones etc., quæ considerari possunt a diversis scientiis: et ideo non ab subiecto principali simpliciter et absolute sumenda est unitas scientiæ totalis, sed a ratione formali subiecti principalis. Ut enim in Prolog. ex Aristotele 2. Phys. tex. 26., 1. Phys. tex. 16. dicebamus, de eodem subiecto posse varias scientias tractare, ita ut quasdam illius partes, passiones etc. una scientia, quasdam altera consideret; v. g. corpus naturale constat genere et differentia tanquam partibus, habet proprietates quod sit unum, verum etc., Physica tamen has partes et proprietates non considerat, quia non conveniunt corpori

[2] aliqui

naturali ut naturale est, sed ut est ens etc.; atque ita scientiæ partiales illæ solæ aggregantur in unam totalem, quarum obiecta dicunt attributionem ad subiectum principale sub tali ratione formali spectatum. Quid sit autem hæc ratio formalis, in Prolegomenis explicavimus. Ex hac autem diversitate rationum formalium subiecti principalis oritur, ut diversa sint principia unius scientiæ totalis, a principiis alterius ut in Proleg. diximus, et docet Gregorius loco citato. Et idcirco Aristoteles 1. Poster. tex 179.,[1] postquam dixit, unitatem scientiæ sumi ex diversis,[2] subdit, diversitatem colligi posse ex diversis principiis; quoties enim aliquæ scientiæ habent principia omnino diversa, signum est, illarum subiecta formalia esse diversa, ut Averroes citatus a Gregorio docet. Et hanc nostram sententiam docet etiam Aureolus qu.: An Theologia sit unus habitus a. 2., quamvis ipse art. 3. ab authoribus secundæ et tertiæ sententiæ non discrepet, nam tum ibi, tum in q. De subiecto Theologiæ a. 2. fuse explicat tertiam sententiam citatam a nobis.

[1] text. 43.
[2] ex eisdem

Quæres: ex unitate formali subiecti principalis potest-ne desumi aliqua ratio generica communis scientiis partialibus contentis in eadem scientia totali, quod in Prolegomenis hic examinandum reiecimus. Respondeo, non posse; nam licet omnes habitus conveniant in genere scientiæ habitualis, quæ ratio generica desumitur ex eodem modo tendendi in obiectum, certo scilicet et evidenter: si quæ tamen est alia inferior convenientia generica vel specifica habituum, ea desumi debet ex obiectis cognitis per actus ad quos inclinant tales habitus partiales; at illa ratio formalis subiecti principalis non cognoscitur per actus habituum partialium: ergo ab illa nulla potest desumi ratio generica vel specifica communis omnibus habitibus partialibus, sed solum unitas aggregationis, ut q. 2. procem. diximus. Et ex ibi dictis etiam patet, non posse unitatem scientiæ totalis sumi ab uno obiecto formali adæquato totalis scientiæ; nam ostendimus, non dari unum obiectum formale scientiæ totalis, nec in pluribus obiectis diversorum actuum reperiri unum obiectum formale, nam ut ibi diximus, non est obiectum formale, nec[3] obiectum nec[4] cognoscitur per actum; sed nullum est unum obiectum quod cognoscatur per omnes actus elicitos in scientia totali: ergo non datur unum obiectum formale omnium habituum partialium, cum habitus non possint habere aliud obiectum, quam actus. Patet etiam ex ibidem dictis, subiectum princi-

[3] imo nec
[4] quod non

pale a quo sumitur unitas scientiæ totalis, non debere posse prædicari univoce vel analogice de omnibus subiectis habituum partialium; nam exempli gratia corpus naturale, quod est obiectum[1] Physicæ, non prædicatur de quantitate, motu etc., et idem est in aliis scientiis.

[1] subjectum

Dices tertio: cum certum sit, de eodem subiecto posse agere diversas scientias partiales, ut diximus et probat Gregorius q. 2. Prolog. art. 1. concl. 1., potestne idem habitus partialis spectare ad diversas scientias totales? Gregorius citatus art. 1. in 4. probatione 2. conclusionis, et aliqui Juniores existimant, omnes scientias partiales quæ in una scientia totali continentur, specie distingui ab omnibus scientiis partialibus alterius scientiæ. Probant: nam scientiæ partiales quæ aggregantur in unam totalem, magis distinguuntur a scientiis partialibus contentis in alia scientia totali, quam inter se, siquidem propter maiorem distinctionem ad diversas scientias totales spectant, et præterea, quia partiales scientiæ eiusdem totalis conveniunt in eodem obiecto formali; sed hæc maior differentia non est accidentalis, sed essentialis: ergo et per habitus diversarum scientiarum, partiales essentialiter distinguentur. Respondeo tamen: non esse necessarium ut omnes scientiæ partiales unius totalis scientiæ, specie distinguantur ab omnibus scientiis partialibus alterius, sed eadem specie scientia partialis ad diversas totales spectare potest scientias, ut diximus q. 2. proœmiali, et innuit Aristoteles 1. Ethic. c. 13. Probatur: nam habitus scientiæ et habitus solius conclusionis et eius species ex actibus desumuntur, ita ut, quod si assensus conclusionis sunt specie diversi, et habitus distinguentur specie; actus autem distingui specie non ex principiis, sed ex obiectis, ostendimus: sed fieri potest, ut assensus unius conclusionis, et consequenter habitus, ad diversas scientias spectent, ut e. g. terra est rotunda etc. ad astronomum et physicum. Et ratio a priori est: quia ut diximus, propterea hæ scientiæ partiales potius aggregantur in scientiam unam, quam illæ, quia iuvant ad cognoscendum subiectum principale seu attributionis alicuius scientiæ; sed fieri potest, ut idem actus scientiæ iuvet ad perfecte cognoscendum subiectum principale duarum scientiarum, ut cognitio rotunditatis terræ iuvat ad cognoscendum rotunditatem cœli etc.: ergo etc. Ad argumentum contrarium: nego maiorem; nec propter maiorem convenientiam isti habitus partiales ad unam scientiam totalem spectant, sed quia

conducunt ad subiectum attributionis illius scientiæ cognoscendum, in quo scientiæ partiales, tanquam in fine ad cuius cognitionem ordinantur conveniunt. Nec verum est, omnes scientias partiales alicuius scientiæ esse de eodem obiecto, nisi sermo sit de obiecto attributionis.

QUAESTIO SECUNDA.

Quid sit scientia speculativa et practica, et quid sit de Logica sentiendum.

Scientiam in speculativam et practicam dividit Aristoteles 2. Metaph. tex. 3., 1. Metaph. c. 2., 11. Metaph. sum. 3. c. 1., Magnor. moralium c. 33., quamvis 1. Top. c. 9. quandam aliam cognitionem adminiculativam admittere videatur, de qua dub. 4. Ratio autem huius divisionis assignatur a Pererio lib. 1. in Physicam c. 3. tum quia scientia est perfectio intellectus; sed intellectus alius est speculativus, alius practicus ex Aristotele 3. De anima tex. 46. et 49., 6. Ethic. c. 1., 6. Metaph. tex. 1.: ergo necesse est duplicem esse scientiam quæ utrumque perficiat; tum quia duo sunt munera intellectus, ut scilicet naturas rerum cognoscat, et ut dirigat humanas actiones, et sic perficiatur homo non solum in cognitione rerum, sed etiam in actione: ergo duplex datur scientia ad hæc duo munera facile obeunda; tum denique, quia duo sunt genera rerum: quædam enim fieri non possunt a nobis, et eorum cognitio est speculatio, quædam a nobis fieri possunt, circa quæ dari debet aliqua cognitio dirigens ut recte operemur. Et hæc est ratio Aristotelis 6. Ethic. c. 3., 2. Metaph. tex. 3., 1. Metaph. initio. Hanc divisionem Pererius loco cit. c. 4. vult, non esse generis in speciem, nec univoce dici scientiam de speculativa et practica; sed revera nulla id efficaci ratione ostendit.

Porro Aristoteles tria assignat inter speculativam et practicam scientiam discrimina. Primum est: quia finis ait, speculativæ est veritas; practicæ, opus; practica enim scientia non considerat quomodo se res habeat per se, sed ad aliud; ita 2. Metaph. tex. 3., 6. Ethic. c. 2., 1. Magnor. moralium c. 3. Unde ait 3. De anima tex. 49., intellectum practicum, qui propter aliquid ratiocinatur, differre fine a speculativo; addit ibid. tex. 49. intellectum speculativum non dicere aliquid esse fugiendum vel per-

sequendum, et cum aliquid huiusmodi speculatur, non præcipit, ait, prosequi aut fugere. Secundum: quod 11. Metaph. sum. 3. c. 1. ait, practicæ scientiæ, quas in effectivas et activas dividit 6. Ethic. c. 4., 6. Metaph. c. 1., 1. Magnor. moralium c. 33., 8. Top. loco 21., habent principium in efficiente et agente, speculativæ autem scientiæ versantur circa ea quorum principium non est in efficiente; et addit illo 11. Metaph. omnem scientiam debere contineri in uno ex his generibus. Tertium: quod scientia speculativa consideret ea quæ aliter se habere non possunt, 1. Magnor. moralium c. 3. His positis sit:

DUBIUM 1.

