

**Przegląd Religioznawczy 1 (291)/2024**

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

[www.journal.ptr.edu.pl](http://www.journal.ptr.edu.pl)

MAREK SOŁTYSIAK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

e-mail: [marek.soltysiak@upjp2.edu.pl](mailto:marek.soltysiak@upjp2.edu.pl)

<https://orcid.org/0000-0003-4437-0321>

DOI: 10.34813/ptr1.2024.2

## **Relacja między wszechmocą Bożą a prawdami wiecznymi w filozofii św. Tomasza z Akwinu, Franciszka Suáreza i Kartezjusza**

The relationship between God's omnipotence and eternal truths  
in the philosophy of St. Thomas Aquinas, Francis Suárez and Descartes

---

**Abstract.** The aim of this article is to show the relationship between God's omnipotence and eternal truths in the thought of St. Thomas Aquinas, Francis Suárez and Descartes. In the presented work, I limit myself to those aspects of the thoughts of the first two philosophers that allow us to better understand the originality of Descartes' position. At the beginning of the article, I point out the similarities and differences in their understanding of the nature of God's omnipotence and eternal truths. In its later part, I present Suárez's criticism of the concept of St. Thomas Aquinas. In the main part, however, I show Descartes' arguments for rejecting the concept of God's omnipotence and the "situation" of eternal truths in relation to God's intellect by his predecessors. I also draw attention to the motives that led Descartes to a radical approach to the relationship between God's omnipotence and the eternal truths dependent on it. Finally, I demonstrate the influence of his concept on the development of modern science.

**Keywords:** St. Thomas Aquinas, Francis Suárez, Descartes, God's omnipotence, eternal truths, principle of contradiction

## Wstęp

Problematyka prawd wiecznych jest obecna w myśleniu św. Tomasza z Akwinu w *Traktacie o Bogu*, w *Traktacie o człowieku (Summie teologicznej)* oraz w *Prawdach wiary chrześcijańskiej (Summie filozoficznej)*. Franciszek Suárez zajmował się nią w *Disputationes metaphysicae (Dysputach metafizycznych)*<sup>1</sup>, a Kartezjusz przede wszystkim w listach do przyjaciół<sup>2</sup>. Wszyscy trzej myśliciele do prawd wiecznych zaliczają istoty rzeczy i właściwości je określające (czyli twierdzenia esencjalne). Kartezjusz oprócz istot rzeczy za prawdy wieczne uważa: prawdy matematyki i geometrii, zasady logicznego myślenia oraz prawa rządzące ruchem materii (Sołtysiak, 2022). W jego ujęciu fundamentalnym prawem wiecznym jest istnienie Boga (Descartes, 1989b, s. 186).

Powstaje pytanie o związek między tymi trzema myślicielami, jeśli chodzi o wszechmoc Bożą i prawdy wieczne. Wielu komentatorów uważa, że koncepcja prawd wiecznych Suáreza powstała w opozycji do filozofii św. Tomasza z Akwinu (Karofsky, 2001). Kartezjusz natomiast odrzuca ujęcia wszechmocy Bożej i prawd wiecznych swoich poprzedników (Curley, 1984; Karofsky, 2001a). W liście do Mersenne'a z 6 maja 1630 r. polemizuje z nieznanym z imienia i nazwiska myślicielem, który twierdzi, że „Gdyby Bóg nie istniał, to prawdy te (wieczne) byłyby i tak prawdziwe” (Descartes, 1989b, s. 186). Tym „nieznajomym myślicielem” okazał się Suárez (Alanen, 2008, s. 368). W następnym liście do Mersenne'a z 27 maja 1630 r. podważa scholastyczną teorię prawd wiecznych, która ma swoje korzenie w myśli św. Augustyna, chrześcijańskich platoników oraz w teorii idei św. Tomasza z Akwinu (Descartes, 1989c, s. 187–188).

W niniejszym artykule pokażę różnice i podobieństwa w poglądach między św. Tomaszem z Akwinu, Franciszkiem Suárezem i Kartezjuszem dotyczące rozumienia pojęcia prawd wiecznych z perspektywy wszechmocy Bożej. W związku z głównym celem artykułu spróbuję odpowiedzieć na pytania: Gdzie należy szukać źródła prawd wiecznych? Czy ich źródłem jest intelekt

<sup>1</sup> Suárez zajął się problematyką prawd wiecznych w *Dyspucie trzydziestej pierwszej*, w sekcji dwunastej. W artykule korzystam z wydania *Disputationes Metaphysicae*: Suárez, 1963, które będę cytował w następujący sposób: skrót dzieła DM, numer dysputy, numer sekcji, numer punktu, numer tomu (piąty) i numer strony, na której dany cytat się znajduje (np. DM 31, 12, 40, t. 5, s. 177).

<sup>2</sup> Problematyka prawd wiecznych pojawiła się w twórczości Kartezjusza po raz pierwszy w jego trzech listach do o. M. Mersenne'a (Descartes, 1989a, s. 183–185; 1989b, s. 185–187; 1989c, s. 187–189). Powrócił on do niej w listach do Meslanda w 1644 r. i do Arnaulda w 1648 r. (Descartes, 2009, s. 213–219; 2005a, s. 44–47). Na rok przed śmiercią pisał o prawdach wiecznych w liście do More'a (Descartes, 2005b, s. 55–62).

czy wola Boża, a może istnieją niezależnie od Boga? Czy wszechmoc Boża, w związku z istnieniem prawd wiecznych, ma jakieś granice? A w końcu: jakie są konsekwencje odpowiedzi udzielanych na te pytania dla zrozumienia świata?