QUAE OPERATIO SIT PRAXIS.

Certum est apud omnes, cognitionem practicam esse illam, quæ dirigit πρᾶγον,[1] ac proinde versari circa praxim: quare, ut cognoscamus quæ scientia sit practica, explicandum est, quæ operatio dicatur praxis. In genere autem praxis ex Aristotele 1. Magnor. moralium c. 33.,[2] aliud non est, quam actio seu operatio aliqua, licet interdum, ut notat Gregorius q. 5. Prolog. a. 1. initio, et nos diximus disp. 4. q. 4., praxis interdum sumatur ab Aristotele ut excludit factionem proprie dictam, qui tamen ipse cum dividit scientias in speculativas et practicas, nomine praxis tam actiones, quam factiones complectitur. Solum ergo explicandum est, quæ et quales operationes vocentur praxes.

[1] πρᾶξιν

[2] cap. 35.

Prima sententia est Scoti q. ult. Prologi, qui operationes intellectus ait non esse praxes; ac proinde actum intellectus, dirigentem operationes intellectus, non esse practicum. Idem Durandus q. 6. Prologi, Trigosus* 1. p. in D. Bonaventuram q. 1. a. 1. dub. 4., Sotus q. 4. proœmiali in Logicam, et favet D. Thomas 1. 2-dæ q. 3. a. 5. ad 2., et q. 57. a. 1. ad 1., Soncinas 6. Metaph. q. 2. initio, licet conclus. 3. contrarium doceat. Probatur ex Aristotele 3. De anima tex. 49.: intellectum ait extensione fieri practicum: ergo sola illa operatio dicetur praxis, ad quam extenditur intellectus; sed intellectus non extenditur nisi ad actus aliarum potentiarum, quia quamdiu versatur præcise circa operationes intellectus,

* Petrus Trigosus Ordinis Capuccinorum, scripsit commentaria in quatuor libros sententiarum S. Bonaventuræ, seu summam theologicam ad mentem Seraphici doctoris in 4. voluminibus. † Neapoli 1593.

non tendit extra se, nec extenditur intellectus. Secundo argumentatur Sotus, si actus intellectus potest esse praxis: ergo aliqua speculatio potest esse praxis, et consequenter speculari esse practicari, quod implicat in adiecto. Sequela probatur: si aliqua operatio intellectus est praxis, concedendum aliquam intellectus operationem quæ est speculatio;[1] unde sic argumentatur Sotus: producere actum intellectus speculativum, seu speculari, est producere praxim: ergo est practicari.

[1] Adde: posse esse praxim;

Dico primo: operationem intellectus posse esse praxim; ita Aureolus q.: An Theologia sit practica? art. 2., Gregorius q. 2. Prolog. a. 5., Gabriel q. 10., Molina 1. p. q. 1. a. 4. disp. 1., Pererius lib. 1. c. 2. Probatur a Gregorio: nam prudentia est practica, et actus eius practicus, et tamen versari potest circa operationes intellectus non minus, quam circa operationes aliarum operationum,[2] præscribendo ut hic et nunc his vel illis studeamus rebus, quæ evidenter credibiles ostenduntur eis assentiamur etc.: ergo obiectum talium iudiciorum prudentiæ est praxis, cum obiectum actus practici sit praxis. Similiter actus quo cognosco qualiter ex his vel illis terminis syllogismus fieri debeat, potest esse practicus. Confirmat Molina: nam omnis actus virtutis moralis est praxis, et ideo actus intellectus virtutis prudentiæ, qui dirigit actus virtutum moralium, est practicus; sed aliquis intellectus est actus virtutis moralis, ut speculatio de rebus quas teneor ferre, est actus virtutis studiositatis ex D. Thom. 2. 2-dæ q. 166., cui virtuti per excessum opponitur curiositas, per defectum negligentia, ut ibidem q. 166. habet D. Thomas: ergo aliquis actus intellectus est praxis. Et ideo recte Gregorius citatus ait, quod licet solum esset praxis circa ea, circa quæ versatur electio, adhuc tamen actus intellectus posset esse praxis, quia potest consultari, an hæc potius, quam illa speculatio sit eligenda etc.

[2] potentiarum

Ad primum Scoti respondeo: recte Fonsecam 2. Metaph. c. 3. q. 2. sec. 3. et Molinam notasse, illam sententiam in Aristotele non haberi; si tamen reperiretur, sensus propositionis est: intellectum quatenus solum intelligit suum obiectum et causa est suorum actuum, non esse practicum, sed quatenus est principium dirigens operationes quas cognoscit. Et ita, cum intellectus cognoscit qualiter fieri debeat operatio, et illam dirigit extenditur, quia non solum est principium actuum quos elicit, sed et obiectorum quæ tali actu percipiuntur; et ita idem intellectus per unum actum est

principium directivum aliorum actuum quos elicere potest, atque ita habet extensionem necessariam ad hoc ut sit practicus, quamvis dirigat operationem intellectus.

Ad secundum ipsa speculatio potest esse praxis, non tamen potest esse actus practicus, quia practicus actus dicitur qui dirigit praxim, unde speculatio non distinguitur contra praxim, sed contra notitiam practicam, ut recte ait Molina. Cum ergo infert Sotus: speculari est practicari, distinguendum est; vel enim practicari significat producere actum practicum, et sic negatur consequentia; vel significat producere praxim, et sic concedo totum; sicut enim speculari est operari, ita est practicari.

Dico secundo: non solum actus immanentes, sed et transeuntes sunt praxes; est Aristotelis qui sæpe artem effectivam transeuntem numerat inter cognitiones practicas; ita 3. De anima tex. 48.; et quamvis 1. Magnor. Moralium 35. actionem vocet praxim, non tamen negat effectionem quoque posse esse praxim. Ratio est: nam intellectus, ut est principium operationum immanentium, est practicus non speculativus, quia intellectus speculativus non est principium illius operationis: ergo talis operatio est praxis.

Dico tertio cum Molina citato: non solas operationes liberas esse praxes, sed etiam non liberas, dummodo ad tales operationes moveamur ex dictamine rationis. Probatur: nam iudicium quo beati iudicant Deum esse totis viribus diligendum, cum dirigat actum dilectionis, est practicum ut ostendit Sotus 4. dist. 49., et tamen hæc dilectio est necessaria. Similiter operationes brutorum possunt esse praxes, si ab homine dirigantur, ut mox dicemus, et tamen non sunt liberæ.

Dico quarto: non illa sola operatio est praxis quæ bene seu conformiter ad rectam rationem vel male fieri potest, sed omnis operatio dirigibilis ab intellectu est praxis. Primum patet: nam cognitio qua cognoscimus quomodo actus virtutum fieri debeant, est cognitio practica: ergo obiectum illius, scilicet actus virtutis, est praxis, et tamen actus virtutis non potest male fieri; eo enim ipso quod male fit, non est actus virtutis. Similiter iudicium quo damnatus iudicat Deum esse odio habendum, est practicum, et tamen actus Dei odii, non potest bene fieri. Secundum patet, nam intellectus practicus versari potest circa omnes huiusmodi operationes: ergo hæ operationes sunt praxes.

DUBIUM 2.

QUID SIT SCIENTIA PRACTICA, ET QUOMODO DISTINGUATUR A SPECULATIVA.

Scientiam practicam circa praxim, id est operationem quæ ab intellectu dirigi possit versari, certum est. Sed controversia est: an hoc solum sufficiat ad faciendam cognitionem practicam, vel aliud sit necessarium.

Dico primo: ad hoc ut aliqua scientia sit practica, debet esse de re operabili, cognoscendo quomodo illud fieri debeat; ita Soncinas 6. Metaph. q. 4., Gregorius q. 5. Prologi. Probatur: nam Aristoteles scientiam practicam ait esse vel activam vel factivam, locis supra citatis et 6. Ethic. c. 1.; at activæ et factivæ principium est in agente vel faciente ex Aristotele 6. Metaph. tex. 1., 6. Ethic. c. 4., 1. Magnor. moralium c. 35., eorum autem duntaxat principium est in nobis, quæ sunt factibilia ex 1. Rhetoricor. c. 4.; deinde finem scientiæ practicæ, ait Aristoteles 2. Metaph. tex. 3., 6. Ethic. c. 2., esse opus: ergo cum finis cognitionis sit obiectum, debet obiectum scientiæ practicæ esse aliquid operabile. Cum autem cognitio practica dicitur esse de re operabili, non ita intelligendum est, quasi subiectum iudicii practici debeat esse producibile, nam iudicia artis fabrilis versantur circa lignum tanquam circa subiectum, agricultura circa terram, quæ tamen produci non possunt a nobis; solum ergo sensus est, ut recte Gregorius q. 5. Prologi art. 3. ad 1.: iudicium practicum versari circa aliquod obiectum quod producibile est vel totum, vel saltem pars illius, quomodo agricolæ cognoscunt terram fodiendam, satiendam etc., produci autem hæ actiones ab agricola possunt.