Kartezjusz formułuje swój pogląd na temat prawd wiecznych i wszechmocy Bożej w opozycji do poglądu Suáreza (Gilson, 1912; Cronin, 1960; Marion, 1981, s. 27–29; Walski, 2003, s. 32). Teorię Suáreza podzielało wielu myślicieli późnego średniowiecza i w dużej mierze była ona także akceptowana przez myślicieli współczesnych Kartezjuszowi<sup>3</sup>. Suárez, interpretując myśl św. Tomasza i Arystotelesa<sup>4</sup>, nie ograniczył się jedynie do komentowania ich myśli. Na jego poglądy silny wpływ miała filozofia Dunska Szkota, a w niektórych przypadkach również myśl Wilhelma Ockhama i odkrycia naukowe ówczesnej epoki (Alanen, 1985, s. 157–188). W pięćdziesięciu czterech obszernych *Disputationes Metaphysicae* (*Dysputach metafizycznych*) jako pierwszy streszcza systematycznie poglądy filozofii scholastycznej. Były one głównym podręcznikiem scholastyki aż do XIX wieku (Coreth i Schöndorf, 2006). Dzieło to było znane Kartezjuszowi. Wspomina o nim w *Odpowiedziach na zarzuty czwarte* (Descartes, 2001a, s. 2002). Suárez w trzydziestej pierwszej *Dysputacie metafizycznej*, zanim przedstawił swoje poglądy na temat wszechmocy Bożej i prawd wiecznych, ustosunkował się do poglądów głoszonych przez Arystotelesa i św. Tomasza<sup>5</sup>.

## Rozwiązanie Arystotelesa

Niektórzy teologowie dla wyjaśnienia problemu wiecznych prawd sięgnęli po rozwiązanie arystotelesowskie<sup>6</sup>. Zgodnie z nim niezaktualizowana istota (praw-

---

<sup>3</sup> Suárez uważał siebie za przedstawiciela tomizmu, co jest o tyle ważne, że w tamtych czasach, po soborze trydenckim, tomizm stał się wiodącym kierunkiem filozoficznym i teologicznym w Kościele katolickim. Zakon jezuitów został zobowiązany przez sobór do obrony czystości wiary katolickiej.

<sup>4</sup> Wykładał teologię i filozofię w Segowii, Avili, Valladolid i w Rzymie, a następnie nauczał w Alcalá, w Salamance, a od 1597 r. także w Coimbrze.

<sup>5</sup> Suárez rozważał i odrzucił kilka teorii prawd wiecznych, zanim rozwinął własną. Norman Wells sugeruje, że według Suáreza konieczność i wieczność prawd jest zakorzeniona w intelekcie Bożym (Wells, 1981a, s. 73–104; 1981b, s. 159–174). Armand Maurer i John P. Doyle utrzymują, że wieczne prawdy nie są zakorzenione w intelekcie Bożym, ale w byciu samych istot (Doyle, 1967, s. 29–48; Maurer, 1970, s. 91–107). Amy D. Karofsky argumentuje, że żadna z powyższych interpretacji nie wyraża odpowiednio projektu Suáreza, ponieważ według niej chce on rozwiązać problem prawd wiecznych w taki sposób, żeby nie zależały one od woli Bożej, a zarazem chce uniknąć dyskusji na temat ich ontologicznego pochodzenia (Karofsky, 2001a, s. 23–47).

<sup>6</sup> Suárez nie wymienia ich z imienia i nazwiska. Odwołuje się do Ojców Kościoła, filozofów i teologów, którzy odrzucają ich (arystotelesowski) pogląd dotyczący (nie)istnienia prawd

da wieczna) jest niczym, dlatego nie można przypisać jej żadnej właściwości<sup>7</sup>, a zatem esencjalne twierdzenia dotyczące stworzeń nie są wiecznie prawdziwe. Zaczynają być prawdziwe, gdy byt zaczyna istnieć, i przestają być prawdziwe, gdy ten ginie. Jak pisze Arystoteles: „Twierdzić o Bycie, że nie istnieje, albo o Nie-Bycie, że istnieje, jest fałszem; natomiast twierdzić, że Byt istnieje, a Nie-Byt nie istnieje, jest prawdą” (Arystoteles, 1990, s. 681).

Suárez odrzuca arystotelesowskie rozwiązanie dotyczące prawd wiecznych. Jego zdaniem jeżeli się przyjmie, że twierdzenia esencjalne nie są ani konieczne, ani wieczne, to nie można uprawiać żadnych nauk o stworzeniu. Nauki te zakładają bowiem istnienie koniecznych i wiecznych prawd. Drugie rozwiązanie, które analizuje Suárez, jest głoszone przez św. Tomasza z Akwinu (Karofsky, 2001a).

## Boski realizm św. Tomasza z Akwinu

Suárez zauważa, że Augustyn, Anzelm, św. Tomasz z Akwinu i większość średniowiecznych filozofów<sup>8</sup> opowiada się za innym rozwiązaniem problemu pochodzenia prawd wiecznych niż arystotelesowskie. Wyróżnili oni dwie klasy zdań prawdziwych: prawdziwych samych w sobie oraz prawdziwych w intelekcie. Zdanie jest prawdziwe samo w sobie, gdy istnieje jego przedmiot, natomiast jest prawdziwe w intelekcie, gdy rozumna istota je pojmuje. Takie rozróżnienie prawdziwości zdań pozwoliło im zachować wieczność i konieczność prawd wiecznych. Sądy o istotach bytów, które przestały istnieć, pozostają prawdziwe w intelekcie Bożym<sup>9</sup>. Ich prawdziwość jest ugruntowana

wiecznych. „Verumtamen haec sententia non solum modernis philosophis, sed etiam antiquis contrariis est, immo et patribus Ecclesiae; dicit enim Augustinus, II de Libero arbitrio, c. 8, tria et quatuor esse septem perpetue verum esse, etiam si nihil sit quod numeretur. Et in eodem sensu dicit lib. IV Geneseos ad litter., c. 7: Senarius est numerus perfectus, non quia Deus sex diebus omnia perfecit, sed potius, e converso, ideo Deus sex diebus omnia perfecit, quia ille numerus perfectus est, qui perfectus esset etiamsi illa non essent. Similiter Anselmus, in dialogo de Veritate, c. 14, ex professo contendit veritatem harum enuntiationum esse perpetuam, neque destrui, etiamsi res ipsae destruantur” (DM 31, 12, 39, t. 5, s. 176–177).

<sup>7</sup> „Propter hanc difficultatem, quidam moderni theologi concedunt has propositiones creaturarum non esse perpetuae veritatis, sed tunc incipere veras esse cum res fiunt, et veritatem amittere cum res pereunt” (DM 31, 12, 39, t. 5, s. 176). Wyjaśnienie stanowiska Arystotelesa i jego wpływ na teorię Suáreza zawiera artykuł: Alanen i Knuuttila, 1988.