Dico secundo: ut aliqua cognitio sit practica, non est necesse ut is in quo est talis scientia possit operari et producere illud obiectum; ita Gregorius 5. Prolog. art. 1. Probatur: nam si hoc necessarium esset: ergo cognitio artificis cessaret esse practica eo ipso, quod manus illius abscinderetur, et si vicissim a Deo restituatur manus, incipiet cognitio esse practica; eodem modo cognitio cantoris rauci non est practica. Similiter architectus, qui dirigit operationes, non haberet scientiam practicam, cum ipse frequenter nesciat artem e. g. arcularii, quem tamen dirigit; at Aristoteles 2. Phys. tex. 25. architectonicam vocat artem, ac proinde cognitionem practicam. Ratio a priori est, quia cognitio practica est

illa, quæ dirigit praxim seu operationem, et est principium directivum operis; sed aliqua cognitio potest esse principium directivum operationum alterius, licet ipse qui dirigit, non operetur. Respondet Molina cit. et Aureolus in Prol.: An Theologia sit speculativa art. 2.: obiectum cognitionis practicæ debere esse operabile sua natura a cognoscente, quamvis per accidens propter aliquam imperfectionem operari non possit, ut claudus saltare. Sed licet hoc non sit improbabile, adhuc tamen non video, cur id sit necessarium; sufficit enim, si quis alterius subsit directioni practicæ. Unde, cum animalia instituuntur ab homine ad certas actiones, quas homo non possit exercere defectu virium et organorum, revera cognitio humana est practica. Eodem modo, si Angelus instruat et dirigat hominem ad actiones quæ sine organo corporeo fieri non possunt, v. g. ad temperantiam, revera cognitio Angeli practica esset.

Dico tertio: ut aliqua cognitio sit practica, non sufficit ut versetur circa subiectum quod fieri potest a cognoscente, (quamvis contrarium velit Aureolus citatus); imo nec sufficit ut consideret rem quæ fieri potest, ut formaliter fieri potest; ita Gregorius q. 5. Prolog. a. 2. et 3. concl. 1., Pererius lib. 1. art. 2. et 3.; Molina 1. p. q. 1. art. 4. disp. 1. §. Ex dictis. Primum probatur: nam si quis speculetur proprietates trianguli factibilis, vere speculatur, licet cognoscat rem factibilem; similiter, si animasticus cognoscat actus intellectus et voluntatis, versatur circa rem factibilem, et tamen hæ scientiæ speculativæ sunt, sicut et Physica, quæ tamen ut ait Aristoteles lib. De sensu, initio, considerat ægritudinem et sanitatem.* Secundum patet: nam Physica de re ut formaliter peti[1] potest considerat, videl. quod sit natura posterior sua causa, quod exigat potentiam productivam in agente, quod fieri non possit nisi per actionem etc., qui tamen actus sunt mere speculativi. Hæc conclusio est Aristotelis 2. De anima tex. 49., ubi intellectum speculativum ait aliquando speculari agibilia, quæ tamen non præcipit facienda, et 1. Ethic. c. 7. in fine: et a geometra et a fabro considerari angulum rectum; et idem docet D. Thomas 1. p. q. 14. art. 16. et q. 79. art. 11.

[1] fieri

* Prima videlicet sanitatis et ægritudinis principia, de quibus philosophus naturalis agere debet, dum disserit de viventibus in genere. Medicus autem, qui est artifex factivus sanitatis, incipit ab iis in quibus physici desistunt, et descendit ad agendum de sanitate et morbo magis in particulari, sicut ad quamlibet artem factivam pertinet, singularia circa suum propositum considerare.

Dico quarto: ad hoc ut aliqua cognitio sit practica, non sufficit ut per illam cognoscatur quomodo res aliqua fieri debeat, ac proinde ut illa cognitio possit esse directiva praxis seu operis. Est contra Molinam loco cit., Conimbricenses q. 3. procem. Phys. art. 2. ubi scientiam practicam aiunt esse, quæ dirigitur ad opus, explicando quomodo fieri debeat opus. Primum patet: nam de re operabili potest esse scientia speculativa, ut de omnibus figuris mathematicis et per illam scientiam cognosci potest, taliter rem aliquam debere fieri, e. g. triangulum debere ita confici ut tres anguli sint æquales; iram fieri accenso sanguine circa cor; intellectum, ut cognoscat, debere prius præcedere cognitionem sensus; ut ad terminum perveniamus, transeundum esse per medium; ut agens agat, debere appropinguare etc., quibus omnibus cognoscimus quomodo aliquid fieri debeat, et tamen eæ cognitiones sunt speculativæ, sicut et illæ quibus cognosco Deum esse amandum, in materia virtutum medium tenendum. Similiter architectus demonstrare potest proprietates domus per causam finalem, quæ tamen cognitio mere est speculativa. Secundum patet: nam omnis cognitio qua cognoscitur quomodo aliquid faciendum est, apta est dirigere opus; sed ut ostendimus, aliqua cognitione speculativa cognoscitur quomodo aliquid fieri debeat: ergo etc. Maior probatur: nam actus intellectus non alio modo dirigit, quam repræsentando eidem animæ, quæ per illas potentias operatur, quomodo tale opus fieri debeat, ut supra ostendimus, et q. 2. procemiali, dicto 4. Confirmatur: nam cognitio qua quis cognoscit hanc vel illam medicinam esse salubrem, non est cognitio medici propria ut ait Aristoteles 2. Magnor moralium c. 4.; at certum est, illam cognitionem dirigere medicum ad certas applicandas medicinas, sicut omnes fere cognitiones philosophiæ naturalis. Et ex his appareret, inutilem esse distinctionem illam Gregorii q. 5. Prol. art. 2., ubi ait, non quemlibet actum intellectus directivum praxis, esse practicum, nam potest esse, inquit, directivus vel formaliter (Gabriel q. 11. Prolog. dictative vocat), quia scilicet per talem actum cognoscitur quale debebat esse opus; vel ostensive, cum scilicet ostenditur qualiter debeat fieri opus, et quando hoc secundo modo dirigit cognitio, tunc solum ait eam esse practicam. Sed nulla est in iis differentia, et perinde est sive dictative, sive ostensive explicetur, quale debeat esse opus, et æque potest dirigere operantem, nec nisi grammaticaliter hæc differunt.

Dico quinto: finis extrinsecus cognoscentis, id est quem ipse operans præfigit, non facit cognitionem practicam; ita Fonseca et Conimbricenses locis citatis. Nam si quis addiscat Physicam propter Medicinam vel divitias etc., non propterea erit practica. Ratio est: nam cognitio practica debet versari circa rem operabilem, et posse dirigere operationem; sed sciens potest ordinare cognitionem rei pure speculabilis ad acquirendas divitias etc., nec tamen efficit ut illa cognitio rei operabilis sit apta dirigere operationem: ergo etc.

Dico sexto: cognitio practica versari debet circa rem operabilem, quomodo scilicet illa fieri debeat hic et nunc in individuo; ita Aristoteles, qui 2. Magnor. moralium c. 4. medicum ait circa particulare bonum versare, et 6. Ethic. c. 4., 5. et 7.: artem et prudentiam circa singularia versari ait. Ratio est: quia cognitio practica debet esse directiva immediate operis, et movere ad opus; sed cognitio rei in universali qualis esse debeat etc., non immediate dirigit ad hoc opus faciendum, sed sola cognitio qua hic et nunc, consideratis omnibus conditionibus materiæ, instrumenti etc. iudicatur, hoc taliter debere fieri; et ideo disp. 4. ostendimus, actum prudentiæ et artis solum esse de opere hic et nunc quomodo faciendo. Nihilominus artis et prudentiæ iudicia sunt certa, ut ibi explicavimus, et ideo cum Aristoteles dicit 6. Ethic. artem et prudentiam versari circa contingentia, non vult iudicia artis etc. esse propositiones contingentes, ut male intellexit Gregorius q. 5. Prolog. art. 3. in fine: revera enim hæc iudicia sunt certa, et ars est virtus intellectus qua semper verum dicimus. Solum ergo vult, subiectum iudicii practici esse rem singularem, ac proinde contingentem, licet iudicium de illo sit evidens; at vero subiectum scientiæ, saltem immediatum, universale est, ut disp. 4. q. 2. diximus, quod æternum et necessarium dicitur, ut in disputatione de Universalibus diximus.