<sup>8</sup> Por. DM 31,12,40, t. 5, s. 177-178. Św. Tomasz z Akwinu nie twierdzi, że prawdziwość esencjalnych twierdzeń jest zakorzeniona w boskim intelekcie, ale w esencjach, które wypływają z samej Bożej natury – co można nazywać boskim realizmem.

<sup>9</sup> „Nec satis est si quis respondeat cum D. Thom., I, q. 10, a. 3, ad 3, q. 16, a. 7, ad 1, et q. 1 de Veritate, a. 5, ad 11, et a. 6, ad 2 et 3, destructa creaturarum existentia, has enuntiationes esse veras, non in se, sed in intellectu divino” (DM 31, 12, 40, t. 5, s. 177).

nie w nich samych, lecz w nim. A ponieważ Bóg zna twierdzenia esencjalne od wieczności, to są one konieczne i wiecznie prawdziwe. Pogląd ten można odnaleźć w pismach św. Tomasza z Akwinu. Został on jednak odrzucony przez Suáreza z kilku powodów.

Po pierwsze, według koncepcji św. Tomasza Bóg zna nie tylko prawdziwe twierdzenia esencjalne, ale także prawdziwe twierdzenia przygodne od wieczności. Nie można jednak odróżnić prawdziwych twierdzeń esencjalnych od prawdziwych twierdzeń przygodnych<sup>10</sup>.

Po drugie, gdyby prawda o esencjalnych twierdzeniach „pochodziła od samego Boga, stałaby się taką za sprawą Jego woli; dlatego nie pochodziłaby z konieczności, ale w sposób dobrowolny”<sup>11</sup>. Oznacza to, że koncepcja św. Tomasza zbliża się do poglądów woluntarystów. Bóg według nich określa prawdziwość twierdzeń w sposób dowolny. Ale woluntaryzm – zdaniem Suáreza – jest nie do utrzymania, ponieważ prawdy w ich ujęciu nie są konieczne, lecz przygodne.

Po trzecie, Boży intelekt odnosi się do wiecznych praw w sposób czysto spekulatywny, a nie operacyjny. Intelpekt spekulatywny zakłada prawdziwość swojego przedmiotu, ale jej nie tworzy<sup>12</sup>. Prawdziwość twierdzeń wiecznych jest wcześniejsza niż boska determinacja – są one prawdziwe i dlatego Bóg je zna<sup>13</sup>. Jest to powód, dla którego twierdzenia esencjalne nie mogą znajdować się w intelekcie Bożym.

Spróbujmy pokrótce ustosunkować się do powyższej krytyki św. Tomasza z Akwinu przez Suáreza. W *Traktacie o Bogu* św. Tomasz określił wszechmoc Bożą w następujący sposób: „Boga nazywamy wszechmocnym dlatego, że może zrobić wszystko, co jest bezwarunkowo możliwe” (św. Tomasz z Akwinu, 1999, s. 372)<sup>14</sup>. Wszystko jest bezwarunkowo możliwe, co nie zawiera w sobie sprzeczności. To, czego pojęcie zawiera sprzeczność, nie może zaistnieć, nie

<sup>10</sup> Por. DM 31, 12, 40, t. 5, s. 177–178.

<sup>11</sup> „... nam si ab ipso Deo provenir et earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate sed voluntarie” (DM 31, 12, 40, t. 5, s. 178).

<sup>12</sup> „Item, quia respectu harum enuntiationum comparatur intellectus divinus ut mere speculativus, non ut operativus; intellectus au tem speculativus supponit veritatem sui objecti, non facit; igitur hujusmodi enunciationes, quae dicuntur esse in primo, imo etiam quae sunt in secundo modo dicendi per se, habent perpetuam veritatem, non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se, ac praescindendo ab illo” (DM 31, 12, 40, t. 5, s. 178).

<sup>13</sup> „Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio, eur Deus necessario cognosceret illas esse versa” (DM 31, 12, 40, t. 5, s. 178).

<sup>14</sup> „Twierdzenie, że Bóg może wszystko, nie można trafniej zrozumieć niż to, że Bóg może to wszystko, co jest możliwe, i od tego nazwany jest wszechmocnym” (św. Tomasz z Akwinu, 1999, s. 372).

mieści się bowiem w pojęciu tego, co możliwe. Nie ogranicza ono mocy Bożej, ponieważ nie jest jej przedmiotem. Ono po prostu nie istnieje – nie jest ani czymś aktualnym, ani możliwym – jest niczym. Dlatego św. Tomasz uważa, że lepiej jest mówić, że to, co pociąga sprzeczność, „nie może się stać, niż że Bóg nie może tego uczynić” (św. Tomasz z Akwinu, 1999, s. 373). Frederick Copleston, komentując pogląd św. Tomasza o braku związku między tym, co sprzeczne, a wszechmocą Bożą, stwierdza, że „Gdyby Bóg chciał tego, co jest wewnątrznie sprzeczne, to by się sprzeniewierzył własnej naturze, kochałby coś, co w niczym nie byłoby podobne do Niego, co w ogóle jest niczym, co jest całkowicie nie do pomyślenia. Gdyby jednak Bóg mógł postępować w ten sposób, nie byłby Bogiem. Nie jest tak, że Bóg podlega zasadzie sprzeczności, lecz raczej tak, że zasada sprzeczności opiera się na naturze Boga” (Copleston, 2000, s. 423). Wszechmoc Bożą w rozumieniu św. Tomasza można zdefiniować w następujący sposób: polega ona na możliwości uczynienia prawdziwą każdej propozycji P, wtedy i tylko wtedy, kiedy jest ona logicznie możliwa.