Dico ultimo: huiusmodi cognitio non est practica, nisi supposita voluntate faciendi tale opus, qua solum ratione hæc cognitio est dirigens ac movens ad executionem; unde cognitio practica, qua cognoscitur qualiter res hic et nunc fieri debeat, in ratione cognitionis nihil addit supra speculativam cognitionem qua hoc cognosci potest, sed tantum habitudinem et volitionem operis faciendi, qua suppositione talis cognitio movet ad opus et est practica. Est Aristotelis tex. 46. et 47., ubi in eo distinguit intellectum speculativum a practico, quod speculativus etiam cum

considerat aliquid prosequendum vel fugiendum, non iubet vel præcipit; at vero intellectus præcipiens est practicus: ergo Aristoteles in eo distinguit intellectum speculativum a practico, et consequenter actum speculativum a practico, quod ille præcipiat et imperet, hic minime; sed imperare non est aliud quam cognoscere quomodo res hic et nunc fieri debeat, supposita voluntate finis, ut 1. 2-dæ q. 17. ostenditur: ergo etc. Præterea 6. Ethic. c. 10. prudentiam a perspicacia distinguit, quia licet circa eadem versentur, prudentia tamen est præceptiva, perspicacia iudicativa; et 6. Ethic. c. 2. mens practica ait movet etc. Idem docet D. Thomas 2. 2-dæ q. 8. art. 1., ubi cognitionem speculativam ait esse solum perceptivam obiecti, practicam vero causativam; et ad 3. ait, causare per modum imperii; idem docet 1. p. q. 79. a. 1., q. 14. De veritate a. 4.; sed nulla cognitio, quantumvis sit de re facienda habet vim causandi seu movendi ad opus, nisi supposita voluntate: ergo nulla cognitio est practica, nisi supponatur volitio finis vel obiecti, a qua habet intellectus ut moveat: ergo illa sola cognitio est practica, quæ movet ad opus ex voluntate faciendi operis, et ita cognitio quæ fuit speculativa, supposita voluntate operis faciendi, fit practica. Ratione probatur: nam ad distinctionem scientiæ speculativæ a practica, quæcunquæ alia diversitas adferatur, est insufficiens: ergo.

Et ex his patet discrimen inter scientiam speculativam et practicam; nam scientia speculativa sæpe versatur circa obiecta, non cognoscendo quomodo ea fieri debeant; practica autem semper cognoscitur quomodo obiectum hic et nunc fieri debeat. Verum, quia etiam cognitio speculativa versari potest circa obiectum ita, ut per eam cognoscatur quomodo hic et nunc fieri possit ac debeat: idcirco talis scientia speculativa distinguitur a practica, eo quod speculativa cognitio sit solum formale principium notificandi obiectum, practica autem, etsi manifestet veritatem sui obiecti, insuper est etiam principium directivum et motivum ad productionem obiecti, quam vim movendi habet ex actu voluntatis præcedente. Unde, quamvis sit cognitio apta ad dirigendum, si tamen non moveat et dirigat me vel alium, non est cognitio practica; atque ita idem numero habitus et actus diversa ratione potest esse speculativus et practicus, sicut idem habitus prudentiæ dicitur docens, quatenus per actum illius cognoscimus quomodo aliquid fieri debeat, et movens quatenus dirigit seu movet ad aliquid, supposita volitione. Unde a fortiori sequitur, in eadem scientia totali multos

esse habitus speculativos et practicos, et a maiori vel præcipua parte totalem scientiam dici speculativam vel practicam; quamvis Conimbricenses q. 3. procemiali in Physicam art. 3. illam scientiam dicant absolute practicam, cuius obiectum attributionis est operabile, quod tamen universaliter verum non est; nam licet subiectum attributionis sit operabile, potest scientia esse speculativa, ut consideret actus intellectus, voluntatis etc. Constat etiam ex dictis cognitionem de opere faciendo, a volitione cognoscentis pendere ut sit practica, quamvis ut supra diximus, si talis cognitio ex se non esset operis faciendi, quantumvis dirigeretur in finem extrinsecum a cognoscente, non fiet cognitio practica.

Ultimo ex dictis duæ aliæ difficultates facile resolvuntur. Prima est: an scientia dicatur speculativa et practica ex obiecto, vel potius ex fine. Aristoteles aliquando ex fine appellat scientias speculativas, ut 2. Ethic. c. 2., 3. Metaph. tex. 3., 3. De anima tex. 49.; aliquando ex obiecto, ut 6. Metaph. tex. 1., 11. Metaph. sum. 3. c. 1. cum scientiam practicam ait versari circa obiectum factibile, et quidem cum finis intrinsecus actus sit ipsum obiectum. Solum potest esse controversia: an a solo obiecto seu fine intrinseco aliqua scientia dicatur practica, an potius etiam finis quem operans intendit, facere possit scientiam, quæ alia esset speculativa, practica etc.

Ego breviter existimo: quasdam scientias ex obiecto ita esse speculativas, ut nulla ratione fieri possint practicæ, ex D. Thoma 1. p. q. 14. a. 16., et patet in cognitione quæ versatur circa res non operabiles, vel per quam non cognoscitur res ut operabilis. Illæ enim cognitiones ex obiecto et modo considerandi habent ut practicæ esse non possint, ut ex dicto primo patet; nec finis extrinsecus discentis facere potest has scientias practicas, ut dicto 5. ostendimus. Nulla tamen scientia ex solo obiecto est practica, sed ex obiecto et fine simul; ita Pererius lib. 1. c. 3. in fine, Gregorius q. 5. Prologi art. 1. 5., Durandus q. 6., Javellus 6. Metaph. q. 5., Soncinas q. 4. Probatur: nam, licet ad scientiam practicam requiratur ut versetur circa rem operabilem, hoc tamen non sufficit; atque ideo necessarium præterea est, ut qui cognoscit rem operabilem, velit producere vel ab alio produci talem effectum, ut ostendimus. Ex quo patet, recte Aristotelem dicere, finem scientiæ speculativæ esse cognitionem, practicæ opus, quia ad hoc ut cognitio sit practica, debet movere ad opus tanquam ad finem, quod speculativa non habet.

Secunda est: an practicum et speculativum sint essentiales differentiæ habitus et actus scientiæ. Quidam enim aiunt, esse differentiam essentialem, et ita omnem cognitionem speculativam essentialiter differre a practica; ita Aureolus q.: An Theologia sit speculativa, art. 2. in fine, Pererius 1. Phys. c. 3., Durandus q. 6. Prologi, Gregorius q. 5. art. 2. Probatur: tum quia Aristoteles semper dividit scientias in speculativas et practicas, tanquam species; tum quia diversa sunt obiecta et diversæ rationes formales scientiæ speculativæ et practicæ. Speculativa enim versatur circa res necessarias, practica circa ea quæ fieri possunt a nobis; ergo, cum actus qui versantur circa obiecta diversa et consequenter habitus, distinguantur essentialiter, scientia practica a speculativa essentialiter differt.

Ego tamen existimo primo: scientiam ex obiecto speculativam, essentialiter distingui a qualibet scientia practica. Ratio est: nam quoties obiectum actus est diversum essentialiter, toties actus qui circa illud versantur, specie distinguuntur; sed actus speculativus ex obiecto, habet obiectum diversum a quolibet obiecto scientiæ practicæ. Semper enim obiectum scientiæ practicæ est aliquid operabile; at vero scientiæ, quæ est ex obiecto speculativa, obiectum non est operabile; dein per actum practicum cognoscitur quale debeat esse aliquod opus, quod non cognoscitur per actum speculativum: ergo etc.

Existimo secundo: practicum et speculativum non esse differentias essentiales actus et habitus, ac proinde idem specie vel etiam numero habitus et actus, potest esse speculativus et practicus; ita Caietanus 1. p. q. 4. art. 4., Soncinas 6. Metaph. q. 6. concl. 3., Jandunus q. 3., Javellus q. 6., Valentia 1. p. col. 137. Ratio est: nam idem habitus fidei est speculativus et practicus, inclinans ad actus practicos et speculativos; eadem visio Dei est speculativa et practica, ut ostendetur 1. 2-dæ q. 3. art. 5. Sed quoniam dicere quis posset, id solum in supernaturali habitu vel actu locum habere, sicut in simili nos diximus disp. præcedenti q. 1. dub. 5., idcirco probatur: nam idem actus quo cognoscitur aliquod operabile obiectum potest esse practicus, si supponatur voluntas faciendi opus, ut ostendimus: ergo idem numero habitus potest esse practicus et speculativus, ut si initio solum cognoscam qualiter conficere debeam triangulum, et illa cognitio fiet practica, si manente eadem cognitione velim facere triangulum. Ex quo

evidenter sequitur, non esse differentiam essentialem, ut eo argumento, quo ostendi veritatem et falsitatem non esse differentias essentiales, si præsenti materiæ applicetur, demonstrari potest.

Ad argumentum contrarium respondeo: scientias totales dividi in practicas et speculativas, non quod hæ sint essentiales differentiæ, sed quia integræ scientiæ, etiamsi multas habeant cognitiones practicas, si tamen maiori ex parte sint speculativæ, recte distinguuntur a scientia quæ maiori ex parte est practica.

Ad rationem respondeo: quando obiecta scientiæ speculativæ et practicæ essentialiter diversa sunt, tunc et ipsæ scientiæ distinguuntur essentialiter, quando non sunt diversa, minime. Quomodo autem scientia practica in activam et factivam dividatur, et quæ sit scientia activa disp. 4. q. 4. in fine diximus; speculativa autem quomodo recte dividatur in Physicam, Metaphysicam, et Mathematicam, ex iis quæ q. 1. dicta sunt, patet.

DUBIUM 3.

AN LOGICA SIT SCIENTIA SPECULATIVA VEL PRACTICA.

Ex dictis facile est hanc quæstionem resolvere, quam q. 2. procemiali hic reiecimus.

Dico primo: Logica est habitus intellectus. Probatur: nam actus Logicæ, quibus scilicet cognoscimus quid syllogismi sint, sunt actus intellectus: ergo et habitus Logicæ est habitus intellectus. Et si quæratur: an sit unus vel plures habitus, seu an sit una Logica, respondendum est: in Logica esse actus specie distinctos, et cum quilibet habitus[1] producat habitum inclinantem ad actum similem iis ex quibus genitus est, plures esse habitus partiales in Logica, qui tamen omnes faciunt unam scientiam totalem per aggregationem, quam unitatem desumi diximus ex unitate subiecti attributionis, omnes enim habitus partiales Logicæ ordinantur ad cognoscendas operationes, ut dirigibiles.

[1] actus

Dico secundo: Logicam esse scientiam; ita Averroes initio 1. Top., D. Thomas 4. Metaph. lect. 4., Halensis 4. Metaph. tex. 5., Soncinas 6. Metaph. q. 2., Jandunus q. 5., Sotus q. 2. procemial. in Logicam, Scotus q. 1. Prædicabilium, Gregorius q. 1., Aureolus citandus dicto 4., Scaliger exercit. 307. n. 25., Toletus q. 2. procem. in Logicam, Fonseca 2. Metaph. c. 3. q. 1. sec. 7., et est Aristotelis 1. Prior. initio, ubi ait, se acturum de scientia

demonstrativa, ubi idem docent Alexander, Philoponus etc. Probatur primo: omnis habitus intellectus quo verum dicimus, vel est ars, prudentia, sapientia, intellectus, vel scientia, ex Aristotele 6. Ethic. c. 3.; sed Logica est talis habitus et non est ars, prudentia, etc.: ergo scientia. Respondent aliqui: Aristotelem ibi solum enumerasse habitus intellectus qui per se perficiunt intellectum, non autem habitus adminiculatorios. Contra: quia Aristoteles expresse dividit habitum in communi, quo verum dicimus affirmando vel negando certo et sine periculo erroris, ut excludat opinionem; sed Logica est talis: ergo; tum, quia Logica per se perficit intellectum, id est seipsa formaliter et non per aliquid aliud, et quamvis non sit gratia sui, sed propter opus expetatur, adhuc tamen non minus perficiet per se intellectum, quam ars vel prudentia quæ ad opus ordinantur. Imo, sæpe una ars ordinatur ad hoc ut subministret instrumenta alteri, ut patet in frenifactoria etc., et tamen talis ars est habitus unus ex illis enumeratis: ergo et Logica. Nec dici potest: scientiam ibi sumi largo modo, cum eædem conditiones scientiæ ibi assignentur, quæ in Posterioribus. Secundo: in Logica dantur demonstrationes et necessarii syllogismi quibus multæ veritates demonstrantur: ergo conclusiones illorum sunt scientiæ, cum demonstratio faciat scire. Antecedens probatur: nam demonstrationem debere constare ex veris etc., ut supra cum Aristotele ostendimus; præterea ista demonstratio est vera: omnis syllogismus qui constat ex necessariis, generat scientiam; demonstratio est talis: ergo etc. Item, omnis syllogismus in quo immediate exercetur vis principii de omni, est bonus; Barbara est talis: ergo. Confirmatur: omnis cognitio discursiva certa et evidens est scientia; sed multæ conclusiones in Logica certo et evidenter probantur per præmissas. Revera enim, si principia Logicæ, quibus tanquam regulis ab illa probatis innituntur reliquæ scientiæ, evidentia non sunt, nec aliæ scientiæ certæ sunt.

Contra hanc conclusionem sentit Zabarella lib. 1. De natura Logicæ c. 3., Pererius lib. 1. Philosophiæ c. 3. in fine, Balduinus Inquisito: An Logica sit scientia, et citant authores qui Logicam aiunt esse instrumentum sciendi, et probant suam sententiam primo ex Aristotele, qui 2. Metaph. tex. 15. modum sciendi seu Logicam distinguit a scientia, et 1. Top. c. 9. problemata logica ait esse nec speculativa, nec practica, sed instrumenta, nec unquam enu-

merat Aristoteles Logicam inter scientias speculativas et practicas, cum tamen omnis scientia sit speculativa vel practica. Secundo: sola scientia quæ est sui gratia, est vere scientia, siquidem scientia est rerum necessarium et earum quæ aliter se habere non possunt: ergo sola speculativa est scientia vere. Nam omnis cognitio practica versatur circa ea quæ aliter se habere possunt, ut locis citatis disput. 4. q. 4. in obiectione contra secundam conclusionem dicebat Aristoteles: sed Logica non est speculativa: ergo etc.

Respondeo: illo 2. Metaph. per modum sciendi non intelligitur Logica, ut q. 1. procemiali diximus; et licet intelligeretur, non tamen dicit Aristoteles modum sciendi non esse scientiam, sed solum vult modum sciendi, scilicet Logicam, prius debere addisci quam aliam scientiam. Illo 1. Top. Aristoteles problemata dialectica ait esse speculationes intendentes ad electionem vel fugam, vel ad scientiam, aut per se, aut tanquam adminicula ad aliquid: ergo vult problemata dialectica esse speculationes; et licet nunquam enumeraverit Aristoteles Logicam inter scientias speculativas vel practicas, non ideo sequitur, non esse scientiam speculativam vel practicam; illud enim argumentum est ab authoritate negativa.

Ad secundum: non solum scientiam speculativam, sed et practicam esse cognitionem certam et evidentem, ut disp. 4. ostendimus. Artifex enim, fundamenta domus altiora esse iacienda ubi agnoscit terram arenosam, concludit evidenter; nec unquam Aristoteles ad rationem scientiæ exigit ut sit sui gratia, sed solum ad rationem scientiæ speculativæ id requirit; imo ipse dividit scientiam in speculativam et practicam 2. Metaph. tex. 3., 6. Metaph. tex. 1. et locis initio quæstionis citatis, revera enim artes habent suas demonstrationes certas, ut loco citato ostendimus. Quodsi Aristoteles 6. Ethic. c. 5. dicat: solam scientiam habere demonstrationes et certa principia, solum vult, artem et prudentiam non habere principia absolute et simpliciter necessaria, sed tantum ex suppositione, cum tamen principia scientiæ speculativæ simpliciter et absque ulla suppositione sint necessaria.

Dico tertio: Logica necessario debet esse speculativa scientia vel practica; est contra Zabarellam loco cit. c. 9. et 10. Probatur: nam nulla est scientia quæ non sit speculativa vel practica, ut recte Soncinas 6. Metaph. q. 5. concl. 1., Pererius lib. 1. c. 3. in fine, et docet Aristoteles 6. Metaph. tex. 1., 11. Metaph. sum.

3. c. 1., ubi probat, naturalem scientiam esse speculativam, quia ait, omnis cognitio est aut activa aut factiva aut speculativa; sed activa et factiva sunt species cognitionis practicæ; ergo. Deinde omnis intellectus est practicus vel speculativus ex 3. De anima tex. 49.: ergo, cum intellectus non dicatur speculativus vel practicus nisi ratione habitus vel actus quem elicere potest, omnis habitus vel actus intellectus erit practicus vel speculativus. Ratio est: nam habitus scientificus, si versetur circa obiectum quod non est operabile, erit speculativus necessario; si circa operabile, cognoscendo quomodo tale obiectum fiat, tunc erit practicus vel speculativus, si adsint conditiones quas requiri diximus ad cognitionem practicam vel speculativam. Dices: Logica vocatur habitus instrumentarius: ergo nec est speculativa nec practica. Respondeo negando consequentiam; vocatur enim habitus instrumentarius, quia versatur circa instrumenta sciendi: sicut ergo artes quæ versantur circa instrumenta alterius artis conficienda, sunt vere artes, ita etc.