Wracając do zarzutu Suáreza, że koncepcja zdań esencjalnych św. Tomasza może prowadzić do woluntaryzmu, należy stwierdzić, że jest on nietrafny. Według woluntarystów istoty stworzonych rzeczy zależą od woli Bożej. Święty Tomasz twierdzi coś przeciwnego niż oni. Według jego koncepcji wszechmocy Bożej i prawd wiecznych Bóg nie może dowolnie zmieniać istot rzeczy. Może decydować o zaistnieniu danej rzeczy, ale nie o jej istocie (św. Tomasz z Akwinu, 1999, s. 379). Nie może sprawić, żeby np. człowiek nie miał duszy. Nie może zmienić zasad logiki, geometrii i arytmetyki, od których zależne są formalne zasady stworzonych rzeczy, np. nie może sprawić, „by rzecz równocześnie była i nie była [...] by linie prowadzone od środka do obwodu nie były równe, lub by trójkąt o prostych liniach nie miał trzech kątów równych dwom kątom prostym” (św. Tomasz z Akwinu, 2003, t. I, s. 309). To, co jest możliwe dla Boga, jest zdeterminowane przez jego zrozumienie własnej natury. To ona dostarcza mu wyobrażeń tego, co jest możliwym przedmiotem stworzenia, a co nim nie jest<sup>15</sup>.

Dla wytłumaczenia wieczności prawd esencjalnych św. Tomasz rozróżnił dwa rodzaje istot bytów: rzeczywistych i możliwych. Istota, która dotyczy realnie istniejącej jednostki, powstaje w wyniku stworzenia tej jednostki i ginie, gdy ona przestaje istnieć. Możliwa istota natomiast ma „istnienie obiektywne”, będąc przedmiotem świadomości Boga<sup>16</sup>. Jej konieczność wynika bezpośred-

<sup>15</sup> Bóg nie może zmienić praw rządzących światem: „kwadrat musi być, bo jest kwadratem. Występuje tu konieczność istotowa, rządząca światem matematycznym” (Swieżawski, 1983, s. 56).

<sup>16</sup> „Bóg bowiem nie tylko poznaje wiele rzeczy przez swoją istotę, lecz także poznaje, że sam poznaje te rzeczy przez swoją istotę. To oznacza zaś poznanie pojęć wielu rzeczy, z czego wynika, że w Jego intelekcie są jako poznane liczne idee” (Św. Tomasz z Akwinu, 1999, s. 242). W Komentarzu do Sentencji (I Sent. 8, 1, 2) wyjaśnił, że „Deus est esse omnium – Bóg jest

nio z konieczności tego, kim jest Bóg. Natury wszystkich możliwych rzeczy „uczestniczą w Jego istocie”. „Bóg poznaje siebie w sposób doskonały. Poznaje zatem wszystko, co w Nim jest w zakresie możliwości czynnej. Wszystkie zaś rzeczy, stosownie do własnych form, są w Nim zgodnie z możliwością czynną, skoro jest On początkiem wszelkiego bytu. Ma On więc poznanie właściwe o wszystkich rzeczach” (św. Tomasz z Akwinu, 2003, t. I, s. 138)<sup>17</sup>. Bóg, poznając własną istotę, poznaje naturę wszystkich możliwych bytów. Istota każdego bytu istnieje w Jego intelekcie przed aktem jego stworzenia<sup>18</sup>. Znając naturę wszystkich możliwych rzeczy, postanawia stworzyć niektóre z nich, powstrzymując się równocześnie od stworzenia innych<sup>19</sup>.

Główną konsekwencją tak rozumianych przez św. Tomasza prawd wiecznych i istot jest to, że własności modalne rzeczy są zdeterminowane wyłącznie przez Boga zrozumienie własnej istoty, ale w żaden sposób przez jego wolę (Walski, 2003, s. 25)<sup>20</sup>. Są one określone przez to, jak poznaje je Bóg

---

istnieniem wszystkiego, ale dodaje: *non essentiale sed causale* – nie istotowo, lecz jako przyczyna. Jest więc Bóg istnieniem wszystkiego, ale nie jest istnieniem jako składnik rzeczy, lecz jako przyczyna” (Swieżawski, 1983, s. 81).

<sup>17</sup> „Bóg poznaje siebie jako to, co poznaje jakby najpierw i przez się, a inne rzeczy jako widziane w swej istocie” (św. Tomasz z Akwinu, 2003, t. I, s. 138). „Ale idee są pojęciami tkwiącymi w umyśle Boga, jak wynika z tego, co mówi św. Augustyn. Bóg ma zaś właściwe pojęcia wszystkiego, co poznaje, zatem ma ideę każdej rzeczy, którą poznaje. Odpowiadam twierdząc, że ponieważ idee, zgodnie z tym, co twierdzi Platon, są zasadami poznawania rzeczy i ich powstawania, to idea tkwiąca w umyśle boskim pełni obydwie te role” (św. Tomasz z Akwinu, 1999, s. 243). Idee tkwiące w umyśle Bożym są wzorem (przyczyną formalną) dla wszystkich stworzonych rzeczy. Jako zasady poznania odnoszą się do wszystkiego, co Bóg poznaje (kontempluje), „nawet do tego, co nie powstanie w żadnym czasie” (św. Tomasz z Akwinu, 2003, t. I, s. 138).

<sup>18</sup> „Bóg widzi siebie samego w sobie samym, ponieważ siebie samego widzi poprzez swoją istotę. Byty różne od siebie widzi natomiast nie w nich, ale w sobie samym, ponieważ Jego istota zawiera podobizny tego, co różne od Niego samego” (św. Tomasz z Akwinu, 1999, s. 210). „W umyśle boskim muszą więc być właściwe pojęcia wszystkich rzeczy. Dlatego też Augustyn w Księdze 83 zagadnień powiada, że jednostki zostały stworzone przez Boga według właściwych im pojęć. Z tego wynika, że w umyśle Boga jest wiele idei” (św. Tomasz z Akwinu, 1999, s. 241).

<sup>19</sup> „[...] akt stwórczy jest dla Boga absolutnie wolny. Tutaj Tomasz jak gdyby podtrzymuje myśl nauczającego po nim Ockhama – stworzenie świata nie jest niczym koniecznym” (Swieżawski, 1983, s. 85).