Dico quarto: Logicam esse scientiam speculativam, ita tamen, ut quatenus supposita voluntate argumentandi etc. inclinat ad cognoscendum quomodo hic et nunc ex his terminis recte conficiatur syllogismus, sit etiam practica; est Soti q. 4. procemiali concl. 1., Toleti q. 4. conclus. 2. et 3., Soncinatis 6. Metaph. q. 6. et citatorum dicto 2. Probatur: nam actus Logicæ quibus cognoscimus in communi qualis debeat esse rectus syllogismus, definitio, conversio etc., est actus scientiæ, et non speculativus ex obiecto, cum versetur circa res operabiles; nec practicus, nisi supposita voluntate operis etc., cum ut diximus, ad scientiam practicam non sufficiat obiectum operabile sine tali voluntate. Nec puto dissentire a nobis Conimbricenses q. 3. procem. in Physicam art. 3., Aureolum qu.: An Theologia sit speculativa, art. 2., Occam q. 21. Prologi coroll. 2., Gregorium q. 1. art. 2., Scaligerum et Fonsecam uti supra, q. 2., qui aiunt: Logicam esse practicam, licet varias habeat operationes. Obiicies: Aristoteles 6. Metaph. tex. 2., 11, Metaph. sum. 3. c. 1. enumerat scientias speculativas et Logicæ non meminit: ergo etc. Respondeo: est argumentum ab authoritate negativa; præterea Aristoteles enumerat ibi scientias speculativas ex obiecto, id est quæ practicæ esse non possunt, saltem maiori e parte, quod non versentur circa obiecta operabilia, cognoscendo quomodo illa fieri debeant; Logica autem non est speculativa ex obiecto.

Quod autem aliqui distinguunt Logicam in utentem et docentem, vocant scientiam,[1] mihi non probatur. Nam idem actus est docens et utens, et sola ratione distinguuntur ut q. ultima proœmiali diximus; quare tam docens, quam utens potest esse speculativa et practica. Quatenus autem speculativa est, reducitur ad scientiam unam e quinque habitibus enumeratis ab Aristotele; quatenus practica, ad artem, quod solum volunt qui Logicam esse artem dicunt, ut Agricola lib. 2. De inventione c. 2., Mirandulanus lib. 4. Apologiæ sec. 1. etc. Licet enim non sit proprie ars, cum non sit factiva, ex communi vero usu ars sumitur pro sola factiva, quæ scilicet relinquit opus externum post se; tamen quia ut disp. 4. q. 4. diximus, Aristoteles artem sumit in 6. Ethic. pro omni cognitione practica, etiam activa, distincta a prudentia: ideo Logica ad artem revocatur, et vulgo una e septem artibus liberalibus esse dicitur. Et ex his, si adiungantur ea quæ q. 2. proœmiali diximus, hoc modo Logica est definienda: quod sit scientia, operationes intellectus ut dirigibiles, tanquam subiectum principale considerans.

[1] vocantque utentem artem, decentem scientiam,

QUAESTIO TERTIA.

Quae scientia sit subalternans et subalternata.

Subalternans scientia est illa, sub qua continetur aliqua scientia; subalternata autem ea, quæ continetur sub altera. Multis autem modis apparet, unam sub alia contineri, ut recte Molina 1. p. q. 1. art. 2. disp. 3., Pererius 1. Physicor. q. 15. Primo ex parte subiecti; quia subiectum unius est sub alterius subiecto vel tanquam species sub genere, quomodo scientia quæ est de cœlo, subiicitur scientiæ quæ de ratione corporis naturalis in communi agit; vel certe, quia licet utraque scientia de eodem subiecto sit, una tamen agit de illo absolute, altera ut habet coniunctam rationem aliquam accidentalem. Secundo ex parte principiorum; vel quia principia unius scientiæ probantur ab alia scientia, ut principia Perspectivæ a Geometria; vel quia, licet non probentur, eo quod sint per se evidentia, tamen saltem a posteriori negantes illa principia redarguuntur, quomodo supra diximus sapientiam versari circa principia aliarum scientiarum. Tertio dicitur una scientia practica subiecta alteri ratione finis, quia finis unius ordinatur ad finem alterius, quomodo Aristoteles 1. Ethic. c. 1. freni-

factoriam, equestri subiectam ait. Quarto denique una scientia dicitur subiecta alteri, eo quod ad aliquam conclusionem concurrant principia duarum scientiarum, quomodo ad causam iridis explicandam non sola Perspectiva, sed et Physica concurrit, ut ait Aristoteles 1. Posterior. tex. 102.

Scientia ergo quæ aliquo ex his modis alteri subiicitur, dici potest ei subalternari; unde solum restat quæstio de nomine: an quæcunque ex his subiectionibus sufficiat ad subalternationem. Aristoteles enim ad propriam subalternationem vult non sufficere quamcunque subalternationem, sed exigit talem dependentiam, ut conclusio unius scientiæ sit principium seu præmissa demonstrationis per quam scientia subalternata gignatur; tunc enim actus unius scientiæ dependet ab actu alterius scientiæ, sicut assensus conclusionis ab assensu præmissarum. Et licet talis dependentia immediate solum reperiatur in actibus scientiarum quæ pendent ab actu alterius scientiæ, nihilominus etiam scientiæ habituales dicuntur subalternari, quia generantur ex actu subalternato et dependenter ab actu alterius scientiæ; unde subalternatio est dependentia unius scientiæ ab alia, et a coniugatis subalternata dicitur quæ dependet, subalternans a qua dependet. Dixi: ab alia scientia, quia dependentia scientiæ a cognitione principiorum, non dicitur ab authoribus subalternatio. Quod autem hæc omnia requirat Aristoteles probatar ex 1. Posterior. tex. 69.: scientias ait debere habere diversa principia, in subalternatis tamen principia esse communia; et tex. 58. et 60. in scientiis subalternatis, ait, principia demonstrationum eadem esse possunt; et rationem, cur *(aliqua)* scientia possit accipere principiis[1] conclusiones alterius scientiæ, assignat Aristoteles 1. Poster. tex. 58. 59. et 69., quia idem habent genus seu subiectum quodammodo, aliter enim ait illo tex. 59., impossibile esset. Ex quo colligunt authores, ut Molina 1. p. q. 1. a. 2. disp. 3., D. Thomas 1. Poster. c. 7. lect. 15., Pererius lib. 1. c. 13., Toletus hic c. 3., et multi alii, subiectum scientiæ subalternatæ contineri debere sub scientiæ subalternantis subiecto, et contrahi per aliquam differentiam accidentalem, ut numerus sonorum est subiectum Musicæ et continetur sub Arithmeticæ subiecto; et idem patet in aliis scientiis subalternatis, quas numerat Aristoteles tex. 100., nam Perspectiva quæ considerat lineam visualem, subalternatur Geometricæ; Mechanica quæ solida cum ponderositate sumpta considerat, ostendendo quomodo magna pon-

[1] pro principiis

dera facile transferantur, Stereometriæ seu scientiæ solidorum; similiter Medicina, quam Aristoteles lib. De morbo et sanitate innuit subalternari Physicæ (quamvis Pererius lib. 2. c. 4. id neget) hominem ut sanabilem considerat etc. Et ratio Aristotelis est: quia non potest fieri transitus ab una scientia ad aliam, nisi subiectum scientiæ subalternatæ contineatur sub scientiæ subalternantis subiecto. Duas ergo conditiones ad propriam subalternationem requirit Aristoteles, ut conclusio scientiæ subalternatæ dependeat tanquam a principio a conclusione scientiæ subalternantis, et ut subiectum illius contineatur sub scientiæ subalternantis subiecto. Dices: ex his sequitur, scientiam subalternatam habere pro subiecto ens per accidens, nam e. g. Perspectiva non demonstrat passiones de sola linea, sed de linea visuali. Respondeo: disp. 4. q. 2. diximus, et docet Soto hic q. 5. ad 5., subiectum scientiæ non semper esse unam simplicem naturam, sed interdum aliquid unum unitate artificiali, vel ordinis etc.

Ex his sequitur primo: scientiam totalem quæ agit de genere, non esse proprie subalternantem respectu scientiæ de specie. Ratio est: nam vel de specie demonstrantur passiones generis, et tunc non est opus alia scientia, quam quæ demonstrat passiones de genere, ut docet Aristoteles 4. Metaph. tex. 4., vel proprie passiones speciei de illa demonstrantur, et tunc erit quidem diversa scientia, sed non pendebit a scientia de genere, quia ex cognitione passionum generis non possunt inferri propria prædicata speciei. Sequitur secundo: ad subalternationem propriam non sufficere, ut principia unius scientiæ explicentur vel probentur ex principiis communibus, si alias illa principia per se sint evidentia. Si enim hoc sufficeret, omnes scientiæ subalternarentur Metaphysicæ, quod aliqui apud Pererium lib. 1. c. 3. concedunt, ipse tamen merito contrarium docet c. 14., sicut et Soncinas 4. Metaph. q. 9., Conimbricenses q. 5. procem. in Physicam a. 3. Et ratio est: nam scientiæ subalternatæ principia probanda sunt a subalternante; sed multa principia illarum scientiarum sunt per se evidentia, et solum contra[1]

[1] Adde: negantes collustrat et disputat de eis Metaphysica, quod non sufficit ad subalternationem proprie dictam inducendam.

Hic desinit manuscriptum. Deest ergo brevis diversarum scientiarum inter se comparatio, quam Auctor initio Disputationis VI. his verbis promisit: „Superest . . . . postremo has inter se scientias breviter conferre."

INDEX

RERUM QUAE HOC TOMO CONTINENTUR.

VITA PETRI CARDINALIS PÁZMÁNY . . . . . pag. V.
AD LECTOREM, DE HUJUS EDITIONIS ORTU ATQUE RATIONE PROLOGUS GENERALIS . . . . . „ XII.
PRAEFATIO IN DIALECTICAM, DE RATIONE OPERIS ET RECENSIONIS . . „ XIX

DE NATURA DIALECTICAE.

Disputatio unica prooemialis in qua ea, quæ de Logica in communi dicenda sunt, comprehenduntur . . . . . pag. 1
QUAESTIO PRIMA. De Logicæ nominibus, existentia, inventoribus et modo inveniendi „ 1
Articulus primus. De Logicæ nominibus . . . . . „ 1
„ *secundus.* De existentia Logicæ . . . . . „ 8
„ *tertius.* De Logicæ inventoribus . . . . . „ 8
„ *quartus.* De modo inveniendi Dialecticæ . . . . . „ 10
QUAESTIO SECUNDA. Quodnam sit objectum Logicæ . . . . . „ 14
„ „ *Pars prima,* in qua aliorum opiniones refellentur . . . . „ 14
„ „ „ „ Sententia prima . . . . . „ 16
„ „ „ „ Sententia secunda . . . . . „ 17
„ „ „ „ Sententia tertia . . . . . „ 25
„ „ *Pars secunda,* in qua explicatur vera sententia . . . . „ 33
„ TERTIA. De fine Logicæ, et an sit pars Philosophiæ . . . . . „ 43
„ QUARTA. De utilitate et necessitate Logicæ . . . . . „ 46
„ QUINTA. De divisionibus Logicæ . . . . . „ 51

DISPUTATIONES DE UNIVERSALIBUS

respondentes Introductioni Porphyrii . . . . . „ 57

DISPUTATIO I.

De ente rationis . . . . . „ 57
QUAESTIO PRIMA . . . . . „ 57
„ SECUNDA. Per quam operationem fiant entia rationis . . . . . „ 72
„ „ *Prima sententia* . . . . . „ 72
„ „ *Secunda sententia* . . . . . „ 73

DISPUTATIO II.

De universalibus in communi . . . . . pag. 79
QUAESTIO PRIMA. An universalia sint voces vel conceptus, an potius res per conceptum significatæ . . . . . „ 79
„ SECUNDA. An res quæ dicitur universalis, separata sit vel saltem ex natura rei distincta a singularibus . . . . . „ 87
Dubitatio 1. An res universalis existat separata a singularibus „ 87
„ *2.* Quid sit distinctio et quæ dicantur distingui . . „ 88
„ *3.* Quot sint genera distinctionis rerum . . . „ 91
„ *4.* Quo indicio deprehendi possit distinctio ex natura rei „ 95
„ *5.* Quid sit et quam multiplex distinctio rationis . . „ 100
„ *6.* Quomodo istorum modorum natura quæ dicitur universalis existens in singularibus distinguatur ab illis „ 109
„ *7.* An gradus generici et specifici ex natura rei distinguantur in eodem individuo . . . . . „ 114
QUAESTIO TERTIA. An natura communis in eodem vel diversis individuis habeat unitatem ante opus intellectus distinctam a singularitate . . . . . „ 122
„ QUARTA. An universalia sint ante opus intellectus . . . . . „ 128
„ QUINTA. Quid sit et quomodo fiat universale . . . . . „ 134
Dubitatio 1. An universalia sint entia realia . . . . . „ 134
„ *2.* Per quid formaliter hujusmodi natura sit universalis; ubi de aptitudine et unitate universalium . . . „ 138
„ *3.* Per quem actum intellectus fiat universale . . „ 145
„ *4.* Quid definiatur in definitione universalis; et respondetur ad quæstiones Porphyrii . . . . . „ 149
QUAESTIO SEXTA. Qualis natura possit fieri universalis . . . . . „ 153
„ SEPTIMA. De universali comparato ad suas veluti species . . . „ 159
Dubitatio 1. An universale sit genus respectu quinque prædicabilium „ 159
„ *2.* An sint quinque universalia . . . . . „ 161
„ *3.* An omnes istæ veluti speciès universalis, sint immediate subjectæ universali, an potius medient inter illas et universale alias species . . . . . „ 170
„ *4.* An quælibet istarum specierum universalis, sit infima species . . . . . „ 170
QUAESTIO OCTAVA. An et qualis prædicatio sit passio universalis . . . „ 172

DISPUTATIO III.

De genere, primo universali . . . . . „ 180
QUAESTIO PRIMA. In quo consistat propria ratio hujus universalis . . . . „ 181
„ SECUNDA. An genus recte definiatur esse id quod de pluribus differentibus specie potest prædicari *in quid* . . . . . „ 183

DISPUTATIO IV.

De specie . . . . . „ 190
QUAESTIO PRIMA. An species ut subjicitur generi sit universale . . . . „ 190
„ SECUNDA. In quo consistat propria ratio et essentia speciei ut universale est „ 193
„ TERTIA. Quid sit et quomodo prædicetur individuum quod immediate subditur speciei . . . . . „ 195

DISPUTATIO V.

De differentia . . . . . pag. 200
QUAESTIO PRIMA. Quid sit differentia quæ constituit hoc universale . . . „ 202
„ SECUNDA. An differentia sit universalis solum respectu individuorum vel etiam respectu speciei . . . . . „ 214

DISPUTATIO VI.

De proprio et accidente . . . . . „ 217
QUAESTIO PRIMA. Quid sit proprium quod est quartum universale . . . . „ 217
„ SECUNDA. In quo consistat ratio accidentis quinti prædicabilis . . . „ 223

PRAEDICAMENTA.

De authore, objecto et utilitate hujus libri . . . . . „ 229
Explicatio textus Anteprædicamentorum . . . . . „ 230

DISPUTATIO I.

De æquivocis et univocis . . . . . „ 232
QUAESTIO PRIMA. Quid sit definitum harum definitionum res-ne an voces . . „ 232
„ SECUNDA. An sit bona definitio tradita ab Aristotele . . . . . „ 235
„ TERTIA. Quid sit univocum et quæ sint univoca . . . . . „ 241
„ QUARTA. De denominativorum natura et conditionibus . . . . . „ 243
Dubitatio 1. Quid sit abstractum et concretum . . . . „ 244
„ *2.* An concreta nomina solum significent formam vel etiam materiale . . . . . „ 246

DISPUTATIO II.

De analogis . . . . . „ 248
QUAESTIO PRIMA. An dentur analoga media inter æquivoca et univoca . . . „ 249
„ SECUNDA. De analogis attributionis . . . . . „ 250
„ TERTIA. De analogis proportionis . . . . . „ 256
„ QUARTA. An dari possint analoga, quorum conceptus sit idem . . „ 259
„ QUINTA. Quæ sit ratio cur conceptus objectivus præcisus sit analogus „ 263

DISPUTATIO III.

De prædicamentis in communi . . . . . „ 267
QUAESTIO PRIMA. Quid sit prædicamentum . . . . . „ 267
„ SECUNDA. Quæ et quales naturæ reponantur in prædicamentis . . „ 269
„ TERTIA. An res in abstracto vel potius in concreto ponantur in prædicamentis „ 275
„ QUARTA. An prædicamenta omnia distinguantur inter se ex natura rei . „ 277
„ QUINTA. Quot sint prædicamenta . . . . . „ 284

DISPUTATIO IV.