<sup>20</sup> „Bóg poznaje swoją istotę doskonale, zatem poznaje ją na wszystkie sposoby, na jakie tylko można ją poznać. Może więc poznać własną istotę nie tylko w niej samej, lecz także jako to, w czym mogą uczestniczyć stworzenia na drodze jakiegoś podobieństwa. Każde bowiem stworzenie ma właściwą sobie formę, dzięki której uczestniczy w pewien sposób w podobieństwie boskiej istoty. Gdy zatem Bóg poznaje swoją istotę jako to, co naśladują stworzenia, to poznaje też swoją istotę jako właściwe pojęcie i ideę tego stworzenia, jak też idee i pojęcia innych stworzeń. Z tego wynika, że Bóg poznaje wiele właściwych pojęć wielu rzeczy, a tymi pojęciami są idee” (św. Tomasz z Akwinu, 1999, s. 241).

we własnym intelekcie. Jeśli poznaje, że własność „p” jest istotna dla x-a, to x ma koniecznie własność „p”. Jeśli własność „p” jest niezgodna z istotą y-ka, niemożliwe jest, aby y miał tę własność.

Według Tomaszowej koncepcji wszechmocy Bożej i prawd wiecznych ludzki rozum różni się mocą od rozumu Bożego. Zarówno rozum Boży, jak i rozum ludzki są określane przez logikę, która wynika z natury samego rozumu Bożego. Jej zasady określają granice tego, co jest możliwe dla Boga, jak również granice tego, co jest zrozumiałe dla człowieka. Z tego powodu wszechświat jest zrozumiały, że Bóg stworzył go zgodnie z zasadami logiki. Z pewnością istnieją tajemnice, których nie możemy zrozumieć, a do których tylko wiara pozwala nam się przybliżyć. Ale tajemnice te są rozumiane przez Boga zgodnie z zasadami racjonalności, które rządzą także ludzkim myśleniem.

## Suárezjańska koncepcja prawd wiecznych

Suárez w określeniu statusu ontologicznego prawd wiecznych odwołuje się do poglądów Dunska Szkota i Wilhelma Ockhama (Alanen, 1985)<sup>21</sup>. Jego zdaniem wieczna prawda twierdzeń esencjalnych opiera się na związkach między ich własnościami<sup>22</sup>. Związki te są absolutnie konieczne, wieczne i niestworzone. Prawdziwość twierdzeń opartych na nich jest uprzednia i niezależna od jakiegokolwiek przyczyny sprawczej. Chociaż istota danego stworzenia jest w pewnym momencie powoływana do istnienia przez przyczynę sprawczą, jaką jest Bóg, to związki istniejące między esencjalnymi właściwościami stworzeń są niezależne od niego<sup>23</sup>. Istnienie konkretnego człowieka zależy od przyczyny sprawczej, czyli od Boga. Ale stosunek między własnościami „bycia człowiekiem”

<sup>21</sup> Podobieństwa poglądów Dunska Szkota i Suáreza w tej kwestii zostały zauważone przez uczonych kartezjańskich, np. Gilsona i Mariona, ale nie zostały dostatecznie przeanalizowane.

<sup>22</sup> „Hanc autem sententiam ita declarant multi ex dictis auctoribus, ut dicant, *essentias quidem rerum creabilium non esse aeternas, simpliciter loquendo, ut supra, sect. 2, a nobis probatum est, connexiones autem praedicatorum essentialium cum ipsis essentiis esse aeternas*” (DM 31, 12, 41, t. 5, s. 178).

<sup>23</sup> „Item aiunt, quando res creantur, *essentias rerum creari et fieri, non tamen fieri praedicatorum connexionem, nam aliud est essentiam fieri, aliud vero est fieri, ut talis essentia sit talis rei, verbi gratia hominis, equi, etc., essentia. Primum enim est verum, nam essentia creata, simpliciter loquendo, habet causam efficientem, quia non solum fiunt existentiae rerum, sed etiam essentiae. Quod vero essentia sit talis rei, non habet causam efficientem, nec fit, quia de se est necessarium ac perpetuum; quod est dicere, hominem quidem, aut animal, habere causam efficientem; quod vero Petrus sit homo aut homo, animal, non habere causam efficientem, quia illa connexio de se est omnino necessaria*” (DM 31, 12, 41, t. 5, s. 178–179).



i „bycia zwierzęciem” nie wymaga już istnienia przyczyny sprawczej. Związek ten jest niezależny od istnienia jakiegokolwiek człowieka, więc twierdzenie oparte na nim, że „człowiek jest zwierzęciem (rozumnym)”, pozostaje prawdziwe, nawet jeśli nie byłoby ludzi. Stąd konkluzja Suáreza, że prawdziwość twierdzeń esencjalnych (prawd wiecznych) jest niezależna od przyczyny sprawczej<sup>24</sup>.

Jego zdaniem prawdy wieczne „nie są prawdziwe, ponieważ znane są przez Boga, ale dlatego są znane, że są prawdziwe”<sup>25</sup>. Takie rozwiązanie problemu istnienia wiecznych prawd jest bliskie stanowisku św. Tomasza z Akwinu. Dalsze analizy Suáreza oddalają jednak jego koncepcję od teorii idei Doktora Anielskiego. Suárez (Alanen, 1985, s. 159–160) ilustruje swój pogląd na temat niezależnego istnienia prawd wiecznych od przyczyny sprawczej analizą dwóch znaczeń słowa „jest” w zdaniu typu: „człowiek jest zwierzęciem”. W egzystencjalnym odczytaniu tego zdania „jest” oznacza rzeczywiste połączenie terminów „człowiek” i „zwierzę” w istniejącym byciu. Prawda zdania w tym przypadku zakłada istnienie człowieka i jego przyczyny sprawczej<sup>26</sup>. W drugim, nieegzystencjalnym odczytaniu zdania „człowiek jest zwierzęciem” „jest” nie oznacza istnienia ani nie przypisuje żadnej rzeczywistości bytowi oznaczonemu przez te terminy. Zdanie „człowiek jest zwierzęciem” można sprowadzić do zdania hipotetyczno-warunkowego, w którym orzeczenie należy do natury podmiotu w taki sposób, że niemożliwe jest bycie człowiekiem bez bycia zwierzęciem. Stany warunkowe, takie jak „jeśli coś jest człowiekiem, jest zwierzęciem”, są prawdziwe, niezależnie od faktycznego istnienia rzeczy

---

<sup>24</sup> „Unde consequenter etiam aiunt, quamvis essentia creaturae habeat causam, veritatem tamen essentiae non habere causam, quia consistit rei veritas in illa necessaria connexione, quae de se perpetua est, et causam non habet, et hoc modo est scientia de veritatibus necessariis ac perpetuis” (DM 31, 12, 41, t. 5, s. 179).

<sup>25</sup> „Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur quia verae sunt” (DM 31, 12, 40, t. 5, s. 178). Pogląd Suáreza dotyczący statusu ontologicznego prawd wiecznych jest podobny do poglądów Ockhama i Duns Szkota (Alanen, 1985, s. 159).

<sup>26</sup> „Haec vero controversia (ut mihi quidem videtur) tota consistit in varia significatione illius copulae, est, per quam conjunguntur extrema in his enuntiationibus. Duobus enim modis accipi potest. Primo, ut significet actualem et realem conjunctionem extremorum in re ipsa existentem, ita ut, cum dicitur, homo est animal, significetur re ipsa ita esse. Secundo, solum significet, praedicatum esse de ratione subjecti, sive extrema existant, sive non. In priori sensu veritas propositionum pendet sine dubio ab existentia extremorum, quia iuxta illam significationem verbum est, non absolvitur a tempore, seu (quod idem est) significat realem et actualem durationem, quae nulla est, ablata existentia extremorum, et ideo talis propositio falsa est, nam est affirmativa de subjecto non supponente. Et in hoc eodem sensu, optime probant rationes proxime factae veritatem harum enuntiationum pendere ex causa efficiente a qua pendet existentia extremorum” (DM 31, 12, 44, t. 5, s. 181).

(w tym przypadku człowieka)<sup>27</sup>. Prawda zdań warunkowych nie zależy od żadnej (rzeczywistej lub możliwej) przyczyny sprawczej<sup>28</sup>, ale tylko od związku między jego terminami. Połączenie między własnościami rzeczy jest konieczne na podstawie tożsamości terminów, to znaczy gdy podmiot i predykat oznaczają tę samą istotę lub byt<sup>29</sup>.

W konsekwencji wszechmoc Boża w koncepcji Suáreza jest ograniczona przez związki esencjalne własności oraz przez pojęcie istoty danej rzeczy. Powstaje pytanie: Jaki jest ich status ontologiczny, tzn. w jaki sposób istnieją? Suárez wprawdzie twierdzi, że „choć te konieczne powiązania są niezależnie od istnienia, istoty przez nie oznaczone wciąż nie są prawdziwymi i rzeczywistymi bytami, jeśli są pozbawione istnienia”<sup>30</sup>. Stwierdzenie to nie tylko nie wyjaśnia trudności, lecz wprowadza nowe.

<sup>27</sup> „At vero in alio sensu propositiones sunt verae, etiamsi extrema non existant; et in eodem sunt necessariae ac perpetuae veritatis, quia cum copula est, in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualement realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam, seu realitatem actualement. Item, hoc declaratur ex praedictis auctoribus, quia propositiones in hoc sensu reducuntur ad sensum hypotheticum seu conditionatum; cum enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus, nisi hanc esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal. Unde, sicut haec conditionalis est perpetua, si est homo, est animal, vel, si currit, movetur, ita haec est perpetua, homo est animal, vel, cursus est motus. Atque hinc etiam fit ut hae connexiones in hoc sensu non habeant causam efficientem, quia omnis efficientia terminatur ad actualement existentiam, a qua dictae propositiones in hoc sensu abstrahunt” (DM 31, 12, 45, t. 5, s. 182–183).

<sup>28</sup> „Immo, in hoc eodem sensu non solum non requirunt hae connexiones causam efficientem in actu, verum etiam neque in potentia videntur illam postulare, si formaliter ac praecise sistamus in earum veritate. Quod potest declarari ratione facta de propositione conditionalis, cujus veritas non pendet ex causa efficiendi, vel potente efficere, et ideo aequae reperitur in rebus impossibilibus ac in possibilibus; aequae enim vera est haec conditionalis, si lapis est animal, est sensibilis, ac ista, si homo est animal, est sensibilis; ergo etiam haec propositio, omne animal est sensibile, per se non pendet ex causa quae possit efficere animal” (DM 31, 12, 45, t. 5, s. 183).

<sup>29</sup> „Ad hoc dicendum videtur hanc connexionem nihil aliud esse quam identitatem extremorum, quae sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (et idem dicendum est proportionaliter de diversitate extremorum in negativis)” (DM 31, 12, 46, t. 5, s. 184).

<sup>30</sup> „Denique iuxta hunc sensum cessat etiam obiectio facta contra assertionem nostram, quia, licet hae connexiones sint necessariae independenter ab existentia, nihilominus essentialiter quae per eas significantur non sunt verae et actualia entia, si existentia privantur” (DM 31, 12, 45, t. 5, s. 184). Oceniając koncepcję Suáreza dotyczącą niezależnego istnienia prawd wiecznych od Boga z perspektywy filozofii św. Tomasza z Akwinu, należy stwierdzić, że jest ona wewnętrznie sprzeczna. „[...] nie może Bóg sprawić, by jakaś rzecz bez Niego zachowała swoje istnienie. Zachowanie istnienia bowiem każdej rzeczy zależy od jej przyczyny. [...] Gdyby więc mogła istnieć jakaś rzecz, której by Bóg nie utrzymywał w istnieniu, nie byłaby ona skutkiem Jego działania. [...] Nie może Bóg sprawić, by jakaś rzecz bez Niego zachowała swe istnienie. Zachowanie istnienia bowiem każdej rzeczy zależy od jej przyczyny” (św. Tomasz z Akwinu, 2003, t. II, s. 310).