De prædicamento substantiæ . . . . . „ 288
QUAESTIO PRIMA. In quo consistat ratio formalis substantiæ quod est summum genus hujus prædicamenti . . . . . „ 293
„ SECUNDA. Quæ sint illa quæ in hoc prædicamento collocentur . „ 295

DISPUTATIO V.

De quantitate . . . . . pag. 301
QUAESTIO PRIMA. Quæ sit ratio essentialis quantitatis, quod est generalissimum hujus prædicamenti . . . . . „ 303
„ SECUNDA. An linea, superficies et corpus recte assignentur species quantitatis continuæ . . . . . „ 313
„ TERTIA. An locus, motus et tempus sint species quantitatis . . . „ 320
„ QUARTA. An numerus sit species quantitatis . . . . . „ 323
„ QUINTA. An oratio sit distincta species discretæ quantitatis . . . „ 336

DISPUTATIO VI.

De relatione . . . . . „ 338
QUAESTIO PRIMA. An dentur aliquæ relationes reales . . . . . „ 340
„ SECUNDA. Quæ sint necessaria ut aliqua relatio sit realis . . . „ 342
„ TERTIA. Quæ et qualia sint fundamenta relationum . . . . . „ 345
„ QUARTA. An relatio ex natura rei distinguatur a fundamento . . . „ 352
„ QUINTA. An terminus relationis sit aliquid absolutum vel respectivum . „ 361
„ SEXTA. An detur aliquod summum genus in hoc prædicamento et quæ ratio illius formalis . . . . . „ 365
„ SEPTIMA. Unde sumatur specifica et numerica relationum diversitas . „ 369
„ OCTAVA. De divisionibus relationis . . . . . „ 373

DISPUTATIO VII.

De qualitate . . . . . „ 378
QUAESTIO PRIMA. In quo consistat ratio formalis hujus generis generalissimi . „ 379
„ SECUNDA. An species qualitatis recte enumerentur et expositio singularum „ 382

DISPUTATIO VIII.

De sex ultimis prædicamentis . . . . . „ 387
QUAESTIO PRIMA. Quid sint sex ultima prædicamenta . . . . . „ 387
„ SECUNDA. Quæ sit natura uniuscujusque ex his sex prædicamentis, et num vere sint prædicamenta distincta . . . . . „ 390

DISPUTATIO IX.

De postprædicamentis . . . . . „ 394
QUAESTIO PRIMA. Quæ et quot sint species oppositorum . . . . . „ 394
„ SECUNDA. Quæ dicantur esse prius et posterius . . . . . „ 398

IN LIBROS PERIHERMENIAS ARISTOTELIS.

Summa textus libri primi . . . . . „ 401
Summa libri secundi . . . . . „ 403

DISPUTATIO I.

De partibus enunciationis . . . . . „ 406
QUAESTIO PRIMA. An voces significent ex instituto hominum . . . . . „ 406
„ SECUNDA. An vox immediate significet res vel conceptus . . . . „ 411
„ TERTIA. An verbum substantivum Est, semper in propositione prædicetur „ 415
„ QUARTA. An verbum infinitum maneat infinitum in propositione . . „ 419

DISPUTATIO II.

De enunciatione et ejus proprietatibus . . . . . pag. 420
QUAESTIO PRIMA. An et quomodo mentalis enunciatio sit compositio . . . „ 421
„ SECUNDA. Quid sit: enunciationem significare verum vel falsum . . „ 430
„ TERTIA. An enunciatio de futuro contingenti sit determinate vera . „ 435
„ QUARTA. De multiplici divisione enunciationis mentalis . . . . . „ 439
„ QUINTA. Quomodo recte convertantur enunciationes . . . . . „ 443
„ SEXTA. An valeat consequentia a negativa de prædicato finito ad affirmativam de infinito et contra, ut habet Aristoteles 2. Periherm. cap. 5. . . „ 449

IN LIBROS PRIORUM ANALYTICORUM ARISTOTELIS.

Summa textus libri primi . . . . . pag. 451
Summa textus libri secundi . . . . . „ 454

DISPUTATIO I.

QUAESTIO PRIMA ET SECUNDA DEEST. . . . . „ 457
„ TERTIA. Quomodo assensus præmissarum in discursu concurrant ad assensum conclusionis . . . . . „ 457

DISPUTATIO II.

De syllogismo . . . . . „ 469
QUAESTIO PRIMA. De essentia syllogismi et variis ejus divisionibus . . . „ 469
„ SECUNDA. An verum sit conclusionem semper sequi debiliorem partem „ 479
„ TERTIA. An sint tres duntaxat figuræ et de principiis regulativis syllogismorum ac inventione medii termini . . . . . „ 481

IN LIBROS POSTERIORUM ANALYTICORUM ARISTOTELIS.

Summa textus libri primi . . . . . pag. 488

DISPUTATIO I.

De instrumentis sciendi in communi et de definitione . . . „ 492
QUAESTIO PRIMA. Quid sint et quot sint sciendi instrumenta et quod illorum sit præstantius „ 492
„ SECUNDA. Quid sit definitio et an definitio et divisio sint primæ operationes intellectus . . . . . „ 500
„ TERTIA. Qualis et qualium rerum esse debeat definitio et quomodo sit investiganda . . . . . „ 504
„ QUARTA. An definitio possit demonstrari de definito . . . . . „ 511

DISPUTATIO II.

De natura demonstrationis et requisitis ad eam . . . . . „ 512
QUAESTIO PRIMA. Quid sit demonstratio . . . . . „ 512
„ SECUNDA. Quot et quæ sint præcognoscenda ante scientiam demonstrativam „ 514
„ TERTIA. An præmissæ demonstrationis debeant esse veræ, primæ seu immediatæ, universales, notiores et causae conclusionis . . . . . „ 531
„ QUARTA. An præmissae demonstrationis debeant esse necessariae, de omni seu quod idem est secundum quod ipsum et de prædicato primo seu universali . . . . . „ 541

DISPUTATIO III.

De speciebus demonstrationis et circulo . . . . . pag. 548
QUAESTIO PRIMA. An recte dividatur demonstratio in demonstrationem *quia* et *propter quid* tanquam species infimas et immediatas . . . . . „ 548
„ SECUNDA. An dari possit circulus et regressus demonstrativus . . „ 555

DISPUTATIO IV.

De scientia actuali et qua ratione ab aliis distinguatur . . . „ 558
QUAESTIO PRIMA. An et quid sit scientia actualis . . . . . „ 558
„ SECUNDA. Qualia sint objecta et subjecta scientiæ . . . . . „ 573
„ TERTIA. Unde sumatur diversitas generica et specifica scientiarum actualium „ 582
„ QUARTA. An ars, prudentia et sapientia sint scientia . . . . . „ 588
„ QUINTA. Quomodo scientia ab opinione et fide distinguatur et an repugnet esse simul cum illis . . . . . „ 600
„ „ *Dubium 1.* Quid sit et quotuplex et quomodo generetur opinio „ 600
„ „ „ *2.* An opinio et fides humana specie differant . . „ 606
„ „ „ *3.* An possit in eodem homine de eadem propositione esse simul scientia et opinio . . . . . „ 608

DISPUTATIO V.

De scientia habituali . . . . . „ 615
QUAESTIO PRIMA. Quid sint et an dentur habitus . . . . . „ 615
„ „ *Dubium 1.* Quid sit et an sit habitus . . . . . „ 615
„ „ „ *2.* In quo subjecto inhæsionis reperiatur habitus . . „ 618
„ „ „ *3.* Quis sit usus et necessitas habituum . . . . „ 623
„ „ „ *4.* Quomodo generentur augeantur et corrumpantur habitus „ 631
„ „ „ *5.* De unitate et distinctione habituum . . . . „ 638
„ SECUNDA. An detur habitus principiorum acquisitus distinctus ab habitu conclusionis . . . . . „ 641
„ TERTIA. Quid sit habitus scientiæ et an illi repugnet habitus erroris . „ 646

DISPUTATIO VI.

De divisionibus scientiæ . . . . . „ 650
QUAESTIO PRIMA. Quid sit scientia totalis et partialis . . . . . „ 650
Dubitatio 1. An scientia habitualis totalis sit una simplex qualitas „ 650
„ *2.* An scientia totalis sit una et unde sumatur ejus unitas „ 655
„ SECUNDA. Quid sit scientia speculativa et practica, et quid sit de Logica sentiendum . . . . . „ 665
„ „ *Dubium 1.* Quæ operatio sit praxis . . . . . „ 666
„ „ „ *2.* Quid sit scientia practica et quomodo distinguatur a speculativa . . . . . „ 669
„ „ „ *3.* An Logica sit scientia speculativa vel practica „ 676
„ TERTIA. Quæ scientia sit subalternans et subalternata . . . . „ 680