## Kartezjańska krytyka koncepcji prawd wiecznych w ujęciu Suáreza i św. Tomasza z Akwinu

Dla Kartezjusza twierdzenie Suáreza, że prawdy wieczne mogą istnieć niezależnie od Boga, jest bluźnierstwem (Descartes, 1989b, s. 186). W liście do Mersenne'a z 6 maja 1630 r. napisał: „bez istnienia Boga nic nie jest prawdziwe ani możliwe, w tym żadna prawda wieczna”. Jego twierdzenie, że Bóg jest pierwszą prawdą wieczną, z której wywodzą się wszystkie inne prawdy (Descartes, 1989b, s. 186) uderza bezpośrednio w poglądy Suáreza<sup>31</sup>.

Kartezjusz odrzucił także teorię idei św. Tomasza z Akwinu. Jego zdaniem Bóg nie jest ograniczony przez to, co może stworzyć. Wszystko, bez względu na to, czy opis jest logicznie spójny, jest potencjalnym przedmiotem Jego możliwości stwórczych. „Najwyższe niezdecydowanie w Bogu jest najważniejszym dowodem Jego wszechmocy” (Descartes, 2001a, s. 322). Niezdecydowanie Boże jest najwyższe, ponieważ Bóg nie ma żadnych idei (możliwych istot) w swoim umyśle, które determinowałyby jego wolę. Prawdy wieczne nie wynikają z jego intelektu, „nie emanują z Boga niczym promienie słoneczne” (Descartes, 1989c, s. 187).

Według św. Tomasza zaistnienie możliwych istot w świecie realnym jest zależne od woli Bożej, ale nie od jego intelektu. W koncepcji Kartezjusza nie ma takiej alternatywy, ponieważ rozum i wola Boża są tożsame<sup>32</sup>. W intelekcie Bożym nie ma żadnych istot – wzorów – dla stworzenia bytów. Gdybyśmy jednak przyjęli, że w intelekcie Bożym są takie wzory, założenie takie opierałoby się na niespójnym twierdzeniu, że wiedza Boga wyprzedza Jego wolę. W takim przypadku podważylibyśmy prostotę Boga.

Jeśli chodzi o koncepcje wszechmocy Bożej i prawd wiecznych Kartezjusza, to wpływ na nie miały poglądy niektórych ówczesnych myślicieli głoszących panteizm renesansowy<sup>33</sup>. Prawa natury i jej konieczności rozumiane były przez nich jako nowe fatum. Także tradycja neoplatońska, widoczna u niektórych

<sup>31</sup> Odrzuca też poglądy wcześniejszych myślicieli franciszkańskich, Duns Szkota i Ockhama.

<sup>32</sup> „[...] albowiem w Bogu chcieć i znać jest jednym i tym samym” (Descartes, 1989b, s. 186).

<sup>33</sup> „Panteizm naturalistyczny, którego zaczątków można się doszukiwać w niektórych heterodoksalnych nurtach filozofii chrześcijańskiej (np. Amalryk z Bène, Dawid z Dinant), znalazł najpełniejszy wyraz w renesansowej filozofii przyrody (np. Mikołaj z Kuzy, T. Campanella, a zwłaszcza G. Bruno, oraz w pewnym stopniu twórcy mistycznej teozofii, jak S. Franck, V. Weigel, J. Boehme). Był on związany w swej genezie z próbami całościowej interpretacji przyrody, stanowił narzędzie przezwyciężania myślenia teologicznego oraz laicyzacji i humanizacji moralności, co często stawało się przyczyną jego interpretacji w duchu ateistycznym i materialistycznym (odmiana p. nazywana niekiedy p. materialistycznym)” (Gadacz i Milerski, 2001, s. 215).

myślicieli tamtych czasów, interpretowana była w sensie panteistycznym. Często łączona była z alchemią, astrologią, magią i okultyzmem (Copleston, 2001, s. 286). Według Jakuba Böhmego przyroda, jako *mysterium magnum*, istnieje w Bogu. Kartezjusz odrzucił renesansowe uwielbienie natury i jej personifikację (Alquié, 1997, s. 350). Przeciwwstawił się utożsamieniu natury z „jakąś boginią czy jakąś inną, wymyśloną siłą”, która kieruje światem (Descartes, 2005c, s. 58). Pojmował naturę jako materię, którą Bóg zachowuje w ten sam sposób, w jaki ją stworzył (Marion, 1981, s. 168). Wprowadził wiele tez, które miały uniemożliwić redukcję Boga do natury. Przede wszystkim podkreślał z jednej strony wolność transcendentального Boga, a z drugiej – brak analogii między stworzonym światem fizycznym a Bogiem Stwórcą. W konsekwencji nie można poznać, jak to czyniła scholastyka, za pomocą języka analogii tego, kim jest Bóg.

W przeciwieństwie do koncepcji Boga św. Tomasza z Akwinu, który działa w granicach wyznaczonych logiczną niesprzecznością (św. Tomasz z Akwinu, 2003, t. II, s. 64–81; 1999, s. 373), Bóg wszechmocny w koncepcji Kartezjusza nie ma żadnych granic (Walski, 2003, s. 117). Jest niezależny od norm moralnych, prawnych i logicznych. Stworzył je wszystkie, podobnie jak stworzył prawdy matematyczne.

Pomimo tego, że prawdy wieczne zostały stworzone, to są niezmiennie, ponieważ sam Bóg, zgodnie ze swoją naturą, jest niezmienny w swoich postanowieniach (Descartes, 1989a, s. 185). Można powiedzieć, że wszechmoc Boża w ujęciu Kartezjusza polega na możliwości uczynienia prawdziwą każdej propozycji P, nawet wtedy, kiedy jest ona logicznie sprzeczna. Bóg stworzył w niezmiennej formie istoty (prawdy wieczne), które wszczepił w umysły ludzkie, oraz ustalił je na wieczność w Naturze, jako jej prawa. Przy stworzeniu świata wprowadził logiczny i naturalny porządek w sposób całkowicie wolny. Mógł wprowadzić równie dobrze inny ład, ponieważ wszystko jest zależne od jego woli, tak jak od króla są zależne prawa w jego królestwie. Mógł stworzyć górę bez doliny, jak również sprawić, żeby suma dwóch i trzech nie stanowiła pięciu.

Używając kategorii myślowych wszczepionych w nasz umysł, nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie „góry bez doliny”. Należy zauważyć, że Kartezjusz nigdzie w swoich dziełach nie napisał, że Bóg czyni te sprzeczności prawdziwymi. Chciał podkreślić, że wszystko, co jest stworzone, jest zależne od Stwórcy, a Stwórca nie jest zależny od niczego.

Kartezjusz u źródeł istnienia wszechświata dostrzegał nieskończoną wolę i moc Bożą. Jego koncepcja stworzenia prawd wiecznych wprowadziła radykalne rozgraniczenie między Bogiem – Stwórcą a stworzeniem. Świat nie jest przeniknięty bezpośrednim działaniem Boga, tak jak przedstawiała to

scholastyka. Jest usytuowany całkowicie na zewnątrz niego i dlatego można go poznać bez poznawania samego Boga.

Kartezjusz napisał w *Rozmowach z Burmanem*: „Ale to nie są rzeczy dostępne poznaniu na drodze naszego rozumowania i nigdy nie powinniśmy na tyle sobie pozwalać lub tak się ośmielać, by naturę i działanie Boga poddawać ocenie naszego rozumu” (Descartes, 2001b, s. 474).

## Literatura

- Alanen, L. (1985). Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility. *Franciscan Studies*, 45 (1), 157–188.
- Alanen, L. (2008). Omnipotence, Modality, and Conceivability. W: J. Carriero, J. Broughton (red.), *A Companion to Descartes* (s. 353–371). Oxford: Blackwell Publishing.
- Alanen, L., Knuuttila, S. (1988). The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and his Predecessors. *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*, 33, 1–69.
- Alquié, F. (1997). Textes établis, présentés et annotés. W: R. Descartes, *Oeuvres philosophiques I*. Paris: Classiques Garnier.
- Arystoteles (1990). Metafizyka. Tłum. K. Leśniak. W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. T. 2 (s. 601–857). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Copleston, F. (2000). *Historia filozofii*. T. 2. Tłum. S. Zalewski. Warszawa: Pax.
- Copleston, F. (2001). *Historia filozofii*. T. 3. Tłum. H. Bednarek, S. Zalewski. Warszawa: Pax.
- Coreth, E., Schöndorf, H. (2006). *Filozofia XVII i XVIII wieku*. Tłum. P. Gwiazdecki. Kęty: Antyk.
- Cronin, T. (1960). Eternal truths in the thought of Descartes and his adversary. *Journal of the History of Ideas*, 21 (4), 553–559.
- Curley, E.M. (1984). Descartes on the creatio of the Eternal Truths. *The Philosophical Review*, 93 (4), 569–597.
- Descartes, R. (1989a). List do Mersenne’a z 15 kwietnia 1630 r. Tłum. S. Cichowicz. W: F. Alquié, *Kartezjusz* (s. 183–185). Warszawa: Pax.
- Descartes, R. (1989b). List do Mersenne’a z 6 maja 1630 r. Tłum. S. Cichowicz. W: F. Alquié, *Kartezjusz* (s. 185–187). Warszawa: Pax.
- Descartes, R. (1989c). List do Mersenne’a z 27 maja 1630 r. Tłum. S. Cichowicz). W: F. Alquié, *Kartezjusz* (s. 187–189). Warszawa: Pax.
- Descartes, R. (2001a). Odpowiedź na zarzuty czwarte. W: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska (s. 191–216). Kęty: Antyk.
- Descartes, R. (2001b). Rozmowy z Burmanem. W: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem* (s. 441–488). Kęty: Antyk.

- Descartes, R. (2005a). List do Arnaulda z 29 lipca 1648 r. Tłum. J. Kopania. W: R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze* (s. 44–47). Kęty: Antyk.
- Descartes, R. (2005b). List do More'a z 5 lutego 1649 r. Tłum. J. Kopania. W: R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze* (s. 55–62). Kęty: Antyk.
- Descartes, R. (2005c). *Świat albo Traktat o Świetle*. Tłum. T. Śliwiński. Kraków: Aureus.
- Descartes, R. (2009). List do Meslanda z 2 maja 1644 r. Tłum. J. Kopania. W: J. Kopania, *Szkice kartezjańskie* (s. 213–219). Kraków: Aureus.
- Doyle, P. (1967). Suárez on the Reality of the Possibles. *The Modern Schoolman*, 45, 29–48.
- Gadacz, T., Milerski, B. (2001). Panteizm. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN* (t. 7, s. 215). Warszawa: PWN.
- Gilson, E. (1912). *La Liberté chez Descartes et la théologie*. Paris: Alcan.
- Janowski, Z. (1998). *Teodycea Kartezjańska*. Kraków: Arcana.
- Karofsky, A.D. (2001a). Suárez' Doctrine of Eternal Truths. *Journal of the History of Philosophy*, 39(1), 23–47. DOI: 10.1353/hph.2003.0076.
- Karofsky, A.D. (2001b). Suárez's Influence on Descartes's Theory of Eternal Truths. *Medieval Philosophy and Theology*, 10(2), 241–262. DOI: 10.1017/S1057060801020102.
- Marion, J.-L. (1981). *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Maurer, A. (1970). St. Thomas and Eternal Truths. *Medieval Studies*, 32, 91–107.
- Sołtysiak, M. (2022). Teoria prawd wiecznych René Descartes'a. *Studia Redemptory-stowskie*, 20, 19–38.
- Suárez, F. (1963). *Disputationes Metaphysicae*. T. 5. Madrid: Gredos.
- Swieżawski, S. (1983). *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Kraków: Znak.
- Św. Tomasz z Akwinu (1999). *Traktat o Bogu*. Tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski. Kraków: Znak.
- Św. Tomasz z Akwinu (2003). *Prawda wiary chrześcijańskiej*. T. I i II. Tłum. Z. Włodek, W. Zega. Poznań: W drodze.
- Walski, G. (2003). The Cartesian God and the Eternal Truths. W: D. Garber, S. Nadler (red.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. T. I (s. 23–44). New York: Oxford University Press.
- Wells, N.J. (1981a). Suárez on the Eternal Truths: Part I. *The Modern Schoolman*, 58, 73–104.
- Wells, N.J. (1981b). Suárez on Eternal Truths: Part II. *The Modern Schoolman*, 58, 159–174.